UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

JOSÉ AGNELLO ALVES DIAS DE ANDRADE

“Tudo pra onde eu chego tenho minha casa”:
Mobilidade, Parentesco e Territorialidade Sateré-Mawé entre Cidades Amazônicas
(versão corrigida)

São Paulo
2018

JOSÉ AGNELLO ALVES DIAS DE ANDRADE

“Tudo pra onde eu chego tenho minha casa”

Mobilidade, Parentesco e Territorialidade Sateré-Mawé entre Cidades Amazônicas

(versão corrigida)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências (Antropologia Social).

Orientação: Prof. Dr. José Guilherme Cantor Magnani.

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

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

A553" Andrade, José Agnello Alves Dias de
 "Tudo pra onde eu chego tenho minha casa":
Mobilidade, Parentesco e Territorialidade Sateré-
Mawé entre Cidades Amazônicas / José Agnello Alves
Dias de Andrade ; orientador José Guilherme Cantor
Magnani. - São Paulo, 2018.
 350 f.

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

 1. Sateré-Mawé. 2. Circuito. 3. Manaus. 4. Maués.
5. Parintins. I. Magnani, José Guilherme Cantor,
orient. II. Título.

ANDRADE, J. A. A. D. **“Tudo pra onde eu chego tenho minha casa”**: Mobilidade, Parentesco e Territorialidade Sateré-Mawé entre Cidades Amazônicas. 2017. 350 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora:

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

Julgamento: _____

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

Julgamento: _____

Profa. Dra. Nashieli Cecilia Rangel Loera – Examinadora Externa (UNICAMP)

Julgamento: _____

Profa. Dra. Artionka Manuela Goes Capiberibe – Examinadora Externa (UNICAMP)

Julgamento: _____

Prof. Dr. André Dumans Guedes – Examinador Externo (UFF)

Julgamento: _____

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente aos Sateré-Mawé pela generosidade e cuidado com que sempre fui acolhido em suas casas e aldeias nas cidades e na T.I. Andirá-Marau. Em especial àqueles com quem pude conviver ao longo dos anos e que sempre me receberam, entre minhas idas e vindas, de portas abertas. O agradecimento a meus amigos e amigas sateré-mawé é devido para muito além da escrita desta tese: de coração agradeço a todos/as eles/as pelos conselhos que levarei comigo por toda a vida. A eles/as também peço desculpas por quaisquer imprecisões ou esquecimentos, de minha inteira responsabilidade, nas páginas desta tese. Sinto-me imensamente honrado por ter recebido sua confiança para que compartilhassem comigo suas histórias e reflexões. Diante de tamanha responsabilidade, fiz o meu melhor para retratá-las aqui com o respeito que lhes são merecidas.

Sou grato também aos amigos e amigas que fiz durante minha permanência em Manaus, que tanto me apoiaram durante o período da pesquisa. Em especial a Anália, Magaiver, Pitter, Juliana, Laynara, Ronnayana, Simone, Beatriz, Saadya, Rila e Nara por todos os bons momentos. Às Batalha agradeço pelo carinho e pelo exemplo, em especial à Socorro pela confiança e amizade.

Agradeço aos amigos e amigas de São Paulo e Campinas, Laís Silveira, Marina Barbosa, Denise Pimenta, Leonardo Bertolossi, Diana Gómez Mateus, Ana Andrade, Carlos Aquino, Camila Mainardi, Mariane Pisani, Ian Packer, Jacqueline Teixeira, Luís Perdiz, Ana Horiuchi, Carla Delgado, Marina Rego, Thales Marreti, Fred Bertani, Maria Morita, Alex Salto, Belinha, Victor Messias, Marina Sousa, Ana Rabêlo, Maiara Dourado, José Candido, Brunela Succi, Lorena Aragão, Luciana Wilm, Claudia Millás, Manuela Manaia e Luisa Girardi.

Ao colega Henrique Antunes, agradeço pelo auxílio na coleta de material bibliográfico crucial para a realização desta tese. Ao pesquisador Luiz Francisco Nogueira de Freitas, agradeço pela autorização de reprodução nesta tese dos cartogramas participativos das aldeias sateré-mawé de Manaus e entorno. À pesquisadora Larissa Tanganelli, agradeço pela ajuda na elaboração e adaptação dos mapas e croquis que ilustram esta tese.

Ao orientador desta pesquisa, José G. C. Magnani, agradeço pelas valiosas lições e pela dedicação com que me acompanhou ao longo de minha trajetória desde a graduação.

Aos/às colegas do Núcleo de Antropologia Urbana, agradeço pelas incontáveis oportunidades de troca, em especial aos/às colegas que fizeram parte do Grupo de Etnologia Urbana: Yuri Tambucci, Rodrigo Chiquetto, Ana Luísa Sertã, Diana Gómez Mateus, Flávia

Belletati, Marielli Mazzochi, Tiemi Costa, Blanca Yague e Ana Letícia de Fiori. À Ana Letícia, que tanto me ajudou durante o período de campo e de escrita, sou extremamente grato pela parceria, amizade e companhia.

Aos/às pesquisadores/as e professores/as Margarita Chaves (ICANH-Col), Silvana Nascimento (PPGAS-USP/NAU), Ana Claudia Marques (PPGAS-USP/Hybris), Márcio Silva (PPGAS-USP/CESTA), Marta Rosa Amoroso (PPGAS-USP/CESTA), Nashieli Loera (PPGAS-UNICAMP/CERES) e José Aldemir (NEPECAB-UFAM), agradeço pelas valiosas contribuições a esta tese.

Agradeço à Profa. Dra. Marta Rosa Amoroso (PPGAS-USP/CESTA), à Profa. Dra. Nashieli Cecilia Rangel Loera (PPGAS-UNICAMP), à Profa. Dra. Artionka Manuela Goes Capiberibe (PPGAS-USP) e ao Prof. Dr. André Dumans Guedes (PPGS-UFF) por aceitarem fazer parte da banca examinadora da defesa desta tese.

Agradeço aos/às funcionários/as do Departamento de Antropologia da USP, Celso, Edinaldo, Soraya, Ivanete e Kely, por toda a ajuda. Aos funcionários do Laboratório de Imagem e Som em Antropologia da USP, Leonardo e Ricardo, pela dedicação.

Aos funcionários da Coordenação Técnica Local da FUNAI de Parintins-AM e do escritório de Maués-AM: Sérgio Butel, Tomás Batista de Oliveira, Arthur Barbosa de Oliveira, Jeremias Batista e Mair Ferreira da Silva, sou imensamente grato pela receptividade e generosidade.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela concessão da bolsa que possibilitou a realização desta pesquisa (Processo Nº 2012/20939-7).

Agradeço à minha família pelo incentivo, cuidado e pela compreensão de minhas ausências ocasionadas pelas tantas viagens e pelo confinamento nos momentos da escrita. Às minhas mães Alda, Maísa, Angela e Sandra sou grato pelo eterno carinho e pela força, às minhas primas Giselli e Elisa pelas risadas e pela cumplicidade. Ao meu pai, Astor, agradeço pelo apoio e pela paciência.

À minha companheira, Larissa, agradeço pelo exemplo, pela força e pela esperança.

RESUMO

ANDRADE, J. A. A. D. **“Tudo pra onde eu chego tenho minha casa”**: Mobilidade, Parentesco e Territorialidade Sateré-Mawé entre Cidades Amazônicas. 2017. 350 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Esta tese apresenta uma etnografia sobre as formas de habitar o espaço urbano de coletivos de parentes de indígenas sateré-mawé. Para tanto, esta tese tem como foco descritivo e analítico a dinâmica de conformação e manutenção dos locais de habitação dos Sateré-Mawé nas cidades de Manaus-AM, Maués-AM e Parintins-AM. Por meio da descrição dos deslocamentos de coletivos de parentes, no passado e do presente, procurou-se demonstrar as múltiplas dimensões das práticas de mobilidade sateré-mawé em sua relação com a conformação de seus locais de habitação e seus processos de construção e desconstrução do parentesco. Portanto, esta tese tem como objeto a dinâmica de conformação dos circuitos sateré-mawé entre cidades e aldeias na Amazônia, buscando, em suas práticas de mobilidade entre, em e para além de seus espaços de habitação, acessar as concepções nativas sobre territorialidade, pessoa, temporalidade e conhecimento.

Palavras-chave: Sateré-Mawé; circuito; urbano; Manaus; Parintins; Maués.

ABSTRACT

ANDRADE, J. A. A. D. **“Everywhere I arrive I have my own house”**: Sateré-Mawé mobility, kinship and territoriality along Amazon cities. 2017. 350 f. PhD thesis (Social Anthropology) – Faculty of Philosophy, Languages and Literature, and Human Sciences (FFLCH), University of São Paulo, São Paulo, 2018.

This thesis presents an ethnography on the ways of inhabiting the urban space by indigenous collectives of relatives Sateré-Mawé. In order to do so, this thesis has as descriptive and analytical focus the dynamics of conformation and maintenance of the dwelling places of the Sateré-Mawé in the cities of Manaus-AM, Maués-AM and Parintins-AM. Through the description of the displacements of collective groups of relatives, in the past and the present, it demonstrates the multiple dimensions of sateré-mawé mobility practices in their relation with the conformation of their dwelling places and their processes of construction and deconstruction of kinship. Therefore, this thesis has as its object the dynamics of conformation of the Sateré-Mawé circuits between cities and villages in the Amazon, seeking in their practices of mobility – between, in and beyond their dwelling spaces – access to native conceptions about territoriality, personhood, temporality and knowledge.

Key-words: Sateré-Mawé; circuit; urban; Manaus; Parintins; Maués.

Lista de Figuras

Figura 1. Mapa da Área Indígena Andirá-Maraú e sua localização em relação aos municípios próximos e à Manaus. Fonte: Andrade (2012)	20
Figura 2. Mapa de Localização da Terra Indígena Andirá-Maraú. Fonte: Andrade (2012).....	21
Figura 3. Croqui de localização do território de ocupação tradicional Sateré-Mawé em relação à T.I. Andirá-Maraú e entorno. Fonte: Adaptado de Figueroa (1997).	24
Figura 4. Território ancestral dos Sateré-Mawé, segundo sua história oral. Fonte: Lorenz (1992, p. 20).	25
Figura 5. Território tradicional dos Sateré-Mawé, segundo sua história oral e relatos de viajantes do século XVIII. Fonte: Lorenz (1992, p. 21).	25
Figura 6. Croqui de localização das aldeias Sateré-Mawé na T.I. Andirá-Maraú e seu entorno. Adaptado de Figueroa (1997). Fonte: Figueroa (1997), Teixeira (2005) e dados de campo de 2014.	38
Figura 7. Croqui “terreno da Redenção”. Fonte: Comunidade I’apyrehyt. 2002. Técnico Agrimensor Zenildo de Souza Castro (FREITAS, 2014).	76
Figura 8. Croqui de localização Aldeia I’apirehyt, aldeia Waikiru e “setor 3” (Pessoal da Zeila). Fonte: Google e dados de Campo (2017).	77
Figura 9. Croqui de localização do “terreno da Redenção”. Fonte Google e dados de campo (2017)	78
Figura 10. Localização de aldeias e associações sateré-mawé mencionadas. Fonte: Google e dados de campo (2017)	94
Figura 11. Localização da Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (2017). Fonte: Google e dados de campo.	102
Figura 12. Cartograma participativo da aldeia Sahu-Apé. 01/10/2013. Autores: Zelinda Freitas, Zelinda Neta, Joabe Henrique, Ismael da Silva e Midian da Silva. Reproduzido de Freitas (2014, p. 98).	108
Figura 13. Localização da aldeia Sahu-Apé em relação à Vila do Ariaú. Fonte: Google e dados de campo (2017).	109
Figura 14. Cartograma participativo da comunidade Inhaã-bé, 22/11/2013. Autores: Pedro Hamaw, Irá Regiane e Antônio Vieira. Reproduzido de Freitas (2014, p. 110).	119
Figura 15. Cartograma participativo da comunidade Hiwi, 17/10/2013. Autores: Terezinha Ferreira, Moisés Ferreira, Eguiberto Roque, Valda Ferreira e Marli de Souza. Reproduzido de Freitas (2014, p. 129)	135
Figura 16. Três lotes que compreendem o “Imóvel Cuieiras” Tarumã, Gleba 2. Laudo elaborado pelo Perito Federal Agrário Eng. Agr. José Marcelo Venância da Cunha em 2009 como subsídio ao INCRA em resposta a pedido e doação do lote efetuado pela FUNAI. Fonte: INCRA. Reproduzido de Freitas (2014, p. 136), acrescido de informações de localização.	136
Figura 17. Localização aldeias Hiwi, Inhaã-bé e Waikiru 2. Fonte: Google e dados de Campo (2017).	141
Figura 18. Esquema Genealógico. Em verde estão as personagens referidas como “turma dos primos”. Em azul o conjunto das “primas” com as quais se casaram. Em vermelho estão assinalados Wilason André e Alcimar, pivôs do exemplo anteriormente desenvolvido.	146
Figura 19. Área urbana de Maués-AM. Fonte: Prefeitura de Maués, 2014.	185
Figura 20. Área urbana da cidade de Maués. Fonte: Google maps e dados de campo.	189

Figura 21. Croqui do território indígena (em área pontilhada). A pesquisa de Leacock não abrangeu as aldeias da região do rio Marau e Urupadi, por isso no croqui não são mostradas as localizações das aldeias existentes à época. Fonte: Leacock (1958, p. 11).....	212
Figura 22. Mapa de localização das comunidades do município de Maués-AM, em raio de 20 km em relação à sede do Município. Para além dos dados originais foram inseridas as indicações da localização do Igarapé do Atuca e destacadas em vermelho as localizações das Comunidades Bom Futuro e São Francisco. Fonte: Instituto de Terras do Município de Maués (2011).	234
Figura 23. Mapa de localização da aldeia Monte Salém. Fonte Imagens: Landsat/Copernicus, Digital Globe, CNES/Airbus. Fonte: Google e dados de campo (2017).	254
Figura 24. Mapa de Parintins-AM. Fonte: Prefeitura de Parintins; Coordenadoria Municipal de Planejamento (2012).	293
Figura 25. Localização área urbana de Parintins – AM. Fonte: Adaptado de Google (2017).....	294
Figura 26. Representação da conformação dos bairros de Parintins entre a década de 1960 até a década de 2000. Adaptado de mapa organizado por Harard Dinelly em Janeiro de 2013, publicado em Souza (2013). ...	298
Figura 27. Genealogia núcleo Lúcio Ferreira Menezes e Maria Estevan Ferreira de Souza (Teca).....	327
Figura 28. Genealogia núcleo José Ferreira de Souza e Ada da Costa Souza.....	333
Figura 29. Genealogia núcleo João Ferreira de Souza e Ivanilda de Oliveira.	337
Figura 30. Genealogia núcleo Maria Tina Ferreira de Souza e Agripino de Oliveira.	341
Figura 31. Genealogia núcleo Maria Marcina Ferreira de Souza e Cristovão da Silva Pessoa Neves.	346

Sumário

Introdução	14
Apresentação	14
Os Sateré-Mawé: breve caracterização histórica e demográfica	19
A pesquisa: notas teórico-metodológicas	40
A vida ao longo de um circuito.....	49
Descrever narrativas (d)e trajetórias	53
Organização da tese	59
Parte I	62
1. A <i>Terezada</i> e(m) Manaus-AM	64
1.1. “Andar pra cá e pra ali com as minhas filhas”	80
2. “Aí foram se espalhando tudo!”	94
2.1. O <i>peçoal da</i> Zenilda e a AMISM	95
2.2. O <i>peçoal da</i> Zelinda e a aldeia Sahu-Apé	104
2.3. O <i>peçoal da</i> Zeila e a aldeia Inhaã-bé	113
2.4. A “turma dos primos” e a aldeia Mawé/Hiwi.....	124
2.5. Aldeias I’apirehyt, Waikiru e Waikiru 2	136
3. “A gente só conhece alguém de verdade quando vive junto”: Notas sobre <i>sangue, força e jeito</i>	148
3.1. “Todos os filhos que saíram de mim são índios!”: a “luta” e o “sangue”	152
3.2. “É as história da nossa raíz”: de “guerreiros” e “lideranças”	158
Parte II.....	176
Apresentação	178
1. “A história do vovô Marcos é muito longa”: o <i>peçoal do</i> Marcos	193
1.1. “Tuxaua, o senhor não quer morar onde é mais perto da cidade?”	204
1.2. O SPI, “paludismo” e o “tempo do pau-rosa”	210
2. O <i>peçoal do</i> Marcos e a aldeia Monte Salém.....	225
2.1. O encontro das “crias” de Petrolino e Nair.....	230
2.2. O convite aos missionários da JOCUM.....	235
2.3. Ter a casa na cidade e o sítio na aldeia.....	240
2.4. Levantar de novo a comunidade	247
3. “Sair no mundo, contar os fatos”: notas sobre <i>andar e conhecer</i>	255
3.1. “Trazer coisas boas que dá pra se aproveitar com a nossa parente”	258
3.2. “Por onde eu parava eu tinha um pai”	273

Parte III	286
Apresentação	288
1. <i>Parar</i> por Parintins: da “cozinha dos brancos” a “virar alguém na vida”	291
1.1. “Na cidade o vizinho não quer saber se tu tá com fome”	299
1.2. “Na minha casa nós nunca come sozinho!”	310
1.3. “Esse caminho que eu estou aqui é do meu pai”	319
2. “Saímos da aldeia com uma visão: buscar o conhecimento”	325
2.1. A casa de Lúcio e Teca	326
2.2. A casa de José e Ada	332
2.3. A casa de João e Ivanilda	335
2.4. A casa de Maria Tina e Agripino	340
2.5. A casa de Maria Marcina e Cristovão	345
2.6. Das Casas e Comunidades na cidade	347
3. Os filhos do Waraná: notas sobre “jeito indígena” e a “verdadeira liderança”	350
4. A “jornada” do <i>peçoal</i> do França: sobre “lideranças” do passado e do futuro	373
4.1. A “origem dos clãs”, o “tempo da guerra” e as grandes aldeias no “Andirá Velho”	377
4.2. A fundação de Ponta Alegre e a “missão” de Capitão França	388
4.3. Pacificar os brancos, pacificar a cidade: notas sobre a “história do Imperador”	398
Considerações Finais	410
Bibliografia	422
Apêndice A – Genealogia de apoio à leitura da Parte I, a <i>Terezada</i>	433
Apêndice B – Genealogia de apoio à leitura da Parte II, o <i>peçoal</i> do Atuca	434
Apêndice C – Genealogia de apoio à leitura da Parte III, a <i>Françazada</i>	435
Apêndice D – Croqui de Barreirinha-AM	436

Introdução

Esta tese apresenta uma etnografia sobre as formas de habitar o espaço urbano de coletivos de parentes de indígenas Sateré-Mawé. Para tanto, esta tese tem como foco descritivo e analítico a dinâmica de conformação e manutenção dos locais de habitação dos Sateré-Mawé nas cidades de Manaus-AM, Maués-AM e Parintins-AM. Por meio da descrição dos deslocamentos de coletivos de parentes, no passado e do presente, procurou-se demonstrar as múltiplas dimensões das práticas de mobilidade sateré-mawé em sua relação com a conformação de seus locais de habitação e seus processos de construção e desconstrução do parentesco. Portanto, esta tese tem como objeto a dinâmica de conformação dos circuitos sateré-mawé entre cidades e aldeias na Amazônia, buscando, em suas práticas de mobilidade entre, em e para além de seus espaços de habitação, acessar as concepções nativas sobre territorialidade, pessoa, temporalidade e conhecimento.

Apresentação

Parcelas significativas das populações indígenas têm sido registradas em situação de “domicílio urbano”¹ por censos e estudos realizados em países de diferentes continentes e perfis socioeconômicos. Em países como Austrália, Canadá, Chile, Estados Unidos, México, Noruega, Nova Zelândia e Quênia, conforme balanço realizado pela ONU-Habitat (UN-HABITAT, 2011), esta proporção ultrapassa a metade do total da população indígena.

No Brasil, o censo realizado em 2000, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), apontou que cerca de 740.000 pessoas se autodeclararam indígenas. Deste total, 47,8% (correspondente a cerca de 350.000 pessoas) foram contabilizados em “situação de domicílio rural” e, para a surpresa de muitos, 52,2% destes indígenas (correspondente a cerca de 380.000 pessoas) se encontravam em “situação de domicílio urbano”.

Em 2010, o número total de indígenas autodeclarados ultrapassou 817.000, sendo que 38,5% (cerca de 315.000 pessoas) deste universo se encontravam em “situação de domicílio urbano”. Apesar da variação entre os censos de 2000 e 2010, a sua comparação com o levantamento realizado em 1991² demonstra claro aumento tanto do número total de

¹ Categoria usualmente empregada por pesquisas censitárias.

²No censo realizado em 1991 foram contabilizados 294.131 indígenas autodeclarados, sendo que apenas 71.026

indígenas autoidentificados no Brasil, quanto à parcela destes indígenas que, pelos mais diversos motivos e nas mais diversas condições, habitam as áreas urbanas dos municípios brasileiros.

Recentemente ganharam destaque, no contexto brasileiro, situações de Terras Indígenas (T.I.) homologadas pela FUNAI que foram alcançadas pelo crescimento urbano de cidades próximas, como o caso das T.I. Guarani localizadas no município de São Paulo e Porto Alegre.³ Ou então populações indígenas que ampliaram a quantidade de seus locais de habitação para além dos territórios ditos “tradicionais”, reconfigurando, assim, suas já vastas redes de relações, passando a circular, também, por cidades diferentes, como é o caso dos Pankararu no bairro Real Parque em São Paulo⁴, ou de inúmeros povos indígenas espalhados pelos mais diversos bairros da cidade de Manaus.⁵ Isso sem mencionar modelos de assentamento com marcado protagonismo indígena que ainda devem ser compreendidos em toda sua complexidade, como as chamadas “aldeias urbanas” ou “cidades indígenas”.

O caráter de “novidade” do fenômeno da presença indígena em cidades, entretanto, precisa ser questionado. Nas últimas décadas, pesquisas etnográficas com populações ameríndias têm evidenciado a inadequação da caracterização de suas sociedades como entidades fechadas e isoladas, que colocariam aldeias indígenas e cidades em uma relação de antinomia. Para os povos ameríndios, e seus característicos sistemas relacionais abertos⁶, os trânsitos entre cidades e aldeias são centrais, tão centrais quanto os complexos modos de controlar as formas de alteridade que tais trânsitos sujeitam à aproximação, seja ela desejada ou indesejada (CESARINO, 2008). Os levantamentos censitários não dispõem de ferramentas para refletir sobre a complexidade dos modos indígenas de engajamento com as formas de alteridade que encontram nas cidades e que, evidentemente, não esgotam a variedade de Outros que coabitam nos vastos mundos indígenas.

As variáveis formas de controle destas relações reverberam no leque de escolhas das condições de habitação da cidade por parte dos indígenas. Tais escolhas transparecem nos modos de condução de sua vida e nas táticas de ocupação do espaço urbano. Como será apresentado ao longo da tese, estas táticas se baseiam em suas visões de futuro, no modo como constantemente recriam e mantêm as condições de possibilidade para a continuidade de

se encontravam em “situação de domicílio urbana”.

³ CPI (2013).

⁴ Athias e Lima (2010); Nakashima e Albuquerque (2011).

⁵ Almeida e Santos (2009); e Bernal (2009).

⁶ Cf., por exemplo, Albert e Ramos (2002); Cesarino (2008); Gallois (2005); e Viveiros de Castro e Sztutman (2007).

sua existência, o que se poderia chamar de sua reprodução social, e a manutenção de uma “boa vida”. As situações de opressão, preconceito e vulnerabilidade que enfrentam muitos indígenas nas cidades ocorrem de muitas formas, mas esta condição não pode ser confundida e julgada como inabilidade ou incapacidade de atuarem criativamente em relação aos desafios que encontram no espaço urbano. A compreensão das relações entre povos indígenas e as cidades, portanto, necessita passar por um deslocamento descritivo que desestabilize a própria dicotomia composta pelos termos, dicotomia que privilegia regimes de historicidade alheios à perspectiva indígena.⁷

Uma das formas de repensar esta dicotomia é atentar para as extensas redes que constituem as paisagens ameríndias, no passado e no presente⁸, que de forma alguma se restringem a “circuitos rígidos, seja etnicamente encerrados, seja exclusivos a determinados percursos e territórios” (GALLOIS, 2005, p. 13).

Tratando das complexidades das redes de relações entre “índios” e “não-índios”, Gallois (2005) afirma.

As relações tecidas por cada grupo [indígena] com múltiplos agentes não indígenas não poderiam ser tratadas como “exteriores” à rede mais ampla de relações entre esses grupos, uma vez que suas condições de vida, suas formas de organização e suas representações de si encontravam-se todas conectadas à “exterioridade”, fossem elas constituídas a partir das alteridades dos “brancos”, dos inimigos, dos espíritos etc. (GALLOIS, 2005, p. 8-9)

Esta inflexão afasta o uso de termos como “adaptação” ou “fricção” – termos que tensionam as polarizações anteriormente destacadas – para qualificar as múltiplas condições de relação dos povos indígenas com a alteridade. O enfoque em circuitos indígenas, na sua permanente dinâmica de construção e desconstrução que coloca em perspectiva o seu “interior” e o “exterior”, permite escapar à ilusão do isolamento e fechamento geralmente associada à imagem do índio genérico.

Tal perspectiva analítica é defendida na supracitada publicação referente aos resultados do esforço coletivo de pesquisa em torno do eixo temático intitulado “Redes de Relações nas Guianas”. Esta defesa se insere criticamente em debate com investigações sobre os grupos indígenas na região das Guianas e suas caracterizações precedentes.⁹ Para além do

⁷ Quanto aos “regimes de historicidade” é necessário, inclusive, estar atento às dimensões de uma diacronia mítica na qual próprio o surgimento dos brancos e de suas coisas e feitos são prefigurados.

⁸ Para exemplos sobre a extensão de circuitos indígenas que atravessam o passado e a contemporaneidade ver, por exemplo, Fausto (2005), Alexiades (2009) e Heckenberger (2013).

⁹ Mais especificamente em relação a “essa visão corrente das formas sociais e das economias guianenses reduzidas à pequena escala pela falta [...] no contraste com outros conjuntos regionais, redundando numa caracterização de sua vida social como retraída, fechada e xenófoba” (GALLOIS, 2005, p. 11-12).

debate dos especialistas sobre o tema, são dignos de nota os avanços analíticos por meio da ênfase na descrição etnográfica de fragmentos de redes multilocalizadas.

Tal perspectiva, valiosa para a investigação dos nexos regionais guianenses, certamente também se afina muito bem à descrição dos emaranhados de trajetos, povos e coletivos das redes de relação características dos mundos ameríndios, como enfatiza Cesarino (2008). Trata-se, afinal de contas, de uma avaliação do olhar do pesquisador, e de quais modos de socialidade podem se tornar visíveis por meio de um ajuste de foco na mirada etnográfica.

Magnani é um dos muitos que visitaram esta questão. Particularmente preocupado com a compreensão de dinâmicas de sociabilidade em metrópoles, tendo a cidade de São Paulo (com seus mais de 18 milhões de habitantes) como foco de experimentação etnográfica, problematiza recortes analíticos que “encara[m] o objeto de estudo [...] como uma unidade fechada e autocentrada” (MAGNANI e TORRES, 2000, p. 47).

O pesquisador, frente à magnitude que se apresenta a ele pela escala dos grandes ambientes citadinos, necessita estabelecer recortes analíticos. Sua proposta é a de que o ajuste do foco da análise deve não perder de vista a série de processos macroestruturais que envolvem a dinâmica das grandes metrópoles, mas privilegie a observação dos habitantes da cidade no ato de habitá-la (MAGNANI, 2002 e 2014). Para tanto, desenvolve uma série de categorias analíticas que procuram se situar “simultaneamente [enquanto] princípio de *sentido* para aqueles que [...] habitam e princípio de *inteligibilidade* para quem [...] observa” (AUGÉ, 1994, p. 51 apud MAGNANI, 2014, p. 10, grifos do autor). Cita-se.

De forma que, ao realizar uma etnografia bem localizada, neste ou aquele campo em algum bairro, escapa-se do perigo da fragmentação ou do estudo de caso isolado – é a “tentação da aldeia”¹⁰ – pois esses pontos fazem parte de um conjunto mais amplo, no qual é possível o estabelecimento de relações em outro nível, com outros parceiros [...], que vão além das fronteiras restritas de cada recorte. E, por outro lado, evita-se cair em outra tentação: tomar a cidade como algo já dado e como unidade explicativa. (MAGNANI, 2014, p. 3)

Vê-se, portanto, que a “tentação da aldeia”¹¹ – ou um olhar excessivamente

¹⁰ Para esclarecimento da escolha da expressão: “‘Aldeia’ e ‘cidade’, aqui, estão tomadas no mesmo sentido e guardam entre si a mesma relação que ‘comunidade-sociedade’; trata-se de formas padrão que podem ser consideradas como a contrapartida desse binômio, quando traduzido em termos de implantação e agenciamento espacial. Assim, para além da multiplicidade das formas concretas e históricas que assumiram, podem ser consideradas como termos que tiram seu sentido não de características imanentes, mas do jogo de contrastes que estabelecem” (MAGNANI e TORRES, 2000, p. 47-48).

¹¹ Em aula inaugural, proferida aos alunos ingressantes do curso de graduação em ciências sociais da USP, o autor qualifica mais longamente o que entende por “tentação da aldeia”: “Ao tomar como objeto do seu estudo as sociedades chamadas complexas, a antropologia urbana não deixa de ser antropologia, de forma que deve

microlocalizado, como qualifica Gallois (2005) – é limitante das potencialidades de descrição etnográfica, seja ela conduzida “na aldeia” ou “na cidade”. Em outras palavras, não se trata de regressar a uma discussão entre simplicidade e complexidade, ou então de limitar o tamanho dos mundos daqueles de nossos interlocutores que costumamos encontrar em uma aldeia, ou então em uma esquina no centro da cidade, assim como aqueles que encontramos em ambos os lugares.

Dentre a “família de categorias” de análise proposta por Magnani, boas para se escapar às tentações, destaca-se o *circuito*. Trata-se, acredito, de uma ferramenta que possibilita descrever os modos de constituição de territorialidades, os regimes de temporalidade e as práticas de socialidade que compõem mundos vividos, abrangendo, particularmente, a característica de multilocalidade dos estilos de habitação ameríndios. É preciso não desprezar aspectos essenciais que destacam as dinâmicas de conformação de circuitos indígenas como emaranhados relacionais multicêntricos, sobrepostos e articulados. Emaranhados em que se movem constantemente o lugar da diferença, da heterogeneidade, da alteridade. Estas características são o alvo da descrição etnográfica aqui apresentada sobre os modos de habitar o espaço urbano de coletivos de parentes sateré-mawé, na qual se procura atentar às implicações de suas concepções acerca do “ser índio” e, no que diz respeito ao enlace da cidade, como suas concepções de sua própria indianidade são relacionadas com o modo como se colocam no espaço urbano.

Partindo desses pressupostos, a pesquisa aqui apresentada pretende contribuir para o aprofundamento da reflexão a respeito da presença indígena nas cidades amazônicas brasileiras. Tal contribuição é feita a partir da experiência do povo Sateré-Mawé, mais especificamente, nas formas de habitação do espaço urbano que assumem ao perseguirem as condições de possibilidade para a continuidade de sua existência e a manutenção daquilo que entendem como *viver bem*.¹² Portanto, a pesquisa aqui apresentada busca explorar, sobretudo, as formas como o ambiente citadino é experienciado pelos Sateré-Mawé, enquanto parte de seu mundo vivido, e como a sua presença nas cidades pode ser entendida a partir dos modelos de relacionalidade, regimes de historicidade e modos de conhecimento próprios.

encarar um desafio: manter-se fiel ao patrimônio teórico e metodológico da disciplina, ao mesmo tempo em que é obrigada a trabalhar com outro tipo de recorte. E aqui está o problema, que é o de tentar reproduzir, principalmente no cenário das grandes metrópoles, aquelas condições tidas como clássicas na pesquisa antropológica: a dimensão da aldeia, da comunidade, do pequeno grupo. Cabe notar que, se tais condições já não se aplicam nem mesmo nas próprias pesquisas da etnologia indígena, continuam presentes, no imaginário, como as características ideais da abordagem etnográfica” (MAGNANI, 2003).

¹² Inspiro-me, para esta discussão, em Gow (1997, p. 56) e Lasmar (2005, p. 132).

Os Sateré-Mawé: breve caracterização histórica e demográfica

Em meados dos anos 1980, os Sateré-Mawé conquistaram a homologação de sua Terra Indígena na região conhecida como Baixo Amazonas, cujo nome – Andirá-Marau – referencia os dois principais rios à beira dos quais se localizam a maior parte de suas aldeias. A T.I. Andirá-Marau foi legalmente reconhecida no ano de 1979, tendo sido delimitada no ano de 1982, porém finalmente homologada e fisicamente demarcada apenas em 1986. Sua área total compreende 788.528 hectares situados nas terras de jurisdição de cinco municípios: Maués, Barreirinha e Parintins (no estado do Amazonas); Aveiro e Itaituba (no estado do Pará). Segundo informações do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM) do ano de 2014, a população da T.I. Andirá-Marau seria de 13.350 indivíduos, espalhados em mais de 100 aldeias e centenas de “sítios” localizados às margens dos rios Andirá e seus afluentes, Uaicurapá, Urupadi, Marau, Manjuru e Miriti.¹³

Atualmente, um considerável contingente de indígenas sateré-mawé habitam também diversas cidades circunvizinhas à T.I, tais como Parintins-AM, Barreirinha-AM, Maués-AM e Nova Olinda do Norte-AM, bem como a capital do estado do Amazonas, Manaus-AM. Em levantamento censitário, realizado nos anos de 2002 e 2003, que abrangeu as mencionadas cidades, do total de 8.500 Sateré-Mawé contabilizados, cerca de 12% da população residia em áreas consideradas urbanas, como, por exemplo, na cidade de Parintins, onde à época fora contabilizada uma população de 512 Sateré-Mawé “residentes”; em Maués, de 200; em Barreirinha, de 276; e em Nova Olinda do Norte, de 10. O referido levantamento censitário também realizou uma estimativa da população Sateré-Mawé residente na cidade de Manaus, aferindo que, entre 2002 e 2003, ultrapassaria o número de 600 indivíduos (TEIXEIRA, 2005).

¹³ Desde a década de 1980, um grupo familiar sateré-mawé se estabeleceu às margens do rio Mari-Mari, na T.I. Koatá-Laranjal do povo Munduruku, iniciando a aldeia Vila Batista 2 que, em 2005, contava com mais de 120 habitantes (Cf. informações de <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/satere-mawe/962>>, acessado em outubro de 2017).

Mapa de localização Terra Indígena Andirá-Marau

Legenda

- Limites Municipais
- Limite Estadual
- Terra indígena Andirá-Marau
- ★ Capital
- Cidade
- Rios principais

1:3.250.000
Escala Numérica

Localização

Fonte:
CSR-IBAMA
FUNAI

Figura 1. Mapa da Área Indígena Andirá-Maraú e sua localização em relação aos municípios próximos e à Manaus. Fonte: Andrade (2012).

Terra Indígena Andirá-Maraú

Legenda

- Limites Municipais
- Terra indígena Andirá-Maraú
- Rios principais
- ★ Capital
- Cidade

1:1.150.000
Escala Numérica

Localização

Fonte:
CSR-IBAMA
FUNAI

Figura 2. Mapa de Localização da Terra Indígena Andirá-Maraú. Fonte: Andrade (2012).

Os Sateré-Mawé atuais são descendentes da população indígena que habitava a densamente povoada região de interflúvio entre os rios Tapajós e Madeira, espalhados em um território delimitado ao norte pelo conjunto de ilhas fluviais da margem sul do rio Amazonas neste interflúvio, chamada de ilha de Tupinambarana, e ao sul pelas cabeceiras dos rios formadores da bacia do rio Maués e o curso alto do rio Tapajós em sua margem esquerda. Este vasto território de habitação ancestral é reconhecido pelos Sateré-Mawé atuais e referendado por investigações como as de Nimuendajú ([1948] 1963), Pereira ([1956] 2003), Leacock (1958 e 1973), Menéndez (1981 e 1992), Figueroa (1997), Lorenz (1992) e Mano (1996), com base em relatos de cronistas, exploradores, missionários e naturalistas produzidos ao longo da expansão da ocupação não indígena nesse território, nos séculos XVI, XVII e XVIII. Desta forma, a atual delimitação da T.I. Andirá-Marau corresponde, de certo, apenas a uma diminuta parte do território tradicionalmente habitado pela população indígena que veio a se tornar conhecida como Sateré-Mawé na segunda metade do século XX. Seu atual território corresponde aos seus locais de habitação estabelecidos por sua população, mais ou menos estabilizados ao longo do século XIX, após séculos de interações entre diferentes coletivos indígenas pressionados, desde o século XVI, pela expansão de frentes de colonização das coroas ibéricas, passando pelo período imperial e republicano.

Sem a intenção de passar em revista aqui a complexa história da porção norte do interflúvio do rio Madeira e Tapajós, destaco apenas alguns pontos principais, ressaltados pela bibliografia supracitada, no que diz respeito à dinâmica das interrelações entre coletivos indígenas e entre indígenas e brancos na região ao longo dos séculos. O primeiro ponto que destaco, levantado pelos autores mencionados, é a caracterização da área do interflúvio Madeira-Tapajós como um território densamente povoado por uma diversidade de coletivos indígenas heterogêneos que “encontravam-se envolvidas, mesmo antes da chegada do branco, numa rede de relações em que comércio, alianças, situações de dominação-subordinação, guerra e expansão territorial” (MENÉNDEZ, 1981, p. 130-131).

Os relatos deixados por viajantes e missionários jesuítas que adentraram a porção norte da mencionada área no século XVII¹⁴, visitando as missões fundadas ao longo da segunda metade desse século na foz dos rios Tapajós e dos afluentes da porção média do rio Amazonas próximos às ilhas de Tupinambaranas (como o rio Abacaxis, rio Maués, rio Andirá

¹⁴ Sendo as principais fontes as crônicas de Cristobal de Acuña ([1637] 1941) e Maurício Heriarte ([1662] 1975) Betendorf ([1669] 1910) e Fritz ([1691] 1918).

e rio Mamuru), mencionam a presença de indígenas Tupinambá no território destas ilhas¹⁵, e indicam que sua área de influência regional deveria abranger “uma faixa de aproximadamente 100 km de largura que se estendia desde a região leste dos rios Abacaxis até as proximidades do rio Tupinambaranas ou [atualmente] Mamuru” (MENÉNDEZ, 1981, p. 49). Por outro lado, a população do setor norte da área do interflúvio Madeira-Tapajós, também estaria sobre a influência da área de expansão dos Tapajós¹⁶, situados majoritariamente ao longo de toda a extensão da margem direita do rio homônimo.

[...] no momento inicial do contato como branco, o território ao sul do Amazonas e entre os rios Madeira e Tapajós, encontrava-se sob o domínio dos Tapajós e Tupinambá. A expansão destes em direção ao interior do território deve ter produzido um intenso movimento e consequente contato entre os grupos que o habitavam. Em fins do século XVII, o rápido declínio dos Tapajós e Tupinambá abriram novos espaços para aqueles grupos que haviam sido submetidos ou que embrenharam no interior da mata durante o período de domínio daquelas duas etnias. As novas localizações favorecem o contato como branco e é a estes novos grupos que se refere a maior parte das informações do século XVIII. (MENÉNDEZ, 1981 p. 49)

Menéndez (1981 e 1992), Mano (1996) e Figueroa (1997) apontam que as populações indígenas da região, portanto, passaram por um processo de “tupinização” pela forte influência imposta pela presença Tupinambá na região. Todavia, frente à presença não indígena, que se fazia sentida com cada vez mais força ao longo do século XVII, os Tupinambá – assim com os Tapajós – teriam sofrido um rápido processo de depopulação “causada pelas hostilidades e epidemias introduzidas” (MENÉNDEZ, 1981, p. 98), fazendo que, já no início do século XVIII, as fontes documentais não mais mencionassem sua presença regional. Surgem nas fontes documentais, entretanto, a menção a inúmeros “etnônimos” referentes a populações que ocupavam a antiga área de influência Tupinambá.

¹⁵ Cf. Mano (1996, p. 31): “O movimento migratório que levou esses Tupinambá a adentrarem no território Madeira-Tapajós parece ter sido de origem litorânea. Nos dizeres de Acuña e Heriarte esses indígenas, exímios canoieiros, eram oriundos de Pernambuco, onde possuíam 84 aldeias, as quais abandonaram devido aos maus tratos dos portugueses e, penetrando na Amazônia, subiram o Madeira até a Bolívia e depois, descendo-o em viagem de volta, vieram se instalar na ilha de Tupinambarana, no curso médio do rio Amazonas. Uma vez instalados, logo os Tupinambá impuseram seu domínio sobre os índios naturais, utilizando-se para este fim não somente da guerra como também do parentesco, e, assim como seus contemporâneos Tapajós, os Tupinambá eram também considerados superiores pelos povos vizinhos, dos quais se serviam como seus vassalos que lhes pagavam tributos”.

¹⁶ A área de influência dos Tapajós estaria situada majoritariamente na margem esquerda do curso baixo do rio homônimo. Menéndez (1992, p. 281), baseando-se em registros arqueológicos analisados por Nimuendajú ([1948] 1963) e Meggers (1997), afirma que “o raio de influência dos Tapajós na margem esquerda do rio homônimo estendia-se a uma área de aproximadamente 180 km² [...]”.

As principais fontes documentais da segunda metade do século XVII e primeira metade do século XVIII sobre a região são relatos de missionários jesuítas, dado que os inacianos foram os principais protagonistas na exploração não indígena da região, ao adentrarem o território interiorano do interflúvio Madeira-Tapajós para o reconhecimento do território e fundação de missões.¹⁷ Cf. Menéndez (1981):

A área Madeira-Tapajós foi inicialmente entregue à catequese jesuítica, obedecendo esta à conhecida estratégia de aumentar a população de catecúmenos nas missões fundadas (“aldeamentos”) com índios “descidos” de aldeias originais rio acima. A catequese provocou, assim, grande movimentação nas populações indígenas, não só pelos descimentos, concentrando num mesmo aldeamento indivíduos oriundos de grupos diversos, mas também porque muitos indígenas, abandonando as missões, se reagrupavam em locais diferentes das aldeias de origem. Não é fácil acompanhar esses deslocamentos, uma vez que muitas missões eram elas mesmas transferidas pelos jesuítas, além de figurarem nos mapas da companhia [de Jesus] às vezes com nomes diversos. (MENÉNDEZ, 1981, p. 289)

Conforme demonstra Mano (1996, p. 68) a carta do padre Bartolomeu Rodrigues, datada de 1714, registrou para a região, onde atualmente se localiza a T.I. Andirá-Marau e suas imediações, a presença de 44 “etnônimos”¹⁸ diferentes, sendo 19 deles nas imediações do rio dos “Magues” (atual rio Maués) e os 25 restantes espalhados pelos rios Guarinamá (não identificado), Guamuru (não identificado), Andirá e Maricoã/Acuriató (atual Mamuru, sendo o rio Maricoã um de seus afluentes). Os registros das fontes mencionam à época (final do século XVII) a existência de seis “aldeamentos” localizados na porção sul das ilhas de Tupinambaranas, sendo duas delas (a dos “Maguases” e dos “Andirazes”) próximas à foz dos atuais rios Andirá e Maués, e a outra localizada próxima à foz do rio Mamuru (a missão dos Tupinambaranas).

Com a intrusão dos não indígenas no território noroeste do interflúvio Madeira e Tapajós, sentida de forma cada vez mais contundente e permanente ao longo do século XVII,

¹⁷ Certamente os jesuítas não foram os únicos brancos a navegarem por aquele território à época, dada a fundação de Belém na foz do rio Amazonas, a navegação pelo rio Madeira, Tapajós e outros em seu interflúvio passara a ser realizada por comerciantes em busca das chamadas “drogas do sertão” a serem escambiadas com as populações locais ou, ainda, pelas expedições de “resgate” para a escravização de indígenas. Segundo Mano (1996), “com base nas informações recolhidas [nas fontes seiscentistas e setecentistas], é fácil portanto supor uma intensa atuação missionária na região Madeira-Tapajós, que levou os jesuítas a fundarem várias missões no território reconhecido historicamente como Maué. [...] num período de quase um século (de 1669 a 1757 quando ocorre a expulsão dos jesuítas pelo governo pombalino) os missionários da Companhia de Jesus desenvolveram uma ativa ação catequizadora forçando o descimento de um grande número de indígenas para as aldeias recém-criadas. [...] Desde o início de sua atuação na região Madeira e Tapajós, os missionários foram protagonistas de deslocamentos de indígenas destinados a servirem como mão de obra para os próprios religiosos ou leigos, em Belém do Pará” (MANO, 1996, p. 71-72).

¹⁸ Tratados pelas fontes seiscentistas e setecentistas como “nações”, “hordas”, “malocas”, “grupos”, “aldeias”, entre outras designações.

as reações das populações indígenas locais não foram unívocas, variando desde ações conflitivas de oposição e fuga à presença alienígena até a aproximação e o engajamento em relações comerciais e aos “descimentos”. Certamente, tais modos de engajamento variados também variavam ao longo do tempo, com a irrupção de conflitos entre indígenas e brancos ou fugas das missões. Todavia, a região noroeste da área Madeira-Tapajós sofrera intensa ação missionária durante a segunda metade do século XVII e primeira metade do século XVIII, o que teria provocado o desenvolvimento de relações num plano mais ou menos pacífico entre indígenas e brancos durante da presença dos jesuítas na região, ao que tudo indica, restando ações mais intemperadas de leigos da frente de ocupação.¹⁹

A enorme lista de “etnônimos”, que as fontes mencionavam como presentes na região noroeste da área Madeira-Tapajós, passa, ao longo do século XVIII, a se estabilizar pela preponderância das menções à presença Mawé e Munduruku. Figueroa (1997), Mano (1996) – entre outros – desenvolvem a hipótese de que o coletivo indígena conhecido como Mawé (atualmente Sateré-Mawé) teria sido formado a partir da estabilização territorial e organização em torno de normas e instituições comuns entre os diversos “grupos” mencionados pelas fontes sobre os séculos anteriores.²⁰ Segundo Menéndez (1992),

Na análise da área nesse período devem ser levadas em conta tanto a presença Mawé cada vez mais marcante desde fins do século XVII no território compreendido entre o rio homônimo e o Tapajós, como a expansão Munduruku que, desde 1770, vinha se efetuando por toda a região. Esses dois fatos determinam o quadro da situação desse setor da área em meados do século XIX, dado o grande número de assentamentos desses dois grupos aí registrados. (MENÉNDEZ, 1992. p. 286)

O século XVIII também é marcado pela expulsão dos missionários jesuítas do território como parte das ações do governo português para retomado do controle econômico e político do território antes nas mãos dos inácianos.²¹ A expulsão dos missionários, apontam os

¹⁹ Cf. Menéndez (1981, p. 131): “[...] as relações dos indígenas com o leigo integrante da frente de ocupação desenvolvem-se num plano mais ou menos pacífico, em que os atritos são esparsos ou temperados pela mediação dos missionários”.

²⁰ Cf. Mano (1996, p. 40-41): “A partir do século XIX, o enorme número de ‘etnônimos’ que constava nos registros dos séculos anteriores cede lugar às referências aos Mawé, Munduruku, Kawahiwa e Mura-Pirahã como as poucas unidades tribais presentes ao norte da área Madeira-Tapajós. [...] surgem agora nomes de aldeias ou hordas associadas a essas macro-etnias. [...] Ilustra particularmente bem esse quadro as referências de Spix e Martius (1820) agora mais claramente descrevendo os Mawé como constituídos de muitas ‘hordas’ que falam a mesma língua e fazem suas expedições de guerra em comum, das quais eles citam 12 em Língua-Geral; ou ainda as de Barbosa Rodrigues (1875) que cita 51 ‘malocas’ ou ‘aldeias’ Mawé espalhadas ao longo da região entre os rios Andirá e Tapajós. [...] [O que permite inferir que] alguns dos ‘etnônimos’ presentes nos relatos dos primeiros cronistas podem ser tratados como grupos – talvez até mesmo diferentes entre si – que se aglutinaram como unidade étnica – reconhecível por todos – por meio de uma estrutura de clãs exogâmicos. Desse modo, pode-se dizer que os Mawé históricos devem ter emergido, como ‘tribo’, da união de grupos territorialmente localizados”.

²¹ As ações do governo português tinham em vista as alterações das fronteiras estabelecidas pelo Tratado de

autores supracitados, significou uma sensível transformação nas relações entre indígenas e brancos na região em foco, alvo da política pombalina²², que levava à deflagração de conflitos entre as populações nativas e o poder secular que deram continuidade à prática de “descimentos” para os antigos aldeamentos (então regidas pelas “Diretorias de Índios”), elevados paulatinamente à categoria de vilas. Este é o caso, por exemplo, do local onde se encontrava a antiga missão de Tupinambaranas²³, em cujas proximidades fora fundada, em 1796, o assentamento militar que daria origem à atual cidade de Parintins. Este local, em 1803, fora denominado Missão Vila Nova da Rainha²⁴ e, em 1848, Vila Nova da Rainha (tornando-se o município de Parintins apenas em 1880). A atual cidade de Maués, por sua vez, fora fundada por militares portugueses em 1798 com o nome de Luséa (Luzéa ou Luzeia) ao lado da missão dos “Mahué”, passando a ser denominada, em 1865, como Vila da Conceição e, posteriormente, em 1895, Maués.

Na segunda metade do século XVIII, além da forte presença Mawé nas mencionadas missões e em seus arredores, a bibliografia assinala que a população indígena da região mantinha um intenso comércio de drogas e, principalmente, guaraná com o branco. Não obstante, após a expulsão dos inacianos, os conflitos entre indígenas e a frente de ocupação parecem ter trazido maior instabilidade às relações de comércio mantidas na região, assim como à presença indígena nestas missões.²⁵ Sobre o final do século XVIII, também é mencionada a retomada da ação missionária entre os Mawé, em menor proporção e importância, por carmelitas, franciscanos e capuchinhos.

O século XIX é marcado pela intensificação de conflitos entre a população indígena e

Madrid de 1750, entre o reino de Portugal e Espanha, alterando as fronteiras estabelecidas pelo Tratado de Tordesilhas entre o reino de Portugal e a Coroa de Castela, em 1494.

²² No que diz respeito à ação governamental na área Madeira-Tapajós, Menéndez (1981) sumariza: “Pode-se concluir que a ação do governo, desde o início [da ocupação colonial], se desenrolou em dois níveis. Um, destinado a garantir a posse do território pelo português nos conflitos de limites com Espanha. O outro visava oferecer condições seguras para a ocupação da área pelo colono. Neste aspecto, atuou diretamente sobre as populações indígenas. Inicialmente, por meio da legislação que regularizava as entradas e descimentos, embora se recorresse à força como no caso dos Tora, Mura e Munduruku, e, mais tarde, dos Parintintins: em seguida, tratando de continuar o trabalho dos jesuítas. Neste sentido, o interesse estava centrado na incorporação do índio à comunidade nacional como elemento de trabalho, numa região onde era escassa a mão de obra branca” (MENÉNDEZ, 1981, p. 31).

²³ Cf. Mano (1996), devido às epidemias a missão de Tupinambaranas havia sido deslocada da foz do rio Mamuru, em 1737, para a missão Santo Inácio na região do rio Tapajós.

²⁴ Cf. Figueroa (1997), tal localidade desenvolvera e ganhara maior proeminência regional devido à instalação de uma missão capuchinha, cujo nome é Missão Nossa Senhora do Carmo de Tupinabarana.

²⁵ Cf. Menéndez (1981, p. 132): “Para 1763, são assinalados atritos entre [os Mawé] e o branco (SÃO JOSÉ, [1762-1763] 1847), em 1769 é proibido pelo governo do Pará todo comércio com os Mawé. Essa proibição é causada pela morte a mãos dos índios de vários brancos [responsáveis pelo comércio]”. Figueroa (1997) dá especial atenção às reações organizadas pelos Mawé às autoridades leigas, promovendo ataques às missões e insuflando atos de rebeldia às condições de vida dos indígenas submetidos ao autoritarismo das Diretorias de Índios.

branca, que levaram, ao que tudo indica, à retração de parte da população Mawé à região das cabeceiras dos rios Marau, Andirá, Mamuru e seus afluentes, região que atualmente se encontra ao sul e à leste da área demarcada da T.I. Andirá-Marau, na proximidade da margem esquerda do rio Tapajós em seu curso médio. Os conflitos ocorridos na região ganharam especial proporção pela utilização de tropas mercenárias de parcelas da população Munduruku, insuflando inimizades entre segmentos destes e dos Mawé. No final da década de 1830, a região se torna palco de conflitos da chamada Guerra da Cabanagem, deflagrando uma complexa correlação de alianças e enfrentamentos entre parcelas da população indígena e não indígena.

Figuroa (1997), autora que oferece uma análise mais contemporânea de fôlego sobre o envolvimento dos Sateré-Mawé nos conflitos da chamada guerra da Cabanagem (1835-1840), destaca a complexidade dos alinhamentos guerreiros nos quais os Mawé estavam envolvidos após o deslocamento de contingentes rebeldes para seu território, muitos destes vindos de um assentamento tomado por tropas legalistas, na porção margem direita do rio Amazonas em seu curso médio, próximo à foz do rio Tapajós. Em toda a região noroeste do interflúvio Madeira-Tapajós ocorreram embates entre tropas rebeldes e legalistas, contando com o envolvimento da população indígena – particularmente Mawé – de ambos os lados. As alianças da população Mawé, argumenta Figuroa (1997), assumiram teor contingencial e oscilante refletindo a própria heterogenidade que os caracterizava.²⁶ Segundo Menéndez (1992):

Houve, sem dúvida, uma participação considerável dos índios na Cabanagem. É preciso, no entanto, entender que não se trata de adesão de comunidades indígenas, de forma coesa. Como já referido, no século [XVIII], com a expulsão dos jesuítas,

²⁶ Cf. Figuroa (1997): “O contexto político da época era muito complexo para pensar que os líderes indígenas tinham uma visão suficientemente clara que lhes permitiria aderir sem ambiguidades à Cabanagem [...]. De acordo com a Amazonas (1984), os conflitos à época eram inumeráveis [...]: aqueles entre classes dominantes e subalternas (portugueses e neo-brasileiros escravagistas contra índios e caboclos) se sobrepõem a conflitos no seio da classe dominante, aqueles das elites independentistas do Amazonas contra as elites do Pará, ou aqueles entre as autoridades civis contra os Judiciários que, entre outras competências, exigiam o controle das forças armadas (da polícia). Mais plausível é que os líderes indígenas, através da atitude ativa que continua hoje, encontraram-se em lutas contra seus opressores mais próximos misturados com situações que estavam fora de seu controle. Esta implicação nos combates talvez tenham sido fruto de sua própria iniciativa, ou então de sua condução por correntes que diferiam de acordo com as conjunções e lugares. [...] A diversidade das reações dos índios neste conflito deve ser analisada à luz de vários elementos: a importância demográfica e geográfica, bem como a diversidade social escondida sob o etnônimo Mawé [...]; a composição mista (de origem europeia, indiana e africana) dos fugitivos Cabanos que se refugiaram nas terras dos índios; laços culturais e motivações comuns que aproximaram Índios e Cabanos. [...] É provável [...] que houve conexões independentes de alguns líderes indígenas com setores da população insurgente, enquanto outros estavam mais próximos das autoridades oficiais. [...] Quer se tratasse de uma aliança política, de uma convergência espontânea ou de ações paralelas de índios e fugitivos, essa situação sinérgica teve como efeito reforçar o impacto da mobilização indígena, que era anterior à Cabanagem [...]” (FIGUEROA, 1997, p. 114-115, tradução nossa).

os diretórios de índios, instituídos por Pombal, sujeitavam os índios a um trabalho oficialmente remunerado, mas na prática nada diferente da escravidão. Apesar de todas as medidas para evitar índios arredios, “vagabundos”, muitos se dispersavam: são portanto índios já destribalizados, “descidos” ou descendentes de “descidos”, cujas aldeias originais em parte já não mais existiam. É parte dessa população “tapuia”, internada em pequenos grupos com os seus tuxauas, que se junta aos cabanos. Já os índios responsáveis pelas roças que se havia conseguido fixar nas povoações estavam muito mais sujeitos às influências das autoridades religiosas ou leigas das vilas, e tiveram atitudes contraditórias em relação aos revoltosos, muitos deles chegando mesmo a lutar contra os cabanos. [...] É nessa fase final da revolta que a “Mundurukânia” foi o espaço principal da Cabanagem, com a participação de Mawé, Munduruku e remanescentes Mura, chacinados em 1838, na região do rio Autaz. A rendição final dos cabanos se deu em Luséa, em 1840. (MENÉNDEZ, 1992, p. 292)

Ainda no século XIX, na região noroeste do interflúvio Madeira-Tapajós, dá-se uma retomada das tarefas missionárias, ocorrendo, de forma mais proeminente após a rendição dos rebelados em Luséa (atual cidade de Maués), a formação de novas missões com indígenas aldeados no baixo rio Andirá e nas proximidades da margem esquerda do rio Tapajós em seu curso médio. Menéndez (1981) destaca a presença da ação de capuchinhos nesta porção do rio Tapajós, por volta de 1848, em vários aldeamentos formados majoritariamente por indígenas Mawé e Munduruku. Após o término dos conflitos da Cabanagem, com a ampliação da navegação pelo rio Tapajós, começam a emergir inúmeros povoados em suas margens com acentuada presença indígena, sendo um deles a atual cidade de Itaituba – fundada em 1823, contando com cerca de 400 Mawé residentes em 1828, segundo Uggé (1991, p. 24), que “logo abaixo das primeiras cachoeiras, era o ponto de encontro de todos aqueles que subiam ou desciam o rio” (MENÉNDEZ, 1981, p. 25).

Já no baixo rio Andirá, próximo ao Paraná do Ramos, fora retomada, em 1848, a missão do Andirá (a qual ficara abandonada após a expulsão dos jesuítas) pelo capuchinho Pietro di Ceriana. Segundo Nimuendajú ([1948] 1963), esta missão contaria com 507 Mawé em 1849, 570 em 1851 e 665 em 1852, para além de “um bom número de ‘civilizados’” (UGG, 1991, p. 25).²⁷ Segundo Figueroa (1997, p. 19), a missão do Andirá teria sido instalada em uma vila de mesmo nome consolidada em 1830 e, depois do período sob a qual ficara sob a responsabilidade do capuchinho (1848-1852), passou, em 1853, a ser chamada Freguesia de Nossa Senhora do Bom Socorro de Andirá (anexa ao município de Vila Bela da Imperatriz, atual cidade de Parintins), sob a responsabilidade do padre jesuíta Manoel Justino Freitas. Em 1873, sua sede administrativa e grande parte de sua populao foram transferidas

²⁷ Cf. Mano (1996, p. 75), “[...] talvez os constantes distúrbios entre os indígenas e os leigos constatados nos diversos conflitos que sucederam na área, dos quais o mais conhecido foi a revoluo dos Cabanos iniciada em 1830 e que elevou  morte um grande número de indígenas, tenha contribuido para o traslado dos Mawé para a missão do Andirá, ultimo reduto missionário a prestar assistência permanente a esses indígenas”.

para as margens do Paraná do Ramos para o lugar Vila Nova de Barreirinhas, atual localidade da sede do município de Barreirinha, a qual foi elevada à categoria de cidade em 1938.²⁸

Na segunda metade do século XIX, entra em cena o ciclo de exploração da borracha, já em um período em que o estado nacional brasileiro se encontrava plenamente consolidado na região. Ao longo desse período, o território mawé fora intensamente invadido por sua fronteira sudeste da atual demarcação da T.I., região mais próxima ao curso do rio Tapajós e da cidade de Itaituba-PA. Nimuendajú ([1948] 1963), Leacock (1958) e Figueroa (1997) mencionam os efeitos da penetração de seringueiros vindos do baixo Tapajós, em torno da virada do século XIX para o XX, na movimentação rio abaixo dos Mawé da região. Nimuendajú ([1948] 1963) menciona, inclusive, que três aldeias mawé teriam sido destruídas por seringueiros de Itaituba-PA à época, sendo as terras de seu entorno tomadas pelos invasores. Devido aos conflitos e a um novo ciclo de epidemias trazidas pelo *front* extrativista que avançava sobre seu território, a população mawé passa a abandonar seus assentamentos na região para fundar novas aldeias mais próximas da porção central da atual T.I. Andirá-Marau. Segundo Uggé (1991):

As aldeias do rio Mariacoá, ao lado do Tapajós, foram abandonadas pouco a pouco, por várias epidemias neste século [século XX] (várias formas da gripe chamada “espanhola”, o sarampo e a tuberculose, muito comum até hoje). As frequentes mortes, incluso de alguns tuxauas, determinaram vários deslocamentos e abandono das aldeias no intento de escapar das enfermidades. Os assentamentos maué atuais têm quase todos os nomes destas velhas aldeias abandonadas. (UGGÉ, 1991, p. 26-27)

Fora, então, ao longo das últimas décadas do século XIX e das primeiras do século XX que se dera o movimento de reocupação por parte dos Mawé da área demarcada da T.I. Andirá-Marau. No começo do século XX, o movimento em direção ao norte de seu atual território (ou seja, de afastamento das cabeceiras dos afluentes dos Paranás Uraria e do Ramos) é acompanhado pela intensificação da atividade extrativista e comerciais (por meio de regatões), que emanava dos crescentes centros urbanos de Maués, Barreirinha e Parintins.

As primeiras décadas do século XX são marcadas pela continuidade de surtos epidêmicos entre os Mawé, causando grande impacto em sua população; pelo início das atividades do Serviço de Proteção aos Índios, incentivando os deslocamentos da população indígena em direção aos cursos baixos dos rios (com a instalação do Posto de Assistência,

²⁸ Cf. dados do IBGE (disponíveis em <<https://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?codmun=130050>>, capturados em dezembro de 2017), em 1930, a vila de Barreirinha foi novamente anexada a Parintins, tornando-se uma vila autônoma apenas em 1935.

Nacionalização e Educação Lobo D'Almada no rio Andirá em 1947)²⁹; pela ascensão da atividade de extração de pau-rosa, em um ciclo que envolveu grande parte da população Mawé em relação com “patrões”, que controlavam o comércio na região, donos de usinas de destilação da essência desta madeira instaladas no território indígena; e pela chegada de missionários evangélicos para atuarem junto à população mawé.³⁰ A partir da segunda metade do século XX, concretiza-se o movimento de reocupação dos cursos médios e baixos dos rios Andirá e Marau por aldeias e sítios, e a população indígena da região passa a apresentar um acentuado crescimento demográfico, que é acompanhado pela multiplicação de seus assentamentos ao longo dos cursos médio e baixo do rio Andirá e Marau. Acentua-se, também nesse período, um movimento de migração de caráter mais permanente para as cidades de Maués, Barreirinha, Parintins e Manaus.

Segundo Lorenz (1992), é no final da década de 1970 que a população indígena da região do rio Andirá e Marau passa a se mobilizar em busca da demarcação de seu território. Ao que tudo indica, é em torno dessa década que o “etnônimo” Sateré-Mawé se consolida como denominação étnica interna e externamente. O termo Sateré faz referência a um dos clãs que compõem os então chamados Mawé, sendo reconhecido como o segmento desta sociedade ao qual pertenciam os tuxauas de suas aldeias no passado e, à época, o clã ao qual pertenciam parte das “lideranças” indígenas à frente da mobilização da população indígena da região para a demarcação de seu território.

²⁹ Cf. Figueroa (1997, p. 142). Em 1967, com a criação da FUNAI, o referido posto passou a ser chamado Posto Indígena Andirá. Na década de 1980, foi criada em Parintins uma sede de Administração Regional da FUNAI e o Posto Indígena Marau na aldeia Vila Nova II. Desde o início das atividades do SPI entre os Sateré-Mawé, sua atuação esteve voltada à intensificação da exploração de recursos florestais e ao estímulo à produção agrícola voltada ao mercado regional. A partir do final da década de 1970, os quadros do órgão indigenista, agora FUNAI, teriam passado a contar com “técnicos indigenistas” formados pela própria instituição, portadores de uma ideologia autonomista no nível econômico e protecionista no nível político e de gestão (FIGUEROA, 1997, p. 234). Fora durante esse período, também, que vários indígenas passaram a integrar os quadros de funcionários da FUNAI regional, quadro que se consolida na década de 1990 com indígenas assumindo posições administrativas no órgão indigenista de atuação regional. A partir dos anos 2000, a FUNAI passa por um processo ainda em curso de sucateamento e falta de verbas, em que ambos os Postos Indígenas na T.I. Andirá-Marau foram desativados, e seu quadro de funcionários, substancialmente reduzido. Em 2014, por exemplo, na Coordenação Técnica Local da FUNAI em Parintins faltavam recursos para a manutenção e combustível de suas viaturas e lanchas e para a manutenção de sua sede administrativa.

³⁰ Primeiro, na década de 1930, os Adventistas do Sétimo Dia; posteriormente, na década de 1950, os Batistas; e depois a vertente neopentecostal, com a Assembleia de Deus e muitas outras – para mais informações, ver Figueroa (1997) e Kafphammer (2004). A ação missionária católica mantém-se ativa ao longo de todo o século XX, sendo marcada, no início do século, pela presença itinerante de padres nas aldeias, para a realização de casamentos e batizados, e, posteriormente, pela construção de igrejas e escolas – segundo Figueroa (1997), havia, em 1995, 26 escolas na região do rio Marau e 32 na região do rio Andirá – e pelo incentivo ao deslocamento de jovens indígenas para escolas agrícolas em regime de internato, em cidades como Manaus, Barreirinha e Parintins.

Por volta de 1980, o intento de demarcação fora ameaçado por um projeto de construção de uma estrada que ligaria por terra a cidade de Maués à de Itaituba, sobrepondo o território reivindicado pelos Sateré-Mawé. Pela mobilização das lideranças Sateré-Mawé, apoiadas por diversas entidades civis e pela Pastoral Indigenista da Igreja Católica, a construção da estrada Maués-Itaituba foi embargada. Na mesma época, uma segunda ameaça ao seu território se impôs com a invasão da área Andirá-Marau por equipes de prospecção sísmográfica à procura de petróleo da multinacional Elf-Aquitaine (em sua filial brasileira Braself) e Companhia Brasileira de Geofísica. A entrada destas equipes causou grande impacto social e ecológico em vastas extensões do território devido à instalação de acampamentos próximos às aldeias, à abertura de clareiras com quilômetros de extensão na mata e à detonação de explosivos para análise sísmográfica. Por fim, as lideranças Sateré-Mawé, mobilizando uma ampla rede de apoiadores – entre antropólogos, entidades civis e religiosas –, lograram a retirada da empresa e seus funcionários das proximidades dos rios por eles habitados, assim como efetivação de medida compensatória pelos danos socioambientais causados pela atuação da empresa.³¹

O período da década de 1980 é marcado, ademais, pelo engajamento dos Sateré-Mawé no chamado movimento indígena que florescia no contexto brasileiro, a partir do final dos anos 1970. Com o envolvimento de suas chamadas lideranças indígenas com uma vasta rede de aliados não indígenas em suas lutas para a demarcação da T.I. Andirá-Marau, contra as ameaças a seu território impostas pela construção da estrada Maués-Itaituba e, posteriormente, aquela protagonizada pela multinacional Elf-Aquitaine, os Sateré-Mawé dão continuidade às suas ações políticas se engajando na movimentação política indígena em torno da assembleia constituinte e da consolidação de associações e organizações indígenas intraétnicas (como o Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé, em 1987) e pluriétnicas (como a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia, em 1989). No período da redemocratização, pós-1985, algumas lideranças sateré-mawé, mais habituadas à circulação pelas cidades (motivadas por sua participação no movimento indígena), adentram o campo de disputas político-eleitorais no âmbito regional, concorrendo principalmente a cargos no poder legislativo dos municípios de Barreirinha-AM e Maués-AM, cujo distrito eleitoral abrangia grande parte da população sateré-mawé da T.I. Andirá-Marau. O auge da participação dos Sateré-Mawé na administração do poder público municipal da região se deu entre os anos de 2004 e 2014, quando Mecias Sateré fora eleito como vice-prefeito de Barreirinha (em 2004) e,

³¹ Para maiores detalhes, ver Dreyfus-Gamelon (1984), Lorenz (1992), Figueroa (1997) e Alvarez (2009).

posteriormente, como prefeito nos dois pleitos posteriores (em 2008 e 2012).³²

Desde a década de 1970, os Sateré-Mawé têm vivido um movimento cada vez mais acentuado de migração para as cidades, motivado principalmente pela busca de uma “melhoria de vida” fundamentada, entre outras coisas, pela busca da inserção de jovens em escolas urbanas. Este movimento levou muitas famílias indígenas a procurarem se instalar nas cidades de forma mais permanente para o acompanhamento de estudantes ao longo de sua progressão serial nos ensinos fundamental, médio, técnico e superior. Ao que tudo indica, a inserção dos Sateré-Mawé no ensino superior se deu a partir dos anos 2000 em universidades localizadas em Manaus-AM e Parintins-AM, que, ao longo dessa década, passaram a adotar políticas afirmativas, as quais, entre outras, procuravam incentivar o ingresso e permanência de estudantes indígenas em seus cursos. Grande parte dos alunos sateré-mawé egressos destes cursos eram jovens de jovens de famílias indígenas que viveram grande parte de suas vidas nas cidades e estudaram em escolas e colégios urbanos a partir da década de 1990.

O crescente movimento de deslocamento para as cidades das últimas quatro décadas, todavia, não se traduziu em um processo de depopulação das aldeias da T.I. Andirá-Marau. Dados demográficos, referentes ao final da década de 1980 até o ano de 2014, demonstram que a população sateré-mawé total em seu território triplicara, sendo de 4.710 indivíduos em 1987³³, 6.950 indivíduos em 1999³⁴, 10.761 indivíduos em 2010³⁵, e atingindo o número de 13.350 indivíduos em 2014³⁶. Pesquisas recentes, como de Kapfhammer (2012) e Kapfhammer e Garnelo (2014), indicam que o crescimento demográfico na T.I. Andirá-Marau tem aumentado substancialmente a pressão ambiental no território sateré-mawé, prejudicando as atividades de caça, pesca e coleta em uma região que já fora impactada de forma significativa pela atividade extrativista e pelo garimpo, ao longo do século XX, e que continua até hoje sob pressão pelo avanço do desmatamento, principalmente na região das cabeceiras dos rios Andirá e Marau, mais próximas ao núcleo urbano de Itaituba-PA. Estes mesmos autores são enfáticos, ademais, ao ressaltarem um crescente desinteresse de parcelas da população sateré-mawé em se engajarem em atividades de produção agrícola tradicional,

³² Para maiores detalhes, ver Alvarez (2009) e Figueroa (1997).

³³ Segundo dados da FUNAI, disponíveis em <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/satere-mawe/962>>. Acesso em 13 jan. 2018.

³⁴ Segundo dados da Ameríndia Cooperação, disponíveis em <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/satere-mawe/962>>. Acesso em 13 jan. 2018.

³⁵ Segundo dados da FUNASA, disponíveis em <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/satere-mawe/962>>. Acesso em 13 jan. 2018.

³⁶ Segundo dados do CGTSM, disponíveis em <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/satere-mawe/962>>. Acesso em 13 jan. 2018.

principalmente em aldeias mais próximas dos núcleos urbanos de Maués-AM, Barreirinha-AM e Parintins-AM.

Segundo estes autores, mais recentemente, contribuiu de forma contundente para este quadro um crescente processo de escolarização – que muitas vezes conduziu à migração para as cidades –, assim como a implementação de políticas de redistribuição de renda do governo federal durante os governos Lula-Dilma, como o Bolsa Família, entre outras políticas de seguridade social (tais como salário-maternidade e aposentadoria).³⁷ Da conjunção de todos estes fatores, Kapfhammer e Garnelo (2014) alertam para uma crescente ênfase na esfera do consumo (de alimentos industrializados e mercadorias) voltado aos mercados citadinos, em detrimento da esfera da produção (que envolvem modos de organização do trabalho coletivo e o engajamento em relações profundas com o ambiente florestal e seus agentes não humanos), tendo como consequência a carência nutricional crônica e o risco de desmantelamento de mecanismos reprodução social sateré-mawé.

Como um último destaque desta seção, é preciso mencionar um conjunto de ações desempenhadas por parte da população sateré-mawé em parceria com organizações civis nacionais e internacionais que, desde o final da década de 1970, vem procurando construir um projeto de autonomia política e econômica para a população indígena da T.I. Andirá-Marau. Ao final da década de 1970 e ao longo da década de 1980, estivera em funcionamento na T.I. o “Projeto Sateré”, fruto da parceria entre lideranças sateré-mawé assessoradas pelo Centro de Trabalho Indigenista (com apoio financeiro da Oxford Committee for Famine Relief – OXFAM), que tinha como objetivo a instituição de uma cooperativa de produtores indígenas de guaraná, buscando, assim, eliminar os intermediários brancos da cadeia de relações comerciais em que se envolviam os indígenas. O projeto visava a organização dos produtores para a comercialização de guaraná diretamente na cidade de Manaus e a utilização dos dividendos da venda, sem intermediadores, para o financiamento de “cantinas”, administradas pelo consórcio, onde os produtores consorciados poderiam adquirir os artigos que normalmente comprariam de comerciantes não indígenas.

O “Projeto Sateré”, todavia, não alcançou seu objetivo de manutenção financeira autônoma, entre outros motivos, pela oscilação dos valores de venda do guaraná produzido no mercado regional, e foi encerrado no final da década de 1980 (LORENZ, 1992). Já em 1995,

³⁷ Apesar de destacar aqui a importante análise destes autores sobre o impacto destas políticas de seguridade social entre os Sateré-Mawé, faço a ressalva de que, em minha opinião, a análise apresentada por estes pesquisadores apontam uma importante tendência a ser considerada na avaliação do quadro regional, mas que investigações de maior abrangência ainda seriam necessárias para que se atinjam conclusões seguras a respeito deste processo.

um projeto similar se gestou a partir desta experiência, chamado “Projeto Waraná”, com a participação do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé e o apoio da ONG ACOPIAMA (Associação de Consultoria e Pesquisas Indianistas da Amazônia), desta vez buscando alçar a venda da produção dos produtores de guaraná consorciados no mercado internacional, “apostando em garantir padrões éticos, ecológicos, sociais e culturais” (FIGUEROA, 2016, p. 77). Do êxito desta iniciativa, em 2008, o Consórcio de Produtores Sateré-Mawé (CPSM) se autonomiza em relação ao CGTSM como “membro associado”, quando contava com cerca de 500 produtores cadastrados, que levaram o guaraná produzido na T.I. Andirá-Marau, por meio do CPSM, à sinergia “com os paradigmas pós-modernos da sustentabilidade e do comércio justo e equitável” (FIGUEROA, 2016, p. 56).

São inúmeras as ramificações das linhas de atuação do CPSM voltadas à busca da autonomia política e econômica dos Sateré-Mawé desenvolvidas ao longo dos anos até a atualidade. Desta forma, a busca pela autonomia e independência das famílias consorciadas se assenta na garantia de condições para sua manutenção em área indígena enquanto produtores de guaraná e outros produtos (óleo de andiroba e copaíba, mel etc.). Todavia, o CPSM e seus dividendos, por diversos motivos, não abrangem a todos os Sateré-Mawé, como é o caso dos coletivos de parentes sateré-mawé que foram os principais interlocutores desta pesquisa.³⁸

Figueria (1997), autora da mais densa pesquisa publicada sobre os Sateré-Mawé, oferecendo uma caracterização geral sobre os Sateré-Mawé tal como os viera a conhecer ao longo de sua investigação na década de 1990, afirma que tinha diante de si uma etnia ameríndia em contato com os europeus e neobrasileiros há mais de três séculos, cuja população vivia situações individuais e coletivas muito diversas:

Alguns Sateré-Mawé se instalaram há muito tempo e talvez definitivamente em aglomerações [urbanas], pequenas ou grandes. Este é o caso de Parintins, de Maués e de Manaus. Ao contrário, alguns se estabeleceram no coração da área indígena: estes raramente saem e são majoritariamente unilíngues. Entre estes extremos se encontra um verdadeiro país constituído de mais de 50 aldeias espalhadas pelo vasto território da [T.I. Andirá-Marau], em contato regular com a sociedade envolvente. Segundo alguns testemunhos, diversos pequenos grupos falantes da língua sateré-mawé continuavam a recusar todo contato ainda nos anos 1980 e permaneciam refugiados nas profundezas da floresta, dentro e fora da [T.I. Andirá-Marau] [...]. Ao contrário, dentre os Sateré-Mawé habituados à cidade, alguns são dirigentes de organizações indígenas às quais os Sateré-Mawé são afiliados de escala regional e nacional. Outros, como funcionários, ocupam postos de responsabilidade no organismo governamental de assistência aos povos indígenas, a Fundação Nacional

³⁸ Por este motivo não destaco aqui, ou ao longo da tese, maiores informações sobre este importante projeto entre os Sateré-Mawé. Entretanto, para maiores informações, recomenda-se a navegação pelo sítio eletrônico *Portal dos filhos do Waraná* (<<http://www.nusoken.com>>), que conta com um vasto acervo de informações sobre a atuação do projeto.

do Índio. Encontram-se enfim um ou dois representantes da etnia nos órgãos municipais legislativos e administrativos. (FIGUEROA, 1997, p. 10, tradução nossa)

Certamente muitas transformações ocorreram no quadro apresentado pela autora ao longo das últimas duas décadas. A presença dos Sateré-Mawé nas cidades mencionadas se aprofundou e se multiplicou, sua inserção em postos de trabalho dos mais variados se expandiu e o hábito de frequentar a cidade se generalizou para grande parte dos habitantes da T.I. Andirá-Marau, nem que seja apenas em viagens curtas para a realização de compras e recolhimento de benefícios sociais nas sedes administrativas dos municípios. Todavia, os pontos destacados pela autora – a variabilidade das situações em que se encontram os Sateré-Mawé e a heterogeneidade de percepções e de experiências vividas resultantes destas diversas situações, ao que tudo indica – são ainda importantes de serem levados em conta.

Isto posto, o resultado de pesquisa apresentado nesta tese não pretende esboçar uma análise generalizante e abrangente relativa ao “povo” Sateré-Mawé; ao contrário, a análise aqui empreendida se configura como um estudo de caso que procura se aprofundar nas experiências e trajetórias de vida no contexto urbano de alguns coletivos de parentes saterémawé, que já há muitas décadas se estabeleceram de forma mais ou menos definitiva nas cidades de Maués-AM, Parintins-AM e Manaus-AM. No próximo item, portanto, apresento com mais detalhes o percurso da pesquisa e a delimitação de seu recorte etnográfico e analítico.

Tabela 1 – Relação dos nomes das aldeias da T.I. Andirá-Marau e seu entorno.

1 – Monte Salém	31 – Vila da Paz	62 – Terra Preta
2 – Novo Belo Horizonte	32 – Sagrado Coração de Jesus	63 – São Miguel
3 – Vale do Quiinha	33 – Monte Sinai	64 – Vila Nova 1
4 – São Pedro	34 – Santa Maria	65 – Campo
5 – Monte Orebe	35 – Kuruatuba	66 – Santa Cruz
6 – Nova Esperança	36 – São Benedito	67 – São Sebastião
6a – Antiokia 2	37 – Menino de Deus	68 – Cucuí
7 – Santa Fé	38 – Guaranatuba	69 – Vista Alegre
8 – Terra Nova	39 – Ponta Alegre	70 – Torrado
9 – Vila Nova 2	40 – Araticum Novo	71 – Itapiranga
10 – Santa Isabel	41 – Boa Vista	72 – Ponta Alta
11 – Vista Alegre	42 – Itaúbal	73 – Limoal
12 – Livramento	43 – Prosperidade	74 – São Luís
13 – Santo Antônio	44 – Boa Visita	75 – São João
14 – Santo Anjo	45 – Simão 2	76 – São Gabriel
15 – Marau Novo	46 – São José Novo	77 – Esc. Agrícola S. Pedro
16 – Novo Limão	47 – Umirituba	78 – Simão 1
17 – Cabeça de Anta	48 – Nova América	79 – Bem-te-vi
18 – Nova União	49 – Jatuatuba 1	80 – Nova Vida
19 – Campo do Miriti	50 – Jatuatuba 2	81 – Molongotuba
20 – São Bonifácio	51 – Marapatá	82 – Tabatinga
21 – Novo Remanso	52 – São Marcos	83 – Fé em Deus
22 – Nova Aldeia	53 – Cajual	84 – Nova Sateré
23 – (Nsa. Sra. De) Nazaré	54 – Guaranazal	85 – Castanhal
24 – Nova Liberdade	55 – Conceição	86 – Vila União
25 – São Jorge	56 – Livramento	87 – Boa Fé
26 – Boas Novas	57 – Bom Jardim	88 – Vila Miquiles
27 – Nova América	58 – Santo Antônio	89 – Praia Dourada
28 – São José	59 – Curuatuba	90 – São Francisco de Assis
29 – Ilha Michiles	60 – São Raimundo	91 – Nova Alegria
30 – Nova Jerusalém	61 – Fortaleza	92 – Vila Batista 2
		93 – Vila da Paz

A pesquisa: notas teórico-metodológicas

José Agnello – Os Sateré-Mawé estão se espalhando, né? Mas dizem que os antigos era muito bravo!

José Ferreira da Souza – É, aqui na cidade tem muito. Muda o sangue e vai parando [de ser bravo]. E mesmo a cultura também vai... Tá lendo algum livro aí já... Quando eu me entendi aí, a gente ia pra dentro da área, o pessoal corria da gente... Corria de medo, sei lá... Hoje em dia já não corre mais não. Conta, conversa, te ouve. É assim que é a história. Os pessoal antigo já não existe mais, acabou tudo, está acabando tudo. Os mais novos ficam ligados na leitura do branco, né? Esquece... O tuxaua Darico da última comunidade queria fazer isso que o senhor faz... Disse “rapaz, é só sair em uma canoa e ir conversando”. Não adianta pressa, como o senhor faz, né? (José Ferreira de Souza, entrevista concedida em Julho de 2014, em sua casa na cidade de Parintins-AM)

Nesse pequeno trecho de fala de José Ferreira de Souza, Sateré-Mawé já habituado a levar a vida entre constantes deslocamentos pelas aldeias e cidades habitadas por seus parentes, ele apresenta alguns dos temas principais abordados por essa pesquisa: desde os diversos elementos envolvidos nas reflexões dos Sateré-Mawé sobre as transformações pelas quais seu povo vem passando há muito tempo; os modos de escuta e de fala que permitem compreender tais transformações e que trazem concepções de seu passado, presente e o futuro, enquanto um processo em que estão ativamente engajados; até os procedimentos e disposições necessárias para harmonizar modos de relação e modos de conhecer que caracterizam tal engajamento: “‘é só sair em uma canoa e ir conversando’. Não adianta pressa”.

Em pesquisa de campo realizada durante o ano de 2014, na busca de me aprofundar nesse leque de questões e de conhecer o alcance das movimentações de meus interlocutores sateré-mawé, tentei vislumbrar quais caminhos e distâncias percorriam em suas “canoas”. Para tanto, optei por aproveitar, pode-se dizer, os deslocamentos cotidianos dos indígenas de Manaus como forma de seguir seus caminhos por entre as diferentes aldeias sateré-mawé, as casas de seus parentes nas cidades de Parintins, Maués, Barreirinha e também em aldeias situadas à beira dos rios Andirá, Marau e Pupunhal.

A escolha de meus trajetos e locais de parada durante o campo foi orientada pelos movimentos de meus interlocutores. Aos poucos fui conhecendo a multiplicidade dos locais de moradia dos Sateré-Mawé, e foi se revelando a importância da manutenção dessas movimentações entre eles: espera-se de seus parentes que eles se façam presentes, nem que

seja só para um *passeio*.³⁹

Dei-me conta, inclusive, de que seria impossível saber se orientar pela infinidade de trajetos entre seus costumeiros locais de *parada* sem conhecer muito bem os caminhos dos seus parentes que, há muito, já andavam por aí. Fui, então, atentando-me à variedade de histórias que narravam sobre as trajetórias de seus parentes, meticulosamente trançadas nas rotineiras conversas de cozinha, durante viagens, reuniões, festas e nos momentos de calma logo antes do recolhimento às redes para dormir.

Meu primeiro contato com os habitantes das aldeias sateré-mawé se deu na cidade de Manaus, no ano de 2009. À época, realizei minha primeira incursão a campo naquela cidade, focada principalmente em um levantamento exploratório em torno do tema dos “usos do tempo livre” por parte das populações indígenas na capital manauara.⁴⁰

Em minha pesquisa de mestrado, iniciada em 2010, passei a explorar mais detalhadamente a conformação do circuito de habitação dos Sateré-Mawé na cidade de Manaus. Em especial, interessei-me pela conformação dos – e circulação entre – seus locais de moradia na cidade, tratando de sua “organização” em aglomerados residenciais, que chamavam de “comunidades” ou “aldeias”, espalhados por diferentes bairros de Manaus e em cidades próximas, como Iranduba e Manaquiri.

Durante o período de pesquisa de campo realizado para o doutorado, mantive a presença dos Sateré-Mawé nas cidades como fio condutor temático, contudo, desloquei a ênfase de minha investigação para suas narrativas a respeito dos seus deslocamentos entre cidades e aldeias. Dediquei-me, portanto, a recolher narrativas relacionadas às trajetórias de distintos coletivos de parentes, tomando-as como parte do conjunto de experiências acionadas para a construção sua experiência vivida, e procurando acessar os múltiplos sentidos inscritos nas suas práticas de mobilidade.

O recorte de análise desta pesquisa foi delineado pela utilização da categoria analítica de circuito, elaborada por Magnani (2002 e 2014), como ferramenta de delimitação analítica

³⁹ É preciso não subestimar, neste e em outros contextos, a importância do ato de *passear* enquanto modalidade fundamental de sociabilidade e circulação de conhecimento. Ver, por exemplo, Ellis (1997), Comerford, Carneiro e Dainese (2015), Testa (2014) e Pissolato (2007).

⁴⁰ Tratava-se do Programa de Cooperação Acadêmica (PROCAD) entre os Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UFAM e da USP, 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). O PROCAD, intitulado “Paisagens ameríndias, habilidades, mobilidade e socialidade nos rios e cidades da Amazônia”, trazia como desafio principal para os integrantes do Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana a realização de etnografias “de formas de lazer e modalidades de uso do tempo livre nos espaços de sociabilidade da população indígena nas cidades da Amazônia, como modo de abordagem dos processos de incorporação da vida urbana pelas populações nativas” (conforme Projeto de Pesquisa PROCAD – Edital n. 01/2007).

do recorte etnográfico. O circuito, enquanto instrumento para o reconhecimento de “arranjos concretos e efetivos por parte dos atores sociais”⁴¹, tem como sua armação os trajetos realizados pelos atores em suas práticas cotidianas. O conjunto de trajetos, circunscritos no tempo, conformam configurações espaço-temporais constituídas pelos movimentos dos atores sociais. Portanto, o objeto de análise desta pesquisa se delimitou à dinâmica de conformação dos circuitos sateré-mawé entre cidades e aldeias da Amazônia, atentando-se principalmente às suas dinâmicas de movimentação e conformações de trajetos entre seus espaços de habitação. Esta investigação priorizou o recolhimento de duas camadas de dados, procurando demonstrar a sua interrelação: (a) os deslocamentos cotidianos dos indígenas por entre as diferentes aldeias sateré-mawé, as casas de seus parentes nas cidades de Parintins, Maués e Barreirinha e também em aldeias situadas à beira dos rios Andirá, Marau e Pupunhal; e (b) suas narrativas a respeito das trajetórias de distintos coletivos de parentes, tomando-as como parte do conjunto de experiências acionadas para a construção sua experiência vivida.

Desde 2009, o contato com os indígenas, que pude conhecer ao longo dos anos de pesquisa que se seguiram, foi relativamente regular. Realizei períodos de campo de curta duração que possibilitaram as condições de pesquisa para o período de maior imersão no ano de 2014. Os dados sob os quais se baseiam esta tese, portanto, foram recolhidos entre os anos de 2009 e 2014, entre viagens que, por muitas vezes, acompanhei outros pesquisadores do Grupo de Etnologia Urbana⁴², do Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana (LabNAU) da USP. Em 2009, ainda como aluno de graduação, estive em Manaus em dois períodos (de 26 de janeiro a 25 de fevereiro e de 2 de julho a 19 de julho). No ano de 2010, já durante a realização do mestrado, permaneci em Manaus entre os meses de agosto e novembro,

⁴¹ Ver Magnani (2002 e 2014).

⁴² “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 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/>>, acesso em 14 jan. de 2018).

acompanhando o cotidiano das aldeias sateré-mawé na capital e nos arredores da cidade. Em 2011, foram realizados dois períodos de campo (de 1 a 23 de abril e de 4 a 16 de outubro), nos quais tive a oportunidade de acompanhar os Sateré-Mawé que moram nas cidades de Parintins e Barreirinha e na aldeia de Ponta Alegre, localizada na T.I. Andirá-Marau. No ano de 2012, novamente, segui acompanhando os circuitos sateré-mawé nas cidades de Manaus, Manaquiri, Iranduba, Parintins e Barreirinha durante os meses de março e abril. Já em 2013, durante o período de 26 de setembro a 16 de outubro, percorri as cidades de Manaus, Iranduba, Manaquiri e Parintins e a aldeia de Ponta Alegre em companhia dos Sateré-Mawé. Em 2014, de 15 de fevereiro a 9 de março, visitei as cidades de Maués, Parintins e Manaus e a aldeia de Ponta Alegre. Nesse mesmo ano, de junho a dezembro, realizei o período de campo mais intensivo, voltado aos temas que abordo nesta tese. Foi durante esta etapa de pesquisa que me voltei mais especificamente à realização de entrevistas de trajetórias familiares com meus já conhecidos interlocutores, espalhados pelas aldeias e cidades mencionadas.

É possível argumentar que os períodos de campo que antecederam o do ano de 2014 foram fundamentais, no sentido da construção de compromissos recíprocos entre o grupo de pesquisadores do qual fiz parte e nossos interlocutores. As visitas regulares, ao longo destes anos, apesar das dificuldades burocráticas e financeiras que me impediram de retornar com a regularidade que desejava, fizeram de minha presença algo esperado por meus amigos Sateré-Mawé. Ao longo destes anos, também, os pesquisadores do GEU se empenharam em realizar uma série de projetos⁴³ em parceria com nossos interlocutores, tendo em mente que a presença junto a eles em nossas visitas e passeios era o índice da manutenção de uma forma de vínculo que extrapolava as questões de investigação e estava para além do término de projetos específicos.

Foi, portanto, a partir da convivência intermitente com os Sateré-Mawé, de 2009 até 2013, que o período de campo de 2014 foi planejado. Já familiarizado com alguns detalhes sobre a dinâmica de circulações, assim como de aspectos que me pareciam relevantes para a compreensão da conformação de seus circuitos, nos meses de campo de 2014, pude me concentrar na realização de entrevistas em profundidade com diversos indígenas em localidades diferentes. O foco dessas conversas foi a retomada mais sistemática de histórias que já havia escutado em outras ocasiões, geralmente em conversas cotidianas, mas por vezes

⁴³ Durante o período de realização da pesquisa foram produzidos três documentários chamados de *Memorial Indígena*, em parceria com os Sateré-Mawé de Manaus (MEMORIAL, 2012b), Parintins (MEMORIAL, 2012a) e da aldeia de Ponta Alegre. Ademais está sendo produzida uma cartilha de apoio didático aos professores e alunos da escola indígena Profa. Rosa Cabral, localizada na aldeia de Ponta Alegre.

em contextos que não era possível recolher pausadamente os dados genealógicos ou me prolongar em assuntos que nem sempre podiam ser discutidos abertamente.⁴⁴

Ao início de meu período de campo mais extenso, optei por *parar* inicialmente na cidade de Manaus. Permaneci visitando meus/minhas amigos/as e conhecidos/as sateré-mawé em suas casas e aldeias, atentamente escutando as notícias que circulavam, participando das conversas e das trocas de novidades sobre os seus parentes. Fui sendo atualizado sobre acontecimentos e situações relacionadas às suas vidas: sobre seus lugares de morada, de passagem, suas atividades e suas histórias.

De Manaus, acompanhei muitos deles em seus *passeios* por outras localidades. Por vezes acompanhei os Sateré-Mawé em seus deslocamentos para as cidades de Parintins, Maués e Barreirinha e as aldeias, em visitas por diferentes casas de parentes. Com o passar do tempo pude, então, realizar esses deslocamentos por conta própria. De certa forma, tornei-me mais um dos viajantes que passeava por ali, levando encomendas e notícias sobre os mais recentes acontecimentos daqui e de acolá.

Nessas visitas, busquei direcionar as conversas para as histórias de deslocamentos e mudanças das comunidades e das famílias que nelas habitavam. Além disso, elaborei croquis dos espaços de habitação e tracei as genealogias de seus moradores.⁴⁵ Por sinal, estes eram tópicos de conversa pelos quais meus interlocutores sempre demonstravam interesse, pois estão muito acostumados a tecerem essas histórias, situando cada qual no emaranhado de relações que compõem sua experiência enquanto coletivo, cujas fronteiras, foi possível notar, se mantinham em constante movimentação.⁴⁶

As suas práticas de mobilidade são o objeto principal de minha investigação. Por meio

⁴⁴ O método de recolhimento dessas narrativas foi inspirado na “história de família”, tal qual delineada por Pina Cabral e Lima (2005), como uma “metodologia de contextualização social de pessoas”. Em Pina Cabral e Lima (2005), os autores definem esta metodologia da seguinte forma: “[...] uma ‘história de família’ é um método de análise sócio-antropológica que tem por finalidade dar conta do percurso de vida de um sujeito social, integrando-o nas relações intersubjetivas em que está envolvido através da constituição do seu universo de parentesco. Enquadrar desta forma o percurso de vida de ego permite contextualizar os actores das nossas pesquisas numa parte essencial da complexa teia de relações que constitui a sua vida, escapando ao reducionismo individualizante das descrições biográficas de um ego único. Neste sentido, através de [histórias de família] propomo-nos desenhar o universo de relações familiares de uma pessoa (um ego) e encontrar os processos de estruturação interna (sempre inacabados, está claro) do campo de relações delimitado pelos horizontes desse universo numa perspectiva temporal e dinâmica que dê conta do processo de constituição desse universo ao longo da vida de ego e daqueles que por lhe estarem mais próximos contribuem de forma decisiva para a sua constituição enquanto pessoa social” (PINA CABRAL e LIMA, 2005, p. 360).

⁴⁵ O levantamento genealógico conta com informações sobre 1.364 indivíduos (357 “famílias”) espalhados em mais de 66 “locais de parada”.

⁴⁶ Como argumento adiante, as práticas de deslocamento dos coletivos de parentes Sateré-Mawé, os encontros e desencontros que marcam o seu ir e vir, parecem engendrar um delicado (OVERING e PASSES, 2000) processo de construção e desconstrução de parentesco (COMERFORD, 2003 e 2014a). Um dos motivos pelos quais me interessei tanto em escutar as histórias sobre as suas trajetórias.

delas, acredito, é possível se aproximar de concepções próprias dos Sateré-Mawé sobre sua territorialidade e de aspectos da constituição da pessoa, seus regimes de historicidade e formas de conhecimento. Ademais, a mobilidade também se tornou aspecto metodológico fundamental durante a realização do período de campo. Foi seguindo seus deslocamentos que pude conhecer e tornar-me conhecido pelos meus interlocutores, *andando* e *parando* ao sabor dos convites e expectativas que recaíam sobre minhas visitas para passear, conhecer os locais de moradia de seus parentes e escutar sobre suas histórias.

Refletindo sobre este processo retrospectivamente, acredito que ao me incluírem em um fluxo de movimentos, entre *andanças* e *paradas*, admitiam que eu participasse parcialmente de um modo particular de conexão, que permitia o compartilhamento do conhecimento contido nas histórias a mim narradas sobre suas trajetórias.⁴⁷ Acompanhando os Sateré-Mawé a passear por suas casas e a visitar seus parentes, fui sendo apresentado a um modo particular de conhecimento (e reconhecimento) implicado nos atos de *andar*, *parar*, *voltar* e *narrar*.

Nas histórias que emergem nestas ocasiões de encontros entre aqueles que coabitam ao longo de um circuito – retroalimentadas por novos eventos gerados na própria convivência –, as experiências de vivências partilhadas eram comumente denominadas por meus interlocutores pela expressão “andar junto”. Ao contarem sobre um ou outro de seus parentes que “andavam sempre junto”, meus interlocutores sateré-mawé associavam metonimicamente os atos de movimentos coordenados a aspectos fundamentais das experiências de vida partilhadas entre eles.

O adágio “andar junto” indiciava um ideal de relações de confiança, cuidado, acolhimento, aprendizagem, e remetia aos movimentos coordenados caros à produção de vida em seus “locais de parada”. A ênfase na mobilidade que a expressão continha, todavia, indica que os sentidos de constituição de territorialidade contidos na menção aos “locais de parada” não estavam associados à ausência de movimento. Como será demonstrado adiante, a “vida” de uma localidade era relacionada à manutenção de alguma agitação, indicativa da ocupação do espaço e dos sentimentos de coesão que instiguem seus habitantes a se voltarem, atividades que visam o viver bem em coletivo. É por meio delas, argumento, que se constroem os laços de afeto baseados no idioma da “ajuda” e que se expressa para meus interlocutores nas asserções que fazem sobre as conexões de parentesco que os conectam.

⁴⁷ Para a discussão sobre memória, conexão e conhecimento, que inspira esta tese, ver Carneiro da Cunha (2014, p. 14-15) e o capítulo de Coelho de Souza (2014), no mesmo volume, “Conhecimento Indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta”.

Em larga medida, os modos pelos quais optei por descrever as bases da socialidade dos Sateré-Mawé encontram inspiração na abordagem analítica de Ingold (2000, 2007 e 2011) que prioriza o movimento como modo de vida e, principalmente, como produção de vida⁴⁸, e se apoia no conceito por ele desenvolvido de *meshworks*, que opto por traduzir aqui como emaranhados.⁴⁹

Tal enfoque proposto no movimento leva à sugestão de que o próprio ser movente, em seu engajamento com o ambiente, implica em um modo de conhecimento e conformações de paisagens atrelados, necessariamente, pelo próprio processo de movimentação, sendo ao longo do entrelaçamento de linhas e trajetos que se projeta aquilo que chama de emaranhado, enquanto os nós de adensamento de trajetórias de movimentação que se constituem em experiências mutuamente orientadas de deslocamento.

O autor, portanto, busca enfatizar o distanciamento daquilo que chama de *dwelling perspective* (perspectiva da habitação) de uma compreensão do espaço enquanto superfície, ou suporte, sobre a qual a vida se desenrola como uma espécie de cenário estático, no qual os atores atuam inscrevendo sobre ele as marcas de sua ação. A esta compreensão Ingold (2000) associa, por exemplo, a operação de confecção de mapas que procurem situar um objeto em um espaço abstrato, a prioristicamente classificado por meio de coordenadas abstratas e cujo objetivo de orientação se volta a uma perspectiva externa à experiência de deslocamentos. Um mapa, portanto, volta-se à quantificação do espaço que se presta a um uso específico previamente determinado, ou seja, sujeito a uma decodificação posterior, em contraste com a produção contínua de conhecimento ligado à experiência que ocorre ao longo do engajamento com o ambiente de um ser em movimento.⁵⁰

⁴⁸ “Vida”, por ele entendida como movimento, crescimento e dinâmica ao longo de um campo relacional, cita-se: “Eu definiria vida como o nome para aquilo o que está acontecendo no campo de relações no qual formas orgânicas emergem, desenvolvem-se e se mantêm em lugar, isto é o que eu entendo como processo da vida” (INGOLD, 2012, p. 11).

⁴⁹ Em algumas publicações em português, têm-se optado pela tradução deste conceito por “malhas”, aludindo à ideia de fios entretecidos que compõem tecidos. Apesar de esta escolha de tradução enfatizar o caráter de “manufatura”, no sentido de algo que é feito como que “artesanamente”, o termo perde em poder descritivo por se aproximar de uma imagem de linhas entretecidas que conformam padrões, como a equidistância entre os fios e os pontos nos quais elas se sobrepõem. Sob este ângulo, portanto, esta imagem se aproxima muito mais de outra figura conceitual que, para Ingold, se contrapõe ao *meshwork*, a *network* (rede), por implicar operações e formas de conhecimento distintas.

⁵⁰ Almeida (2010) sugere uma série de contrastes entre o que denomina de mapas métricos e modelos topológicos rizomáticos. Os primeiros decorreriam do modelo métrico-espacial que se caracteriza pela representação de uma topologia discreta, a partir de um modelo de orientação “absoluta”, por meio da inscrição bidimensional em um plano cartesiano ou, como Ingold (2000) sugere, uma forma de representação marcada pelo “*birds'-eye view*”. Já os modelos topológicos apresentam o enredamento de relações para as quais não há estruturação *a priori* e externa que possa ser definida a despeito de suas transformações, ressaltando, portanto, o caráter dinâmico das composições continuamente estabelecidas e desfeitas das relações apresentadas. As

Para Ingold (2000, 2011) o espaço está longe de ser elemento inerte e estático, sugerindo que o processo da vida ocorre no contínuo engajamento dos habitantes com a paisagem, no qual ambos estão mutuamente implicados em um permanente processo de transformação de si mesmos. Esse engajamento entre ser movente/perceptivo e paisagem que o envolve por meio da experiência também se relaciona ao ato narrativo. A performance narrativa (*storytelling*), segundo Ingold (2000, 2011), seria uma reencenação da experiência de movimento nas linhas de deslocamento, que permite que o engajamento com o ambiente como forma e vida gere um conhecimento narrativo de emaranhados de trajetos narrados relacionados entre si.

Lugares, então, são como os nós, e os fios com os quais são amarrados são linhas de *wayfaring*. Uma casa, por exemplo, é um lugar onde as linhas de seus residentes são/estão firmemente atadas juntas. Mas estas linhas não estão contidas dentro da casa, assim como os fios não estão contidos em um nó. Em vez disso, elas seguem para além dela, tornando a se atar com outras linhas em outros lugares, como fios em outros nós. Em conjunto, eles constituem aquilo que chamei de emaranhado. (INGOLD, 2011, p. 149, tradução nossa)

Estas características dos emaranhados colocam alguns desafios à tarefa da descrição etnográfica de suas conformações. Tal descrição necessita ser guiada pela forma como os próprios movimentos que o compõem são realizados e narrados, acentuando os modos de orientação constitutivos de parte do mundo vivido dos interlocutores da pesquisa para os quais, em seus adensamentos, no caso dos Sateré-Mawé, contribuem para a constituição da pertença a um (ou vários) *lugar(es)*.

O uso da categoria de circuito, portanto, se coloca nesta pesquisa em uma espécie de relação de figura e fundo com a de emaranhado enquanto uma ferramenta de ajuste do foco analítico, de modo a permitir a descrição de seus filamentos. Sua utilização evoca a ideia de

distinções desenvolvidas por Almeida (2010), sobre estes modelos de representação, por sua vez, encontram clara ressonância do ponto de vista de seu espelhamento em termos de relações e espaço com o conceito ingoldiano de emaranhados. O que representações em modelos topológicos procuram, portanto, é retratar séries de conexões entre lugares, dando destaque às marcações particulares daqueles que se movimentam por eles (como temporalidades, intensidades, modos de realizar trajetos e tipos de elementos que fluem). Ingold também se remete à imagem do rizoma para contrapor aquilo que chama de “perspectiva da habitação” à “perspectiva genealógica”: “‘We’re tired of trees’, sigh Gilles Deleuze and Félix Guattari in a moment of exasperation. ‘They’ve made us suffer too much’ (1988, p. 15). In place of the arborescent, dendritic imagery of the genealogical model they offer an alternative figure, that of the rhizome. This is to be envisaged as a dense and tangled cluster of interlaced threads or filaments, any point in which can be connected to any other. Whether the image is botanically accurate need not concern us here. It has the virtue of giving us a way of beginning to think about persons, relationships and land that gets away from the static, decontextualising linearity of the genealogical model, and allows us to conceive of a world in movement, wherein every part or region enfolds, in its growth, its relations with all the others. ‘The rhizome’, as Deleuze and Guattari repeatedly insist, ‘is an antigenealogy’ (1988, p. 11 e 21). To put it more positively, it is a progeneration, a continually ravelling and unravelling relational manifold. I believe that a relational model, with the rhizome rather than the tree as its core image, better conveys the sense that so-called indigenous people have of themselves and of their place in the world” (INGOLD, 2000, p. 140).

circulação, conformações de movimentações que são marcadas (tornadas visíveis) por meio de recorrências, regularidades ou ênfases em sua intensidade (adensamentos, velocidades). Na economia do argumento delineada nesta tese, tomei o “andar junto” como expressão que destaca trajetórias mutuamente orientadas entre os parentes do passado e do presente, que atuam na conformação de diferentes circuitos que entrelaçam, na constituição de seus mundos vividos, territórios, corporalidades e temporalidades.

No que diz respeito aos sentidos de territorialidade, que este modo de conceber o estar-no-mundo reflete, portanto, nota-se que os locais de parada dos Sateré-Mawé se constituem a partir de relações entre pessoas e entre pessoas e lugares. Os vínculos constituídos pelas experiências vividas e narradas, constitutivas de laços interpessoais, territorializam-se nas memórias das vivências nos lugares e entre lugares onde se desenrolam a vida dos personagens/parentes em suas andanças, estando seus encontros e desencontros na base da constituição de sentimentos de pertença a uma série de paradas, “espalhadas” em diferentes tempos e em diferentes espaços. Tais espaços, portanto, são lugares carregados de histórias, de usos e de emoções inscritos territorialmente, tornando-se eles próprios uma explicitação dos laços que se partilham entre aqueles que nele habitam.⁵¹

As narrativas que me foram apresentadas sobre as trajetórias de conformação das localidades em que os Sateré-Mawé viviam espalhados entre cidades e aldeias, portanto, podiam ser lidas enquanto encadeamentos de eventos, que levaram a reuniões e separações entre pessoas e grupos de pessoas situadas espacialmente ao longo do espectro temporal. Apesar de meus interlocutores reconhecerem a relevância de “documentos” para que a “propriedade” de um terreno fosse reconhecida pelas leis dos brancos, seus modos de pertença a um lugar e de um lugar a um coletivo de parentes se assentavam principalmente no ato de “habitar”, compreendido principalmente pela construção de casas e do desenrolar das atividades cotidianas pelo coletivo de parentes que mantêm a “vida” da localidade por meio do (e em) movimento.

Do ponto de vista de cada narrador, contar suas “histórias de vida” correspondia a percorrer uma sucessão de movimentos: por quais locais de parada se detiveram, em companhia de quem o fizeram e em quais circunstâncias se desenrolaram estas relações. Similarmente, ao narrar a “história” de uma localidade, voltavam-se às andanças daqueles que teriam primeiro nela vieram habitar: quando, como e o porquê de lá chegarem, como

⁵¹ Inspiro-me, entre outros, na análise da relação entre lugar e movimento, em Pandya (1990), que realiza um balanço da discussão apresentada por Ingold, assim como em Ellis (1997), Virtanen (2016) e Viegas (2007).

ergueram suas casas e construíram edificações – escolas, igrejas, barracões e campos de futebol –, assim como o desenrolar dos trajetos daqueles que lá encontraram motivos para chegar ou partir. Em ambos os casos, a mobilidade ocupava um lugar central na história, o que, argumento, reflete o fato de, na perspectiva de meus interlocutores, sua “vida”, assim como a “vida” dos/nos lugares, estava atrelada a um modo de estar-no-mundo, que encontra no “andar” o elemento esperado como parte da trajetória de todos, fazendo dos detalhes sobre com quem e para onde se andava parte das compreensões que compartilham entre si sobre os modos de ser que os caracterizam enquanto Sateré-Mawé.

A vida ao longo de um circuito

Tereza – Eles [netos e netas] vêm [visitar]. Vêm! [...]. Mas eu tenho vontade de ir lá pro Moisés [um de seus netos que mora na aldeia I'apyrehyt]. Ixi... Eu tenho casa lá. Tenho casa, minha neta que mora lá.

José Agnello – Então quer dizer que a hora que a senhora quiser tem casa, lá?

Tereza – Tem, tem. Tudo pra onde eu chego tenho minha casa.

Moisés – Está espalhada as casa dela!

(Tereza Ferreira da Silva, e seu neto Moisés Ferreira de Souza, em entrevista concedida em julho de 2010, na aldeia Hiwi, bairro Tarumã, Manaus-AM)

Ao longo da tese, apresento a paisagem onde a pesquisa tomou lugar, por meio da descrição dos locais de *parada* que percorri durante o período de campo. Descrevo, também, os deslocamentos dos coletivos familiares que levaram à conformação desses locais de *parada*, destacando alguns traços relevantes de suas práticas de mobilidade, a partir de suas possíveis relações com a conformação de localidades e com processos de construção e desconstrução do parentesco. Minha intenção é permitir a visualização das feições variáveis que assumem cada local de habitação, apresentando um quadro geral do campo realizado.

Ao longo da descrição, faço uso de expressões nativas, tais como: *pessoal/turma, sangue, ritmos, jeitos, consideração, raça, parente*. Estes conceitos eram mobilizados por meus interlocutores ao me explicarem sobre a dinâmica de abertura/fechamento, características a seus modos de relação, explicitadas por meio do idioma do parentesco. De forma similar, busquei decifrar como seu uso desses conceitos permitia entrever aspectos de suas concepções de territorialidade, marcadamente multilocal, que enfatizavam a mobilidade em detrimento da conformação de coletivos residenciais estáticos.

A organização da descrição que se segue tem base em dois pontos principais. O primeiro deles é o fato de meus interlocutores reconhecerem uma variedade de locais de *parada* em uma série de casas de seus *parentes* em diferentes aldeias, bairros e cidades que eram caracterizadas enquanto disponíveis como locais de eventual moradia. Exploro,

portanto, as consequências possíveis da associação que faziam entre seus *parentes* e *paradas* que, acredito, permitem elaborar sobre os sentidos de se *ter* casas espalhadas em sua relação com as afirmações de se *ter* parentes nesses locais, ambos positivamente qualificados como *espalhados*. Ademais, argumento que esses locais de (potencial) habitação eram lugares constituídos pela partilha de laços de solidariedade e afetividade, característicos dos modos de relação esperados entre aqueles que se consideram como *parentes*.

As afirmações que os Sateré-Mawé que conheci faziam sobre *ter casas espalhadas* em diferentes bairros, cidades, comunidades, aldeias e rios eram geralmente complementadas com o destaque à presença de algum *parente* que nelas poderia ser encontrado, portanto, podendo ser um potencial hóspede ou anfitrião. Ademais, o tempo de permanência nessas diferentes casas que afirmavam *ter* podia variar de anos a dias, sem que com isso deixassem de reconhecer que teriam outras casas alhures.

Portanto, ao descrever os processos de conformação das distintas localidades por onde afirmavam *ter* casa, e a circulação entre elas que caracterizava seu cotidiano, procuro apresentar a conformação de redes de *ajuda e apoio* entre *parentes*.⁵² A relação existente entre os lugares é aqui descrita por meio das conexões entre as pessoas que neles *param*.

Overing (1999), em artigo intitulado “Elogio do Cotidiano: A confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”, oferece elementos para a compreensão da

⁵² São inspirações importantes para esta tese, principalmente, a noção de “vicinalidades”. Segundo Godoi e Pina-Cabral (2014), a categoria analítica vicinalidade poderia ser apresentada como: “Formas de constituição de espaços de vida em distintos contextos e as relações que isso implica em termos de mobilidade e de circulação de pessoas e coisas. Nossa proposta tinha implícita a ideia de que a intersubjetividade é constitutiva das pessoas e ocorre em contextos de coabitação, em que a mutualidade estabelece laços de obrigação que se estendem temporalmente em contextos de crescente abrangência. [...] Vicinalidade, por oposição a vizinhança, descreve uma proximidade aberta entre espaços de morada. Vicinalidades não são vizinhanças, zonas territorialmente demarcadas; são processos de aproximação territorial constitutiva. [...] Como categoria analítica, portanto, o conceito de ‘vicinalidade’ assume que os espaços de morada (casas, domicílio, tendas, etc.) tendem a se agregar territorialmente segundo lógicas plurais (p.ex., amizade, homonímia, interesse político, geração, afinidade, matrilateralidade, etc.), formando assim conglomerados abertos com importantes implicações para a ação social, que coexistem e interagem com outras formas mais instituídas de agrupamento (tais como aldeias, linhagens, partidos, etnicidade, classes etárias, etc.) sem nela se dissolverem. Cada uma das entidades familiares que forma uma vicinalidade reproduz-se em rede a partir das participações constitutivas entre as pessoas que nelas habitam. [...] Como resultado desse processo cuja fonte está inscrita na própria ontogênese das pessoas que habitam essas casas [...], formam-se conglomerados abertos de entidades de morada entre as quais as pessoas circulam. [...] tal como as pessoas são constituídas a partir de outras pessoas, também as casas são constituídas por meio de relações e, portanto, tal como as pessoas, são partíveis [...] no sentido que são propensas a continuidades com outras entidades semelhantes. No interior de cada uma destas vicinalidades, as casas são constitutivamente dependentes das relações entre si, ou seja, essas relações são o que lhes dá existência. Tradicionalmente, a antropologia tem chamado isto de ‘entreaajuda’ ou ‘ajuda mútua’. No entanto, o que está em causa [...] é muito mais que simples ajuda, é ‘participação’ interpessoal – algo que nunca mais vai sair dessas pessoas, lhes é constitutivo enquanto pessoas. [...] As proximidades espaciais que o conceito de vicinalidade convoca devem ser vistas como formas de prolongar a morada, de criar locais de vida e identidade” (GODOI e PINA-CABRAL, 2014, p. 11-14).

socialidade dos povos indígenas da Amazônia tropical, que, pela ressonância com os aspectos da socialidade sateré-mawé, podem ser utilizados como elementos de frutífera comparação. A autora, levada a dar ênfase no que opta por chamar de “arte do cotidiano piaroa”, focaliza o alto valor que atribuem às habilidades específicas voltadas para a produção e manutenção da vida diária. Sua análise se volta aos aspectos de uma vida social marcada pelo informal e pelo íntimo, mais do que sobre aspectos coercitivos da gestão das relações comunitárias, cito:

[...] a “coletividade” como uma força coercitiva, tal como aparece na teoria ocidental, não corresponde à noção indígena de comunidade. Para compreender melhor essa diferença, é preciso fazer uma distinção entre “a coletividade”, tal como expressa por imperativos sociais estruturais (através de papéis, *status* ou regras jurídicas), e “o coletivo”, enquanto apego a um modo de ser social e culturalmente específico. “O social”, em seu sentido mais positivo, tal como expresso nas ações partilhadas e nas interações pessoais diárias, é provavelmente compreendido, por muitos povos na Amazônia, como um conjunto de meios potentes para se trabalhar ativamente contra o desenvolvimento de relações coercitivas. (OVERING, 1999, p. 87)

O argumento que Overing desenvolve para os Piaroa é de que há um desejo de transformação daqueles que são “perigosamente diferentes em natureza”, para que se tornem membros de uma “comunidade de similares”. Essa relação de similaridade seria criada pela ação performativa apropriada de cada um de seus membros. Apoiando-se na distinção de Sahlins entre tipos de ênfase social prescritiva e performativa, Overing argumenta que no caso da socialidade amazônica a ênfase está na “prática”: “é o ato que declara a identidade e a inimizade, é o dom que faz o amigo, é a partilha que cria o parentesco” (OVERING, 1999, p. 89; OVERING e PASSES, 2000; RAPPORT e OVERING, 2000).

Em semelhança aos Piaroa, representados por Overing, os Sateré-Mawé que pude conhecer prezavam muito pela busca por uma “qualidade de vida”, marcada pela convivência pacífica entre aqueles que consideravam como parte de suas *comunidades* e suas *casas*, de seus *parentes* e seu *povo*. Esta busca por uma convivência pacífica é marcada pela prática da reciprocidade⁵³, caracterizada pela generosidade e honestidade, principalmente no que dizia respeito ao fluxo da ajuda, apoio, atenção, cuidados e respeito.⁵⁴ Como nota Overing, a boa vida de uma coletividade depende do sucesso do estabelecimento de relações pessoais solidárias e recíprocas, responsabilidade que recaía especialmente sobre aqueles entendidos como *lideranças*, que deviam dar o exemplo a todos.

Inspiro-me em Overing no destaque que dera à gestão da vida afetiva como

⁵³ Reciprocidade é aqui utilizada no sentido de “relações de troca que envolvem comportamentos esperados entre as partes” (REZENDE, 2016, p. 92).

⁵⁴ Cf. Sigaud (2007, p. 148).

constitutiva do pensamento moral e da razão prática. Tal gestão, que Viveiros de Castro (2002) caracterizou como uma “economia moral da intimidade”, dizia respeito à prática cotidiana de virtudes como o espírito de partilha, generosidade e o cuidado, assim como ao controle dos malefícios da raiva, ganância, inveja/ciúme e mesquinharia. Uma ética, portanto, engendrada por meio de práticas e habilidades (como as *boas falas*, no caso dos Sateré-Mawé) daqueles que interagem intimamente e pessoalmente no cotidiano. Seria característica dos povos amazônicos se engajarem em um persistente paradoxo, colocado em seus ideais da apropriada sociabilidade cotidiana, que seriam constantemente colocados em risco pela irrupção de conflitos e discordâncias, levando a uma delicada gestão das proximidades e distâncias entre as pessoas. Esta gestão, conforme a autora, estaria também expressa na espacialidade o que, assim como no caso dos Sateré-Mawé, atuaria na regulação da intensidade de convivência e intimidade.⁵⁵

Este “senso de comunidade” não se resume a unidades de habitação, tais como aldeias ou comunidades. A conformação de circuitos sateré-mawé compostos por diferentes trajetos entre locais de *parada* atravessava aldeias, comunidades e cidades que, por meio da mobilidade entre elas, tornava possível a gestão das tensões cotidianas e a regulação da intensidade com a qual as relações pessoais eram vividas. Overing nomeia esta gestão como a “delicadeza da vida comunitária”, estando ela ligada à dispersão de locais de habitação enquanto uma das estratégias de imposição das distâncias relativas à convivência.

Conforme Overing e Passes (2000), a “convivialidade” seria um estilo de vida social característico dos modos de socialidade amazônicos, baseado em formas idealizadas de se “viver bem”. O modo de socialidade caracteristicamente ameríndio exigiria um engajamento com a modulação dos malefícios das inclinações antissociais, como a raiva, inveja/ciúme, ganância e avareza. A “delicadeza” da convivência recairia justamente na gestão fina entre intensidade e fragilidade das relações, já que, obviamente, a vida social amazônica não se trata apenas de paz e harmonia, e os riscos da violência e do perigo (atuais ou potenciais) exigem práticas e estratégias que os autores chamam “artes do cotidiano”.

Entre os Sateré-Mawé, especial atenção era dada ao bom uso da fala ou às artes do discurso. O uso das *boas palavras* era considerado de suma importância para a construção de um “senso de comunidade”, voltado para o bem coletivo, generosidade e reciprocidade (FIGUEROA, 1997). Uma faceta deste traço era certa etiqueta de convivialidade que, por exemplo, regulava os conteúdos de falas potencialmente disjuntivas por tratarem de questões

⁵⁵ Para um balanço do debate americanista sobre o tema, ver Viegas (2007, p. 294-295).

polêmicas a respeito das histórias de cada qual.

Descrever narrativas (d)e trajetórias

As trajetórias de conformação das diferentes localidades habitadas pelos Sateré-Mawé eram-me narradas em continuidade às histórias de andanças e paradas realizadas por seus *parentes* no passado. As narrativas que ouvi sobre as trajetórias de coletivos de *parentes*, geralmente, assumiam uma pessoa como personagem focal das andanças. Falava-se, então, de <turma de/o/a> ou <peçoal de/o/a> como forma de se referir a conjuntos transgeracionais de *parentes*, cujos movimentos mutuamente orientados levaram à conformação de localidades e sujeitos coletivos por meio do “andar junto”. A denominação do coletivo pode ser feita em termos de coabitação, localidade ou parentela.

Por exemplo, pode-se destacar por meio da menção à *Françazada*, ou ao *peçoal do França*, um coletivo de coabitação que gravita em torno da figura de Francelino Gregório de Souza, tanto no que dizia respeito aos seus antepassados quanto aos seus descendentes. A expressão o <peçoal do>, da mesma forma, destacava a figura de Francelino em torno da qual conviveram cotidianamente uma série de pessoas, tal como seus genros, noras, filhos de criação, amigos e bons parceiros de trabalho.⁵⁶

Sugestivamente, a utilização do sufixo <-zada> também pode ser utilizada para a referência a uma localidade e às pessoas que lá habitavam. Falava-se, então, da *Araticunzada* (em referência ao *peçoal da* aldeia Araticum), *Terra Pretazada* (em referência à *turma* que veio da aldeia Terra Preta), *Pupunhalzada* (em referência ao *peçoal* que mora às margens do rio Pupunhal) ou, como também ocorre com os nomes, expressões do tipo <turma de Ponta Alegre> ou <peçoal da Vila Batista>. De forma semelhante, não apenas comunidades e rios podem ser mencionados dessa forma, mas também porções de terrenos dentro de comunidades, aglomerados de casas localizadas em uma cidade ou, até mesmo, as aldeias na

⁵⁶ Alba Figueroa, em etnografia realizada durante a década de 1990 junto aos Sateré-Mawé de diversas aldeias na região da T.I. Andirá-Marau, nota que: “Entre os termos que os Sateré-Mawé utilizam para se referir aos seres do mundo figura aquele de <mi’it>, frequentemente utilizado no plural <mi’it-in>, e no genitivo, que eles traduzem por ‘pessoas’. Isto é, o termo evoca sempre a gente de alguém, por exemplo, <hemi’it-in>: ‘as gentes [ou o povo] dele’ ou ‘sua gente’. Quando se trata de um homem Sateré-Mawé qualquer, <hemi’it-in> designa todos os do seu peçoal, membros de sua parentela e aliados, que atendem ao convite de trabalho coletivo, ao puxirum” (FIGUEROA, 1997, p. 391, tradução nossa). Apesar de as interlocuções realizadas durante a pesquisa aqui apresentadas terem sido conduzidas em português, única língua falada pela grande maioria de meus conhecidos Sateré-Mawé, sem dúvida a utilização da expressão “peçoal de” guarda semelhanças com o emprego do termo <mi’it-in> assinalado por Figueroa.

área urbana de Manaus e seus arredores.⁵⁷

As narrativas sobre as trajetórias de deslocamentos de meus interlocutores (o desenrolar narrativo das sucessivas paradas e andanças dos diferentes conjuntos de parentes) eram aspecto importante para a compreensão das configurações de coabitação ao longo de seus circuitos no presente. Ademais, a convivência cotidiana que se dava ao longo destes circuitos era considerada como fundamental para, como diziam, “conhecer alguém de verdade”. Desta forma, para sua compreensão do quadro de relações que viviam no presente – dos conflitos e alianças entre parentes que experienciavam –, reviviam em suas narrativas eventos do cotidiano e excepcionais do passado. Por meio da memória coletivamente cultivada das trajetórias entremeadas das diferentes *turmas* e *pessoais*, elucidavam “cortes” nas redes de parentesco que os uniam.

A operação desses “cortes” se dava por meio da atribuição de “marcadores morais” (reputações ou “jeitos”) que distinguiam os diferentes *pessoais*. Para isso, acionava-se tanto o conhecimento advindo da experiência da convivência cotidiana entre eles quanto o conhecimento transmitido em “crônicas genealógicas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1993) e das fundações de aldeias. Era especialmente a partir da irrupção de conflitos e discordâncias entre eles – violentas ou discretas – que as fronteiras que os distanciavam eram traçadas. Em um conflito, as expectativas de solidariedade que recaíam sobre as relações entre *parentes* eram quebradas, levando à delimitação do campo dos “verdadeiros” parentes, “verdadeiros” Sateré-Mawé e “verdadeiros” indígenas.⁵⁸

Como mencionado, o “andar junto” era provocativo de efeitos da conectividade que podem emergir em suas atualizações nas pessoas e no reconhecimento da existência de diferentes coletivos de parentes. Este reconhecimento a diferentes pertencas conformam uma complexa epistemologia de laços de sangue, de consideração e de amizade, que eram chaves importantes nas considerações de meus interlocutores sobre suas relações vividas no presente. Esta característica se fazia transparecer no cotidiano, em que as pessoas se engajavam em conversas sobre estes temas com muita recorrência, certamente tomando os cuidados necessários para que a circulação das histórias ali recontadas não se espalhassem para além de

⁵⁷ Coletivos de *parentes* também podiam ser referidos por meio do sufixo *-ada* adicionado ao nome de um personagem cujo coletivo de pessoas gravitava em torno. Por exemplo, dizia-se, com frequência, *Françazada*, *Terezada*, *Dicozada* e *Caetanozada* para se destacar um conjunto de pessoas cuja circunstância da enunciação enfatizava a sua gravitação em torno de França, Tereza, Dico e Caetano.

⁵⁸ Inspiro-me aqui na discussão sobre “processos de familiarização e desfamiliarização” de autores como Marques (2015, p. 105-106) e Comerford (2014a e 2014b).

seu devido lugar de trânsito, chegando aos ouvidos daqueles que poderiam se ofender com diferentes versões sobre os eventos.

Em suma, argumento que é reconhecível nessas práticas uma forma de autoconhecimento do universo social de meus interlocutores que, por sua vez, é algo indissociável de uma reflexão moral que entrelaça pessoas, eventos, jeitos, sangue e lugares junto das narrativas que os envolvem. Tudo isso indica que a mobilidade não seria neutra, sendo sua prática o alvo de uma série de reflexões. As considerações de meus interlocutores a este respeito emergiam principalmente enquanto chave de especulação sobre as manifestações nos “jeitos”, inescapavelmente sujeitos às consequências das diferentes “misturas” entre tipo de gente que precisam ser habilmente controladas para que possam manter o ideal de “se agradar” em viver juntos, buscando uma qualidade de ligação que caracteriza sua forma ideal de laços sociais. Portanto, a descrição das narrativas de trajetórias familiares empreendidas nesta tese se presta à demonstração de que as experiências de vivências compartilhadas estão intrinsicamente relacionadas aos seus espaços de habitação. As histórias que tematizavam suas trajetórias enlaçavam menções a pessoas e a eventos ocorridos em diferentes locais e tempos que conformavam um *corpus* de conhecimento que enfatizava o entrelaçamento entre parentesco e territorialidade.

Argumento, portanto, que os modos de enunciação de sujeitos coletivos, e dos cortes produzidos em seu paralelo, se baseavam principalmente em uma valorização da convivência que se constitui no que chamavam de “andar junto”. Por meio desta expressão, meus interlocutores destacavam as andanças em conjunto das diversas turmas e *pessoais* em relação aos sucessivos movimentos de distanciamentos que ocorreram – e ocorriam – entre eles ao longo do tempo e do espaço.

Nesta tese, portanto, abordo tais operações nativas de coletivização e individuação por meio do conjunto das narrativas sobre os deslocamentos desses *pessoais* e *turmas*, enfatizando o *entremear* e *espalhar* no tempo e no espaço dos diversos “tipos de gente” que eram concebidos como parte do *povo* sateré-mawé. Organizo minha apresentação de suas narrativas acompanhando o conjunto de suas histórias sobre as trajetórias dos diferentes *pessoais* e de suas movimentações, desde sua chegada aos locais atuais de habitação, onde vim a conhecê-los, até a conformação de seus inúmeros locais de possível *parada* que reconheciam nas cidades, entre cidades e para além das cidades onde viviam.

Em seus *passeios* e *visitas* aos seus *parentes*, momentos propícios para narrarem e escutarem as histórias sobre suas trajetórias, enquanto os acompanhava nessas viagens, preocupei-me em realizar um levantamento mais sistemático de suas genealogias. Ao rabiscar

em um papel os nomes de seus *parentes* e indagar sobre seus parapeiros e trajetórias, promoviam-se momentos de conversa que, muitas vezes, acabavam por chamar a atenção de várias pessoas que nos acompanhavam de longe, vindos a se aproximar e examinar as linhas e desenhos que cada vez mais se estendiam na medida em que com eles eu visitava mais e mais lugares.

Por vezes, para explicar o sentido que eu via na bagunça daqueles tantos rabiscos, selecionava aleatoriamente diferentes personagens que lá estavam representados. Seguindo o traçado das linhas, elencava vários personagens – e as relações entre eles – de forma a demonstrar como tais desenhos me ajudavam a lembrar as diferentes histórias que me foram contadas, conectando pessoas de um extremo ao outro do papel. Já passado alguns meses nessa atividade, resolvi imprimir a totalidade dos dados que coletei, ocupando várias páginas de anotações em cadernos de campo, em um grande cartaz. Levando-o comigo ao acompanhar seus deslocamentos passei, então, a abri-lo no chão, reunindo meus anfitriões à sua volta, e pouco a pouco o completando ainda mais.

Muitos deles, durante essas atividades, se demonstravam surpresos com as histórias que podia recontar ao percorrer seus rabiscos, assim como pelas conexões que podia com ele retrair ao mover meu dedo pelas linhas nele desenhadas. Certa vez, observando a genealogia aberta no chão, um deles me interpelou: “Nossa, isso aí parece mais uma máquina do tempo!”. Sua brincadeira, certamente, jogava com a bagunça de triângulos, círculos, cores e linhas que se esparramavam pelo chão, tão desengonçados quanto os fios, circuitos, válvulas e engrenagens que a sua referência a um maquinário fantástico procurava sublinhar.

Tal confusão, suscitada pelo desenho, entretanto, dissipava-se na medida em que minhas perguntas e comentários instigavam memórias, histórias e causos sobre os personagens ali representados. De fato, quem geralmente encerrava essas interações com certa perplexidade era eu, geralmente perdido na quantidade de eventos, pessoas e lugares que me eram mencionados a cada uma das narrativas que meus anfitriões compartilhavam entre os ali presentes.

A representação genealógica, portanto, serviu a esta pesquisa tanto como meio para compreensão das conexões, que envolviam os diversos personagens mencionados de forma esquemática, quanto como instrumento, por meio do qual, em sua confecção, procurava proporcionar um prazeroso momento de conversa, em que as narrativas que conheciam podiam ser novamente compartilhadas em novas versões. Se for verdade como se diz – que toda brincadeira tem um fundo de verdade –, a comparação com uma “máquina do tempo” parece procedente, menos pela representação esquemática que jaz nos rabiscos no papel,

certamente, e mais por aqueles momentos de prosa à sua volta, pelos caminhos que nós ali percorríamos conduzidos pelos narradores em suas histórias, elas sim, capazes de nos levar a “viajar no tempo”.⁵⁹

Esse conjunto de rabiscos foi crucial para que não me encontrasse completamente perdido ao realizar tantas “viagens”. Tais anotações foram também importantes, pois o uso corrente entre meus interlocutores de termos referentes a relações entre parentes é majoritariamente feito em português o que, dado o acúmulo de histórias, levariam-me a perder de vista as sutilezas que o emprego de tais termos – tão equivocadamente “familiares” a mim – poderiam carregar para meus interlocutores.

É preciso salientar que esta investigação não tem o objetivo de encaixar os fragmentos narrativos que tratam destes deslocamentos passados em uma perspectiva historiográfica.⁶⁰ A exposição destes movimentos pretende oferecer apenas um quadro da questão da mobilidade e do movimento entre os Sateré-Mawé, e são retomados, na medida do possível, em seus contextos enunciativos tal qual elas foram apresentadas ao pesquisador, ou seja, como narrativas que atualizam as condições de transformação na qual se inseriam meus interlocutores sateré-mawé.⁶¹

As narrativas nas quais amparo minha descrição versavam sobre as trajetórias de seus *parentes* de até três gerações acima de ego/narrador, cujos eventos teriam se passado em um “período histórico” que, pode-se inferir, abrangia o início do século XX até o presente. Algumas delas versavam sobre as trajetórias de seus antepassados que deixaram as aldeias de

⁵⁹ Não perdendo de vista a crítica da utilização de genealogias formulada por Ingold (2011), em termos das diferenças entre o “conhecimento classificatório” e o “conhecimento historiado”, subscreve-se, todavia, à forma como Prof. Dr. Marcio Silva (PPGAS-USP) entende o papel de “esquemas genealógicos” no fazer antropológico. Nas palavras de Silva, em comunicação ao Centro de Estudos Ameríndios da Universidade de São Paulo, em setembro de 2015: “Gregory (1982, p. 19) define a troca de dons como transmissão ‘de coisas inalienáveis entre pessoas que estão em um estado de dependência recíproca’. Como Viveiros de Castro chama a atenção, esta também é uma boa definição de parentesco, pura e simplesmente. Segundo o autor, não só o casamento, por razões óbvias, mas a filiação ‘pode também ser concebida como um processo de transmissão de coisas inalienáveis – partes corporais e substâncias, classicamente, mas também memórias, narrativas, vínculos territoriais – que criam pessoas que por isso permanecem em estado de dependência recíproca’ (2009, p. 246). Dessa perspectiva, um esquema genealógico pode ser tomado como um exercício de modelagem do entrelaçamento de cadeias de trocas de signos e valores por meio de pessoas que estão vinculadas por trocas matrimoniais e filiativas, tais como se definem em um dado coletivo. [...] Nesse sentido, uma modelagem é um processo metonímico, que tem como propósito a redução da complexidade de um fenômeno a níveis minimamente manejáveis. Nada menos e nada mais que isso. Modelar, em suma, é estabelecer relações *in praesentia*. [...] Uma genealogia não é outra coisa: trata-se de uma redução, entre outras possíveis, de uma rede de relações empiricamente dadas para o estudo de alguns aspectos”.

⁶⁰ Cf. Gow (1991), Viveiros de Castro (1993) e Carneiro da Cunha (2009).

⁶¹ Para uma contextualização historiográfica sobre os Sateré-Mawé da região do chamado baixo amazonas, onde se localiza a T.I. Andirá-Marau, ver Figueroa (1997), Lorenz (1992), Mano (1996) e Romano (1982).

Terra Preta, Araticum Velho e Marau Velho⁶² – localizadas no chamado “centro da mata” – para se estabelecerem em aldeias no curso médio e baixo do rio Andirá, no início do século XX. Outras tematizavam os deslocamentos por eles realizados desde as aldeias do rio Andirá em direção às cidades de Parintins, Maués e Manaus, ocorridos já na segunda metade do século XX. Neste caso, dado que os narradores tinham entre 20 e 90 anos de idade, tratavam de eventos por eles próprios vividos⁶³ mesclando-os a outros que lhes foram contados por seus parentes mais velhos. Ainda outro leque de narrativas que se focavam nas trajetórias individuais e dos “núcleos familiares” de ego, narrando eventos que se passaram nas duas últimas décadas do século XX e na primeira década do século XXI, assumindo um estilo mais centrado nos percursos do narrador e dos deslocamentos de parentes próximos de sua geração, assim como das andanças de seus filhos e netos que vieram a se “espalhar por aí tudo”.

Por meio das considerações que meus interlocutores faziam a respeito da importância que seus parentes assumiam para suas andanças, procurei entender suas implicações na conformação de coletivos de parentes e dos locais de *parada* por onde estavam *espalhados*. Desta maneira, pretendi destacar o valor fundamental do *apoio* entre *parentes* como um modo de relação que enfatizava a convivência baseada na expectativa de *ajuda*, e também sua contrapartida, apresentada nas considerações a respeito da *mesquinha* e da *inveja/ciúme*, que levavam a afastamentos relativos entre pessoas.

O argumento desta tese se guia pela compreensão de que os movimentos de aglomeração (*entremear*) e dispersão (*espalhar*) das *turmas* e *pessoais* são um modo particular de modulação da intensidade das relações de convivência entre eles. Tais movimentações, por meio da multiplicação de locais de *parada*, permitem a modulação da intensidade de convivência ao longo de um circuito de coabitação. Esse conjunto de lugares, concomitantemente habitados, permanecem enredados pelos fluxos de pessoas, coisas e afetos dirigidos pela lógica da solidariedade, criando uma espécie de interdependência entre eles. O circuito sateré-mawé, que assim se estabelece, gera na prática uma gestão coletiva de vários locais de *parada*, articulada pela incessante movimentação por entre eles, por sua vez orientada pelas “possibilidades de obtenção de renda, estudo, aprendizado, assistência médica, alimentação, bem como defesa, refúgio, afeto, namoro, festas e política” (COMERFORD, 2014a, p. 8).

⁶² Então localizadas no complexo de rios e igarapés para além das cabeceiras dos rios Andirá, Marau e Urupadi.

⁶³ Memórias, como diziam, de quando já haviam “se entendido”. “Se entender” era uma expressão de uso comum utilizada para demarcar aqueles eventos que o narrador “viu”, “testemunhou” e, além disso, era capaz de relatar novamente a partir de suas lembranças.

Organização da tese

Esta tese está dividida em três “Partes”, cada uma delas composta por uma “Apresentação” e uma série de “Capítulos” temáticos. A ordem das “Partes” que compõem esta tese mimetiza o movimento realizado por mim ao longo do trabalho de campo em 2014. A “Parte I”, portanto, se inicia pelas comunidades e aldeias Sateré-Mawé na capital manauara para, então, seguir os diversos caminhos que os *pessoais* que ali conheci me ensinaram a transitar. Por meio desses trajetos, chega-se à “Parte II” e à cidade de Maués-AM para, no movimento seguinte, “parar por” Parintins-AM na “Parte III”. Cada uma das “Partes” apresenta a descrição das trajetórias de distintos *pessoais*: o *pessoal da Tereza*, o *pessoal do Marcos* e, por fim, o *pessoal do França*. As “Apresentações” de cada uma das “Partes” oferecem uma breve introdução sobre a inserção de pesquisa em campo destacando os eventos que levaram o enfoque da pesquisa a se direcionar às trajetórias e experiências dos respectivos *pessoais* apresentadas em cada uma delas.

Assim, a “Apresentação” da “Parte I” se inicia com uma descrição sobre os espaços de habitação dos Sateré-Mawé em Manaus, focando no espaço ao qual meus interlocutores costumavam se referir como o “terreno da Redenção”, local onde, ainda no ano de 2009, pude, pela primeira vez, conhecer meus então futuros amigos sateré-mawé e interlocutores desta pesquisa. Da configuração espacial de distribuição de moradias e sua organização em diferentes comunidades e setores de aglomerados residenciais, diferenciados pelos seus habitantes em termos de arranjos entre distintas turmas que ali viviam, procurei esboçar alguns aspectos relevantes de sua espacialidade, por meio dos quais esperei tornar inteligível ao leitor a dinâmica de contínuas transformações da configuração espaço-relacional daquela localidade. O estilo descritivo com o qual se inicia a “Parte I” oferece uma imagem sincrônica dos complexos arranjos que se conformaram no terreno da Redenção no ano de 2014 e delineia a sugestão de que uma abordagem da experiência vivida dos Sateré-Mawé no espaço urbano não poderia se restringir apenas àquela localidade, dado que a circulação cotidiana de seus habitantes envolvia uma série de outros espaços, desde a sua vizinhança até o complexo circuito que se procurou esboçar envolvendo as diferentes aldeias e casas de seus parentes *espalhados* por Manaus e seus arredores.

Tendo por foco descritivo o coletivo de parentes reconhecido como o *pessoal da Tereza*, portanto, ao longo da Parte I se passa a uma explanação diacrônica sobre a trajetória desse *pessoal*, enfatizando os distintos caminhos percorridos ao longo do tempo que levaram

à configuração dos espaços de habitação e sua configuração em um circuito que se ancorava nas práticas de mobilidade que envolviam suas diversas aldeias na região. Por meio das narrativas de meus interlocutores, procurou-se demonstrar os modos pelos quais percebiam as dinâmicas de aglomeração e dispersão de seus parentes na cidade de Manaus. O ponto de partida descritivo foram os sucedidos movimentos que culminaram com a chegada de Tereza Ferreira da Silva à cidade, tida como a personagem focal de cuja trajetória emana certo sentido de coletividade que envolve suas filhas, netos/as, bisneto/as e genros.

Tal descrição com ênfase em uma diacronia buscou, então, permitir a explanação do ponto de vista de diferentes interlocutores, cuja percepção de seus próprios deslocamentos ao longo de suas vidas invariavelmente se ligava aos passos da própria Tereza. Desta forma, fora possível organizar os capítulos que compõem a “Parte I” focalizando diferentes aspectos envolvidos na conformação de seu circuito, procurando enfatizar os entrecruzamentos entre os modos pelos quais meus interlocutores me apresentavam às suas noções de territorialidade, historicidade e parentesco das quais se valiam ao entretecer em suas narrativas considerações sobre suas andanças e dos eventos que os levaram a “parar” espalhados, ao mesmo tempo que mantinham ligados por suas constantes movimentações.

Já a “Parte II” desloca o foco descritivo para a chamada *Marcozada*, turma que chega do terreno da Redenção na década de 1990, vindo a se juntar à ocupação sateré-mawé no local promovida primeiramente pelo *pessoal da* Tereza. O tema da descrição que diferencia a Parte I da II procura promover um deslocamento descritivo, tanto de foco como de perspectiva, ao abordar os modos pelos quais meus interlocutores do *pessoal do* Marcos narravam os episódios que consideravam marcantes sobre as trajetórias de vida de Marcos Pereira Lima, ligando-os ao desenrolar de diferentes trajetórias de seus parentes, tanto do passado quanto do presente. A “Parte II” segue, portanto, acompanhando um dos “nós” nas trajetórias entre o *pessoal da* Tereza e do Marcos, que se concretiza na chegada do – chamado pelos primeiros – “*pessoal do* Marau” ao bairro da Redenção em Manaus-AM. Da descrição desse encontro, portanto, passa-se ao aprofundamento nas narrativas sobre os deslocamentos da Marcozada. Tendo como fio condutor inicial as circunstâncias e intenções que levaram a um deslocamento realizado por um de seus netos e bisnetos, em 2014, ao reencontro com “suas raízes” de volta à aldeia de Monte Salém, localizada nos arredores de Maués-AM, procurou-se demonstrar a percepção de meus interlocutores da Marcozada sobre suas “origens”, entendidas enquanto os lugares por onde Marcos Pereira Lima havia passado ao longo de sua vida. Ao longo da “Parte II”, portanto, novamente a descrição etnográfica sincrônica se encontra com a diacronia presente nas narrativas sobre as trajetórias de andanças que aproximam as

experiências de vida de diferentes gerações de um mesmo conjunto familiar e que, por meio destas aproximações, também se fazem enquanto coletivo. Deste conjunto de vozes, que vão desde o próprio Marcos Pereira Lima até seus filhos/as e netos/as, seguiu-se uma descrição dos eventos marcantes à trajetória da *Marcozada*.

Assim como o fora para meus interlocutores da *Terezada*, os eventos narrados sobre sua trajetória familiar mobilizavam a “ajuda” e “apoio” enquanto operadores de um modo de relacionalidade característico, atualizados no entremear das trajetórias de suas vidas e de seus antepassados, o que reforçava os modos esperados de comportamento entre aqueles que são seus parentes. As narrativas da *Marcozada* e da *Terezada*, apesar das circunstâncias que as diferiam, aproximavam-se em relação às reflexões que meus interlocutores postulavam a respeito de suas decisões de *parar* em proximidade, *passear* para visitar seus *parentes*, ou de tornarem sua presença mais escassa em uma ou outra localidade, reforçando a percepção sobre uma dinâmica de constante atualização de conformação de seus locais de *parada*.

Certamente os poderes, prazeres e perigos do manifesto “gosto por andar” de meus interlocutores também é uma temática que perpassa ambas as Partes (I e II) desta tese. Como argumentado ao final da Parte II, as práticas de mobilidade sateré-mawé encontravam especial importância para meus interlocutores pela relação que postulavam entre a prática de “andar” e as possibilidades por ela engendrada de “conhecer”, desdobrada também na capacidade de “reconhecer” e ser “reconhecido” que os subsequentes movimentos de “ir” e “voltar” propiciam. O tema foi explorado em suas múltiplas dimensões, fornecendo diversas imagens associadas a estas práticas, como o “passeio”, a “visita” e a “aventura”. A temática desenvolvida na “Parte III” baseia-se, principalmente, na imagem trazida por meus interlocutores: o ato de se pôr a andar em direção às (e pelas) cidades poderia se conformar como a continuidade de uma única jornada que havia, de certa forma, sido iniciada pelos seus bisavós, avós, pais e mães, e que, então, continuava a ser percorrida nas trajetórias de meus interlocutores, possibilitando-os projetar sua continuidade para seus descendentes, filhos/as, netos/as e bisnetos/as. O desdobramento desse tema segue por meio da descrição do conjunto de trajetórias e reflexões a mim apresentadas pelo pessoal conhecido como a *Françazada*, que tem como personagem focal Francelino Gregório de Souza, mais conhecido como Capitão França.

Parte I⁶⁴

⁶⁴ É sugerida ao leitor a leitura da Parte I com o auxílio da genealogia da *Terezada* [ver Apêndice A na versão digital desta tese].

1. A Terezada e(m) Manaus-AM

No meio do ano de 2014, encontrava-me novamente de volta à cidade de Manaus⁶⁵, realizando mais uma etapa do período de trabalho de campo com meus amigos sateré-mawé que viviam pela capital. Nos meses que permaneci viajando pela região Norte do país naquele ano optei por alugar um pequeno quarto para me hospedar e guardar equipamentos, livros e roupas enquanto realizava deslocamentos mais longos. Escolhi, então, o bairro Redenção como meu principal local de parada durante os meses que se seguiram, em um quarto localizado a cerca de 10 minutos a pé de duas comunidades sateré-mawé localizadas na cidade conhecidas como I'apirehyt e Waikiru.

Estas foram as primeiras aldeias sateré-mawé que conhecera, ainda no ano de 2009, e, desde então, fiz de minha rotina visitar meus conhecidos que *paravam* por lá quando passava pela cidade de Manaus. Como já o havia feito antes, iniciei o período de campo em 2014 ciente de que minha presença no local não tardaria a render convites para *passar* por outros espaços de *parada* dos Sateré-Mawé.

O bairro da Redenção localiza-se no zona centro-oeste da cidade de Manaus. Sua paisagem não difere muito da de outros bairros cujo processo de urbanização ocorreu na mesma época, como, por exemplo, Japiim, Compensa, Educandos, Coroado e Alvorada. Na década de 1970, a instalação da Zona Franca de Manaus levou a área urbana da cidade a se expandir rapidamente devido ao grande fluxo de pessoas oriundas tanto do interior do Estado do Amazonas quanto de outras regiões do Brasil, principalmente do Nordeste.

“A” Redenção, como é mais comumente referida, é um bairro abastecido por toda sorte de comércio, contando com postos de saúde, colégios, escolas e vários equipamentos de lazer, tais como praças e campos de futebol, que eram utilizados diariamente pelos moradores e frequentadores do bairro.⁶⁶

⁶⁵ 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 de 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).

⁶⁶ O bairro da Redenção surgiu na década de 1970 como uma ocupação promovida, principalmente, pelos/as trabalhadores/as do setor da construção civil empregados na construção dos condomínios habitacionais na região. No ano de 2010, a população do bairro da Redenção ultrapassava o de 35.000 pessoas (IBGE, 2010).

A maioria das ruas do bairro é asfaltada, caracterizadas por quarteirões residenciais com casas de alvenaria, ruas comerciais e avenidas expressas de grande circulação de ônibus, carros e motos, nas quais se encontram vários dos estabelecimentos comerciais mais frequentados por quem mora na região. No período da manhã e da tarde, é possível encontrar funcionando desde lojas de materiais de construção, roupas e pequenos mercados, além de muitas oficinas de automotivos e academias de ginástica. No período da noite, as ruas do bairro permanecem movimentadas, com os frequentadores das incontáveis “lancherias”, além de outros restaurantes e pizzarias. Até às 22h da noite os campos de futebol e praças ficam repletas de gente praticando exercícios, futebol, capoeira, *slack-line*, corrida e caminhada.

Assim como se observa em grande parte da área urbana de Manaus, a topografia do bairro é marcada por igarapés que serpenteiam por pequenos vales ao longo de toda a área da cidade. Apesar da variação de altitude ser pequena, os igarapés geralmente tinham às suas margens terrenos íngremes cobertos por densa vegetação. Frequentemente, ao longo destes vales não “urbanizados” é que se concentravam as moradias mais modestas do bairro.⁶⁷

As comunidades sateré-mawé I’apirehyt e Waikiru estão localizadas justamente em um destes terrenos de acentuado declive, onde, ao fundo de vale, se encontrava um pequeno igarapé. As casas dos indígenas estavam dispersas desde o começo do declive do terreno, em frente a uma movimentada avenida de mão dupla, até o fundo da baixada na margem do igarapé que, então, era apenas um pequeno curso de água muito poluído, devido ao aterramento para ocupação de suas margens (e ao despejo indiscriminado de esgoto e lixo em seu curso).

Este vale, ou “baixada”, como é mais comumente referido, era quase totalmente ocupado por casas ao longo de sua extensão, de ambos os lados do igarapé, sendo que a porção ocupada pelos indígenas apenas podia ser mais claramente distinguida na paisagem quando observada pelo ângulo da avenida, em frente às duas comunidades. Na parte frontal, marcando a divisão com o espaço da rua, havia uma cerca de bambu com uma placa com o nome de uma das duas comunidades indígenas que ali se encontrava.

Na baixada não havia ruas asfaltadas. A circulação, possível apenas a pé, era feita por

Disponível em <<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/imprensa/ppts/0000000488.xls>>

⁶⁷ O soterramento e planificação dos vales dos igarapés foi uma política clara da administração local de urbanização da cidade para a abertura de grandes avenidas retas, construção de praças, principalmente na área central da cidade. Certamente, em especial nas regiões da cidade mais afastadas do Centro, a grande maioria dos trechos de vale não passaram por esse tipo de intervenção urbanística. Para mais detalhes, ver, por exemplo, Oliveira e Schor (2008), que apresentam uma interessante análise sobre a dinâmica urbana de Manaus, associando-a aos momentos marcados por reviravoltas socioeconômicas na região (ascensão e queda da borracha, instalação da Zona Franca de Manaus e do Distrito Industrial etc).

meio de escadarias em cimento que levavam da avenida até o igarapé, e também por caminhos de terra que entrecortam as escadarias dando acesso às casas construídas ao longo dos diversos patamares do vale. Na baixada não havia delimitações que separassem, tais como cercas e muros, os aglomerados de casas dos indígenas do restante das de sua vizinhança. Havia, entretanto, uma cerca visível que delimitava as duas comunidades indígenas entre si, mas voltaremos a esse fato adiante.

A chegada dos indígenas a esse terreno no bairro da Redenção no final da década de 1980 marca o estabelecimento do coletivo de parentes de Tereza Ferreira da Silva – ou *Terezada* –, em uma grande área verde que ainda ali restava em meio ao bairro em conformação.⁶⁸ Ao longo das décadas seguintes ocorrera a construção de casas em toda a extensão da baixada, em sua enorme maioria por pessoas reconhecidas por meus interlocutores como não indígenas. A quantidade de casas de seus *parentes* também gradualmente crescera, sendo construídas e ocupadas tanto por aqueles que foram se casando e tendo filhos como pelos que, vindos de outras localidades, passaram a eleger a Redenção como um de seus locais de *parada*.

No ano de 2014 o aglomerado de casas de indígenas neste terreno contava com cerca de 30 casas. Em sua maioria eram térreas, construídas em alvenaria, com piso cimentado e cobertura de telhas de fibrocimento/amianto. Outras delas, de construção mais recente, possuíam o piso de chão de terra batida e paredes de madeira reaproveitada. Entre as edificações das comunidades havia apenas pequenos espaços para a circulação, sem muita possibilidade da manutenção de quintais com cultivos ou animais. O terreno em declive da baixada obrigava que muitas delas fossem construídas sobre palafitas, fazendo com que fosse preciso descer escadarias inclinadas para se chegar ou partir das casas. Em algumas porções do terreno havia risco de deslizamento de terra, um perigo constante com as diárias chuvas, particulares ao clima na região.

Os moradores das aldeias Waikiru e I'apirehyt caracterizavam sua comunidade como “Sateré-Mawé”, e todos os moradores indígenas do local se consideravam, de maneira mais ou menos abrangente, como *parentes*. Assim como nas outras cinco aldeias sateré-mawé que

⁶⁸ Como mostram Oliveira e Schor (2008): “O grande fluxo 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”.

conheci localizadas em Manaus e nos seus arredores, o termo *parente* pode ser entendido como referente a distintos níveis de coletividades que, de certa forma, podiam ser encontrados na diversidade, por assim dizer, dos moradores desses locais.⁶⁹

Em 2014, moravam, ou como geralmente se referiam, *paravam* nessas casas os netos e netas de Tereza Ferreira da Silva junto de seus respectivos cônjuges, filhos e filhas. Esses cônjuges podiam se reconhecer como indígenas ou não, mas a sua permanência na localidade se condicionava a um juízo incidente sobre a sua compreensão e adequação ao que os moradores da comunidade se referiam como o “jeito indígena”. De forma geral, a referência a esse “jeito” dizia respeito ao trato apropriado entre os habitantes do local em sua convivência enquanto *parentes*. Certamente, este juízo não se direcionava somente àqueles incorporados a esse conjunto de parentes por laços de afinidade, sendo igualmente direcionados àqueles ligados por laços de consanguinidade que ali viviam. A correspondência ou não ao esperado “jeito indígena”, principalmente no que dizia respeito ao trato entre os *parentes* que ali habitavam em proximidade, podiam gerar controvérsias a respeito da efetiva condição de *parente* tanto de afins como consanguíneos. Esta questão fora se tornando cada vez mais saliente ao longo de meu trabalho de campo, demonstrando-se um tema relevante a cada nova localidade que vinha a conhecer e a cada novo conjunto de narrativas sobre seus *parentes* que vinha a aprender.

No caso das aldeias e comunidades habitadas pelo *pessoal da Teresa*, por exemplo, o casamento de alguns de seus netos e netas com não indígenas, e o posterior estabelecimento destes junto ao coletivo de *parentes* na Redenção, comumente despertavam comentários sobre suas condutas na vida cotidiana do lugar. Comentava-se sobre a disposição dos novos

⁶⁹ Similarmente a como o define Comerford (2003), em sua etnografia sobre o uso do termo na região da Zona da Mata mineira, entre meus interlocutores Sateré-Mawé, o termo *parente* era usado “de forma a definir um campo de relações que a princípio são de confiança, ajuda mútua, respeito, tolerância, intimidade, bem como, em diferentes graus, de compartilhamento de características e também de responsabilidades” (2003, p. 34). Ademais, o termo também podia ser usado para se referir a os indígenas de forma geral, ou ao conjunto dos Sateré-Mawé em particular. De certo, este uso não é totalmente diferente ao caracterizado por Comerford. O uso do termo “família” também seguia a mesma tendência; todavia, enquanto o uso do termo *parente*, em geral, estava associado a uma coletividade mais abrangente de pessoas ligadas por laços de consanguinidade, afinidade e – em certos contextos – consideração e criação, o termo *família* é frequentemente mobilizado em referência a um conjunto mais restrito (no sentido de ser mais “próximo”, tanto em termos genealógicos quanto da convivência cotidiana). Outro sentido em que o termo família é empregado corresponde à “família nuclear”, e geralmente esse sentido é utilizado para quantificar o número de “famílias” que habitam um determinado lugar. Desta forma, por exemplo, é possível que um mesmo interlocutor aceite como simultaneamente corretas assertivas aparentemente contraditórias, como “aqui moram 50 famílias” – se aproximando do sentido de famílias nucleares –, “somos aqui 7 famílias” – se aproximando do sentido de famílias extensas, ou *turmas* e *pessoais* diferentes –, ou ainda “somos todos uma só família” – apesar de mais raro, já que dificilmente em um contexto de uma comunidade ou aldeia há disposição para se salientar a proximidade que esta expressão parece implicar, sendo mais comum que se diga que “somos todos uma só parentagem”, ou “somos todos parentes”.

moradores para o trabalho coletivo, principalmente, em relação à sua demonstração de “ajuda” e “apoio” para com os *parentes* de sua esposa ou marido. Em caso de correspondência com os modos esperados de comportamento, os comentários cogitavam a possibilidade de que estes novos moradores tivessem indígenas entre seus antepassados e, não raramente, se conjecturava que estas suas “raízes” poderiam explicar sua conduta atual.

Como mencionado, não apenas sobre os cônjuges não indígenas (a princípio) recaíam as considerações a respeito da demonstração dos modos apropriados de relações entre *parentes*. A irrupção de discórdias e desentendimentos no seio das relações de convivência daqueles que *paravam* juntos em uma localidade levavam, nas conversas cotidianas, a comentários sobre a conduta mesquinha e invejosa entre eles. À mesma maneira dos comportamentos adequados, as condutas consideradas disjuntivas dos laços entre pessoas cuja expectativa é de solidariedade mútua, podiam trazer à tona considerações sobre as suas “raízes”. Dessa forma, comentava-se sobre eventos conhecidos das histórias familiares dos envolvidos, por vezes mobilizando-os para demarcações de alteridades de diferentes níveis, operando cortes na coletividade de parentes por meio de considerações sobre aqueles que seriam “parentes de verdade”.⁷⁰

Este tipo de dinamismo nas considerações a respeito da similitude e diferença que podiam atravessar um coletivo de *parentes* espelhava em outras dimensões, por exemplo, nas divisões entre diferentes comunidades e na configuração dos agrupamentos domiciliares no espaço, mesmo no reduzido terreno ocupado pelos Sateré-Mawé em 2014 no bairro da Redenção. O conjunto de casas na Redenção era então dividido em três “aglomerados”, cujos moradores se consideravam membros de distintas comunidades/aldeias, que se conformaram a partir de desentendimentos entre *parentes*, levando-os a se decidirem por se agruparem de forma a viver em maior proximidade daqueles com quem diziam sentir maior afinidade de “pensamento”, “ânimo”, “ritmo” ou “gênios”.

Um destes aglomerados, localizado na porção Norte da área ocupada pelos indígenas no terreno da Redenção, era a comunidade Waikiru. No ano de 2014 a comunidade contava com 17 casas que abrigavam, cada uma, quando possível, uma “família nuclear”. Em alguns casos, irmãos/ãs e primos/as compartilhavam banheiro e cozinha, mas, quando casados,

⁷⁰ Operavam diversas modulações para este tipo de corte, não restritas à diferenciação entre indígenas e não indígenas. Partindo desde a caracterização de uma pessoa como “na verdade” não indígena, como *mestiços* (oriundos de uniões entre indígenas e não indígenas) ou, ainda, poderiam fazer referência ao seu pertencimento a algum dos diferentes clãs que faziam parte do povo Sateré-Mawé. O pertencimento a um ou outro clã, como veremos adiante, podia ser diferenciado por meio das respectivas reputações a eles atrelados.

dormiam preferencialmente com seus cônjuges e filhos/as em quartos separados.⁷¹

A composição espacial da comunidade Waikiru era marcada por um barracão de madeira, com teto de palha e o chão de terra batida, localizado no centro do conjunto de casas da comunidade. Este barracão era de uso coletivo do conjunto de parentes que fazia parte da comunidade, sendo um espaço comum de confraternização entre os moradores do local. Nele se encontravam para conversar, jogar dominó, assistir a filmes em DVD, festas de aniversário, cultos da igreja Adventista do Sétimo Dia, aulas de educação diferenciada para crianças e reuniões com visitantes (jornalistas, pesquisadores e pastores), que desejavam realizar trabalhos com e para a comunidade. Também no espaço do barracão, igualmente chamado de Centro Cultural, ficavam hospedados seus *parentes* de passagem em Manaus por motivos de tratamentos de saúde, resolução de assuntos burocráticos, participação de encontros do Movimento Indígena ou para “se aventurar” na cidade sem, ainda, terem logrado construir suas próprias casas.⁷²

A “participação” em uma comunidade (o entendimento de quem fazia, ou não, parte dela) era algo um tanto quanto instável, assim como a permanência das pessoas que por elas *paravam*. Contudo, a partir do engajamento mais ativo nos assuntos que diziam respeito à coletividade que dela participavam e da duração em que nela permaneciam, era possível dizer que os moradores de Waikiru podiam ser denominados como o *peçoal do Marcos*, ou a *Marcozada*. Emprego essa expressão nativa para destacar a presença na comunidade Waikiru de um coletivo de *parentes* que pode ser aproximado àquilo que os antropólogos entendem enquanto parte da “família extensa” de Marcos Pereira Lima. Não obstante sua presença marcante na referida comunidade, não seria possível dizer que a totalidade das pessoas que *paravam por* Waikiru faziam parte da “família extensa”.⁷³ Ao me explicarem que a comunidade Waikiru era local de *parada* do *peçoal do Marcos*, seus moradores indicavam que seu *peçoal* era o que mais se destacava no engajamento em atividades voltadas para a “comunidade” Waikiru. O que, de certa forma, os faziam ter maior influência na tomada de

⁷¹ “Quando possível”, pois nem sempre havia condições financeiras, ou mesmo espaço, para a construção de novos cômodos nas casas. Ademais, a condição temporária da permanência de muitos parentes que, em meio a passeios e visitas, vinham a *parar* em suas casas exigia o compartilhamento dos quartos e cozinhas para que atuassem suas redes.

⁷² Os parentes que os visitavam na cidade ficavam prioritariamente hospedados nas casas daqueles de quem eram “mais próximos”, utilizando o barracão quando não havia espaço para acomodá-los em seu interior.

⁷³ Alguns dos seus moradores eram *parentes* indígenas que se tornaram conhecidos pelo *seu peçoal* no decorrer das diversas atividades em que se envolveram ao longo de seus anos de vida na cidade, tais como a participação no Movimento Indígena (com suas reuniões, eventos e ocupações), torneios de futebol, momentos de encontro para a venda de artesanato ou nos seus passeios por outras comunidades e aldeias indígenas de seu ou outros povos indígenas.

decisões relativas aos assuntos “coletivos” da aldeia. Ao mobilizarem a expressão *peessoal do* para marcar a “órbita” de um coletivo de parentes em torno de uma personagem comum, meus interlocutores destacavam a centralidade assumida por determinadas personagens para o entendimento de seu coletivo de *parentes* enquanto tais. Ou seja, da figura de Marcos Pereira Lima emanava certo sentido de unidade ao coletivo de *parentes* que se denominava como o *peessoal do* Marcos.

Aqueles que se reconhecem e são reconhecidos como parte de um *peessoal* entendem suas *origens/raízes* em continuidade à de seu personagem focal, que envolve uma noção de ancestralidade partilhada que perdura no tempo como uma memória coletivamente cultivada. A expressão *peessoal do* também referencia um conjunto de *parentes* a uma ou mais localidades, nelas reconhecendo a presença – pretérita ou presente – de sua personagem focal. Dessa forma, as experiências de deslocamentos realizados ao longo da trajetória de vida desse personagem constituíam as histórias das próprias localidades por onde, costumava-se dizer, seu *peessoal* estaria *espalhado*.

Como veremos, a trajetória de vida de grande parte de meus interlocutores era marcada pela experiência do deslocamento, cuja ênfase se mantinha no presente em seu particular “gosto por andar”. Tal “gosto” os inclinava a caracterizarem sua história como uma de deslocamentos constantes, referindo às histórias das localidades por onde haviam passado e *parado*. Para além dos deslocamentos realizados no passado, a vida levada no presente também se caracterizava pela circulação constante de pessoas. Por meio dela mantinham a perpetuação de conexões duradouras entre pessoas e entre pessoas e lugares que, dizia-se, se encontravam igualmente *espalhadas*.

No terreno localizado no bairro Redenção, um segundo aglomerado de domicílios se atrelava à história de outra personagem focal. Adjacente à comunidade Waikiru estava a comunidade sateré-mawé chamada I’apirehyt. Localizada mais ao Sul do aglomerado de casas da aldeia Waikiru, a comunidade I’apirehyt era referenciada como o local de *parada* de parte do *peessoal da* Tereza.

As comunidades I’apirehyt e Waikiru apresentavam muitas similaridades e diferenças em relação à sua paisagem. Os moradores de I’apirehyt haviam construído uma cerca de bambu para delimitar o terreno da aldeia em relação à movimentada avenida à sua frente. Esta cerca marcava fisicamente o limite da área de sua comunidade onde se encontrava a “Casa de Tupana”, um pátio de terra batida com barracas (onde vendiam comida, bebida e artesanato durante os eventos na comunidade) e o barracão do “Centro Cultural”. Nesse perímetro delimitado pela cerca, encontravam-se, portanto, as edificações de uso compartilhado dos

moradores da aldeia I'apirehyt, de uso similar ao “Centro Cultural” de Waikiru (assim como, veremos, de outras aldeias sateré-mawé que pude conhecer).

A “Casa de Tupana”, todavia, marcava uma diferença entre a configuração das comunidades Waikiru e I'apirehyt. Nela se realizavam cultos da Igreja Adventista do Sétimo Dia quase diariamente, atraindo ao espaço um número variado de fiéis. Para a *Terezada* (ou o *pessoal da Tereza*), a fé Adventista era considerada uma “tradição”, com já quatro gerações de fiéis na família, desde a conversão do pai de Teresa Ferreira da Silva, na década de 1930, ainda quando moravam na aldeia de Ponta Alegre nas margens rio Andirá.

Os cultos na Casa de Tupana, todavia, não eram frequentados apenas pelos moradores da aldeia I'apirehyt. Neles se reuniam também não indígenas da vizinhança e *parentes* sateré-mawé que *paravam* por outros locais da cidade. Os cultos eram geralmente ministrados pelo tuxaua⁷⁴ da comunidade I'apirehyt, à época um dos netos de Tereza. Pastores adventistas compareciam à comunidade apenas em ocasiões especiais, tais como “batizados coletivos” e celebrações de casamentos.

Era o tuxaua também quem conduzia a programação da rádio comunitária, chamada “A Voz do Advento”, transmitida por um alto falante no alto do prédio da igreja. Logo pelas manhãs, o tuxaua anunciava os eventos que ocorreriam na comunidade durante o dia, lembrando aos comunitários da importância de sua participação, inventando toda sorte de jogos e brincadeiras para incentivar seu comparecimento. Apesar de Waikiru e I'apirehyt serem comunidades separadas, seus espaços de reunião e de encontro (como a Casa de Tupana e seus Centros Culturais) eram frequentados pelos moradores de ambas as aldeias. Quando não estavam na escola onde cursavam o ensino regular⁷⁵, as crianças das aldeias podiam ser vistas correndo e brincando juntas por todos os cantos, denotando a fluidez de circulação entre as comunidades. A circulação por entre as comunidades só era mesmo restringida entre aquelas pessoas que tiveram desentendimentos entre si, levando à evitação de encontros por

⁷⁴ *Tuxaua* é uma palavra de origem tupi, em circulação desde o período colonial, adotada tanto pelas agências governamentais quanto pelos povos ameríndios. A designação refere-se aqui aos “chefes” ou “coordenadores” de aldeias e comunidades, cuja legitimidade está respaldada na genealogia, na boa gestão da coresidência aldeã e na habilidade como “intermediários” no contexto das interações com instituições e outros “agentes externos”. Ver Sáez (2010).

⁷⁵ Os jovens em idade escolar das aldeias estudavam em dois períodos. De manhã, frequentavam uma escola ou um colégio de ensino regular no bairro da Redenção, e, no período da tarde, os mais novos tinham aulas com professores indígenas que moram em cada uma das comunidades. As aulas do “ensino diferenciado” abordam temas voltados à “cultura indígena”, em particular dos Sateré-Mawé. Por meio de recursos como a produção de artesanato, desenhos e pinturas, as professoras indígenas ensinavam a seus alunos aspectos que consideravam importantes para a manutenção de sua “identidade cultural”, entre eles, o ensino da língua sateré-mawé (nomes de animais e plantas, termos de tratamento de parentes etc.) e histórias sobre o modo de vida nas aldeias na T.I. Andirá-Marau (sobre as roças, caça e pesca).

atos simples: não parar para conversar na frente da casa de alguém ou evitar visitar uma ou outra comunidade nos horários do dia em que se sabia que o desafeto poderia estar por ali.⁷⁶

Apesar de Waikiru e I'apirehyt serem comunidades separadas, a rotina cotidiana daqueles que por elas *paravam* eram muito similares. De manhã, após o despertar, a maioria dos homens e parte das mulheres saíam para trabalhar. Alguns destes homens executavam serviços na área de construção civil, trabalhando em obras em diversos locais da cidade de Manaus, mas principalmente na região do bairro da Redenção. Outros trabalhavam como vigias, motoristas e carregadores, entre outras funções de menor remuneração. Parte das mulheres trabalhava em serviços de limpeza e cozinha em “casas de família”, ou mesmo com serviços gerais em instituições, como o Hospital Adventista de Manaus. Outras passavam a maior parte do dia executando funções domésticas em suas próprias casas, cuidando de suas crianças fora da idade escolar e das crianças de suas “parentas” que trabalham fora. Mais eventualmente, as mulheres também prestavam serviço como “lavadeiras” ou trabalhavam como “diaristas” em alguns dias do mês. Alguns dos moradores das comunidades que tiveram condições de avançar nos estudos escolares se empregavam como atendentes ou balconistas em lojas pelo bairro no setor varejista, corretores de imóveis ou funcionários do setor público. Outros tinham pontos de venda de artesanato no centro da cidade, onde realizavam “amarrações”, “benzimentos” e vendiam “garrafadas” a seus clientes.

Nas aldeias, pelo final da manhã, já se podia sentir o cheiro das refeições preparadas pelas mulheres vindas de dentro das casas. O almoço preparado era consumido dentro das casas por seus moradores acompanhados, geralmente, por alguns de seus *parentes* em visita à comunidade. No período da tarde, depois da refeição, homens que vieram almoçar em suas casas retornavam ao serviço, jovens e crianças se dirigiam às aulas de “educação diferenciada” ministradas nas comunidades, e as mulheres voltavam a seus afazeres domésticos.

Era no final da tarde que as pessoas deixavam suas casas para se encontrarem nos espaços coletivos do terreno, ou se reunirem na casa de um ou outro parente. Juntos ficavam conversando, tomando café, comendo bolachas ou beliscando a sobra do almoço. Nesses momentos, as mulheres costumavam trabalhar na confecção de peças de artesanato, fazendo-se companhia durante o processo, trocando dicas e opiniões sobre as peças.

⁷⁶ Por exemplo, apesar de a Casa de Tupana ser frequentada não somente pelos moradores da comunidade I'apirehyt, o fato de seu tuxaua ministrar os cultos levava alguns dos fiéis que moravam no terreno da Redenção a preferirem frequentar outras igrejas Adventistas espalhadas pelo bairro. Assim evitavam se encontrar com o coordenador/pastor, com quem possuíam algumas discordâncias.

O ponto alto do dia era ao cair da noite, quando a temperatura já começava a baixar. De volta a suas casas, depois do jantar, arrumavam-se para uma das duas opções de atividade. Nos dias de culto, podia-se ver a movimentação de homens arrumados com calças, camisas e sapatos fechados e de mulheres com vestidos longos e saias. Já nos dias em que não havia atividade na Casa de Tupana, a movimentação girava em torno da prática do futebol. Viam-se passando pelas trilhas e escadarias grupos de homens e mulheres com suas chuteiras, meiões e camisetas de times de futebol, desde profissionais (principalmente Palmeiras, Corinthians, Flamengo e Vasco) até os uniformes dos times locais pelos quais jogavam (times formados principalmente para o anual campeonato de futebol amador de Manaus, que dispunha de uma chave para times indígenas).⁷⁷

Em grupos, os jogadores e jogadoras se dirigiam principalmente a dois campos de futebol localizados nas proximidades do terreno da Redenção. Neles participavam de jogos amistosos entre os diversos times formados pelos indígenas que moravam na região com seus vizinhos, conhecidos e amigos. Quando se aproximava um campeonato, era possível encontrar os Sateré-Mawé, quase diariamente, até às 22h nesses campos, horário em que também regressavam para as aldeias aqueles que cursavam o ensino superior na Universidade Estadual do Amazonas (em cursos como pedagogia intercultural, turismo, engenharia e outros no período noturno).

Depois das 23h raramente se saía de casa, pois o bairro da Redenção era considerado perigoso durante a madrugada. A parte baixa do vale onde se encontravam as comunidades era evitada durante a noite devido à presença dos chamados “galerosos”.⁷⁸ Alguns, por sua vez, afirmavam não terem medo de andar por ali, explicando que se sentiam seguros já que “todos ali os conheciam”. Entretanto a maioria dos moradores das aldeias, principalmente as mulheres, preferiam andar sempre em grupos pela baixada quando voltavam tarde da noite dos campos de futebol.

Quando se deixava a casa vazia, havia sempre a preocupação de se fechar bem todas as portas e janelas. Não eram poucos os relatos de tentativas de furtos às casas das aldeias, e o fato de morarem junto de seus *parentes* trazia uma sensação de segurança. A maioria dos

⁷⁷ Ver Chiquetto (2011) e Santos (2008).

⁷⁸ O termo “galeroso” de uso comum na cidade de Manaus e outras cidades na região Norte do Brasil. Um “galeroso”, dizem, pode ser geralmente visto “à toa” pelos becos e ruas da vizinhança em companhia de uma “galera”. Seu uso com frequência se refere a jovens cuja aparência e trejeitos denotariam o risco de roubo, agressão ou enganação. Apesar de os “galerosos” do bairro da Redenção serem relativamente conhecidos dos moradores das aldeias, sua presença pelos becos era sempre objeto de tensão, dado que era comum atribuir a eles a prática de atividades ilegais e moralmente condenáveis (tais como tráfico e consumo de maconha e cocaína, furtos, roubos e até mesmo assaltos).

caminhos tortuosos entre as casas só eram percorridos pelos moradores das comunidades, fazendo com que todos se mantivessem atentos no caso de algum desconhecido passar por ali. Quando saíam em grupo da comunidade para *passear* em outros locais de *parada* de seus parentes pela cidade ou fora dela, o que era recorrentemente feito aos finais de semana, aqueles que permaneciam mantinham vigília sobre as casas e espaços comuns.

Os *passeios* para visitar os *parentes* eram uma modalidade importante de deslocamento, já que a convivência era um aspecto crucial da manutenção dos laços entre eles. Compreendia-se estarem próximos e se fazerem presentes como formas de “apoio”, dirigidas em relação àqueles dos seus *parentes* que *paravam* em outras localidades. Podia-se *passear* somente para *visitar*, tomar um çapó, chibé ou, então, para participar de eventos, reuniões e festividades em diferentes locais de *parada* por onde se encontravam *espalhados*.⁷⁹ Todavia, o tempo e o dinheiro gastos nos deslocamentos impunham restrições a estes *passeios*.⁸⁰ Muitos dos Sateré-Mawé não hesitariam em dizer que, caso não tivessem compromissos com a educação de seus filhos, com seus empregos, com a guarda de suas casas ou se tivessem o dinheiro necessário, passeariam muito mais para estarem junto de seus *parentes espalhados* por diferentes comunidades, cidades e nas aldeias da Terra Indígena Andirá-Marau.

No ano de 2014, foram-me indicadas onze casas em que moravam indígenas que faziam parte da comunidade I’apirehyt, como dito, sendo a maioria delas local de *parada* de parte da *Terezada*. Em algumas destas casas *paravam* famílias de indígenas Parintintim que mantinham bons laços de *amizade*⁸¹ com os outros comunitários⁸², todavia a maioria das casas de I’apirehyt era ocupada pelos filhos e filhas do casal Antônio Ovídio de Oliveira e Zebina Ferreira da Silva. Zebina, por sua vez, era uma das filhas de Tereza Ferreira da Silva, sendo, portanto, a comunidade I’apirehyt ocupada pelos seus netos, netas, bisnetos e bisnetas – e

⁷⁹ Çapó é uma bebida preparada a partir da dissolução em água de bastão de guaraná, uma confecção tradicional dos Sateré-Mawé. O chibé refere-se à farinha d’água (uma variedade de farinha de mandioca brava) misturada com água e pimenta.

⁸⁰ Alguns de seus parentes *paravam* em localidades nos arredores de Manaus a que se chegava apenas pela navegação por rios e igarapés. Nos períodos de baixa/vazante, muitos destes se transformam em areais, por onde não passavam nem pequenas embarcações e só se caminhava com dificuldade.

⁸¹ “Amizade” é um termo-chave na qualificação de formas de relação, aplicada geralmente para marcar a proximidade de jeito, pensamento e modos de conduta entre pessoas que, a princípio, não têm laços genealógicos conhecidos. Todavia, a *amizade* é um aspecto importante destes modos de relação qualificados como entre *parentes*.

⁸² A presença destas famílias parintintim em I’apirehyt remonta a um casamento de uma das netas de Tereza. Após o falecimento do esposo de sua neta, o irmão de seu falecido permaneceu morando no local, vindo a descobrir que um de seus avós eram “Parintintins”. Este caso é um dos muitos exemplos de como a convivência conduzida de forma agradável, colocada aqui em termos de *amizade* bem sucedida, leva à “descoberta” de laços com populações indígenas antes desconhecidos.

respectivos cônjuges.

Mais ao sul do terreno na Redenção era possível, ainda, distinguir uma terça parte de aglomerados de casas. Tratava-se de uma parte da *Terezada* que não se reconhecia como membros da comunidade I'apirehyt nem de Waikiru. Eram ao todo cinco casas, localizadas próximas a uma escadaria cimentada que levava, da avenida, ao fundo do vale do igarapé. Diferentemente da distribuição das casas de indígenas no espaço nas comunidades de Waikiru e I'apirehyt, no aglomerado de casas nessa porção do terreno se misturavam casas de *parentes* e não *parentes*. Essa porção do terreno da Redenção fora uma das primeiras ocupadas pela *Terezada* na época de sua chegada ao local pelas filhas, genros, netos e netas de Tereza Ferreira da Silva, ainda no final da década de 1980. Ao longo do tempo, discordâncias entre os *parentes* que ali se encontravam levaram à saída de algumas das famílias do local que venderam suas casas para não parentes.

Apesar de a venda dessas casas não ser vista com bons olhos, não é possível dizer que não existam relações harmoniosas com os não parentes que vivem na vizinhança. Criticava-se muito a venda destes terrenos e casas, considerados como resultado de uma verdadeira “luta” para a sua “conquista”, como era o caso do terreno da Redenção e de muitos outros locais de parada dos Sateré-Mawé. Ademais, em termos práticos, a venda desses espaços para um não parente limitava as possibilidades de circulação e permanência de *parentes*, ou mesmo a impossibilidade da construção de novas casas para seus filhos/as e netos/as que se casavam e tinham filhos/as.

Ao recordar os episódios que levaram à venda destas casas, os indígenas costumavam dizer que a regra para ocupação do espaço na cidade é “igual da terra indígena! Parente pode vir quando quiser e construir sua casa, ficar o tempo que quiser, mas quando sair tem que deixar aí! Não pode vender!”. A escassez de espaço para a moradia era um problema comum às aldeias sateré-mawé nas cidades, assim como a falta de locais apropriados para roças e, nos piores casos, até mesmo para pequenos cultivos de plantas.

Naquele aglomerado de casas de indígenas que compunham a terça parte do terreno na Redenção, *paravam* em sua maioria parte as filhas, netas e netos – e respectivos cônjuges – do casal Benedito Carvalho Vieira e Zeila Carvalho Vieira, esta última outra das filhas de Tereza Ferreira da Silva. Nele, diferentemente das comunidades Waikiru e I'apirehyt, não era possível encontrar edificações coletivas tal qual um Centro Cultural ou um pátio. Todavia, o *pessoal da Zeila*, como também era possível denominá-los, tinham casas em outra comunidade sateré-mawé na cidade de Manaus, por onde *paravam* também outros dos filhos de Benedito e Zeila. Chamada de aldeia Inhaã-bé, localizava-se no bairro Tarumã à beira de

um braço do largo igarapé Tarumã-Açu, conhecido como igarapé do Tiú.

Figura 7. Croqui “terreno da Redenção”. Fonte: Comunidade I’apyrehyt. 2002. Técnico Agrimensor Zenildo de Souza Castro (FREITAS, 2014).

O hábito de ter diferentes casas em diferentes locais de *parada* não era prerrogativa apenas do *pessoal da Zeila*. O reconhecimento de uma multiplicidade de pontos de *parada* correspondia a um arranjo muito comum entre os Sateré-Mawé que tive como interlocutores. Esta multilocalidade pode ser reconhecida de diversas formas, desde um núcleo familiar que possui diversas casas em diferentes locais, até uma família que reconhece a possibilidade de seu abrigo por parte de seus *parentes espalhados*. Era comum a todos o reconhecimento de que, assim como as suas *casas*, similar e consequentemente, seus *parentes* estavam *espalhados* por diferentes lugares.

Certamente a circulação por essas casas, por meio de *passeios* e permanências mais ou menos prolongadas, não era irrestrita entre todos aqueles que se consideravam como *parentes*. O termo *parente* podia ser empregado para denominar uma coletividade com sentidos amplos, e, como é comum a diferentes contextos, essa forma de coletivização era atravessada por diversos modos de diferenciação que destacavam, de um todo mais abrangente, alguns segmentos deste coletivo, como, por exemplo, os diferentes *pessoais*. Tais diferenciações, constituídas ao longo dos processos de convivência, podiam ser observadas nos movimentos de afastamento e aproximação de seus habitantes nos locais de *parada*.

O caso do *pessoal da Tereza* e do *pessoal do Marcos*, nas comunidades I'apirehyt e Waikiru, igualmente permite vislumbrar esse modo particular de habitar ao longo de um circuito. O fluxo de pessoas no terreno da Redenção por esses locais de *parada* era uma característica marcante da rotina do local. Ao longo de minhas visitas ao *pessoal da Redenção*, nos anos de 2009 até 2014, dificilmente eu encontrava por lá exatamente o mesmo conjunto de pessoas que havia encontrado em minha última visita, bem como a mesma disposição das edificações do local.

Ao longo do tempo, ocorria uma série de mudanças na configuração da ocupação das casas e de sua disposição no terreno, em função de rearranjos provocados por desentendimentos, separações conjugais e/ou chegada e partida de pessoas. Estes eventos ocasionavam transformações mais ou menos aceleradas, mais ou menos visíveis, nas paisagens das comunidades. Notavelmente, a construção e a desconstrução de edificações no espaço sinalizavam os limites, marcavam as distâncias e as proximidades das pessoas no espaço enquanto indícios das relações que estavam, elas também, sendo construídas e desconstruídas permanentemente.⁸³

⁸³ Não aleatoriamente, queimar e destruir casas de desafetos em uma comunidade ou aldeia é uma forma mais que eficaz de demonstrar o desejo de afastamento e ruptura de relações entre pessoas. Por outro lado, a

Em minhas visitas às aldeias, quando questionava sobre o paradeiro de uma ou outra pessoa que não havia visto no local, geralmente me respondiam: “fulano *está para* tal lugar”. Tal formulação costumava indicar que fulano não se encontrava no local no momento, e que sua ausência poderia se dar em um intervalo de horas, dias ou meses, e apontava para o local onde fulano estaria *parando*, assim deixando em aberto a possibilidade de sua volta a *parar* novamente por onde estávamos. O período de duração da ausência de uma ou outra pessoa era subentendido por aqueles que as conheciam, pois sabiam os detalhes dos deslocamentos e as atividades que o ausente estaria realizando.

Para entrar em mais detalhes sobre a circulação entre os locais de parada dos diferentes *pessoais*, e entender melhor como se deu a conformação dos encontros e espalhamentos entre eles, passo às narrativas sobre os movimentos que levaram à conformação dos agrupamentos residenciais da *Terezada* em Manaus-AM. Por meio delas introduzo alguns temas-chave para a compreensão dos sentidos das práticas de mobilidade de meus interlocutores, que são explorados ao longo da tese.

1.1. “Andar pra cá e pra ali com as minhas filhas”

Assumo o *pessoal* de Tereza Ferreira da Silva como foco inicial da descrição que se segue sobre seus deslocamentos e conformação de localidades de habitação, desde sua chegada a Manaus até a atual conformação dos inúmeros locais de *parada* que reconheciam na cidade. As trajetórias familiares da *Terezada* foram amplamente tematizadas em inúmeras pesquisas acerca da presença indígena na cidade de Manaus. Tais pesquisas detalharam vários aspectos dos mais de 50 anos de presença do coletivo familiar de dona Tereza na cidade. Não é minha intenção aqui recobrir a densidade apresentada por esse conjunto de estudos, entretanto, busco ressaltar aspectos das práticas de mobilidade deste coletivo ao delinear como modos de relacionalidade eram tematizados em suas narrativas sobre sua trajetória.

Filhas, genros, netos e netas de dona Tereza, ao contarem suas histórias, geralmente iniciavam a narrativa pelos eventos que levaram a *Terezada* a se deslocar da aldeia de Ponta Alegre⁸⁴ para Manaus, na segunda metade da década de 1960. Contavam, de forma geral, sobre um passado de escassez de recursos em que se vivia à época na aldeia de Ponta Alegre.

construção de casas e outras edificações nas aldeias e comunidades é sempre um empreendimento coletivo, de maior ou menor grau, e o envolvimento nesse tipo de tarefa compartilhada é em si mesmo um modo de constituição de laços e afetos entre os futuros corresidentes.

⁸⁴ Localizada na T.I. Andirá-Marau, município de Barreirinha-AM

Para além do trabalho na roça, a subsistência de Tereza e seus oito filho/as⁸⁵ dependia do trabalho de seu então esposo Abdão, engajado na extração de pau-rosa para os Patrões que atuavam na região do rio Andirá.

Ao se lembrarem desse período, Tereza e suas filhas destacavam a sensação de “sofrimento” pelo qual passavam, tendo vislumbrado como possibilidade de uma melhora de vida seu deslocamento para a cidade de Manaus, por meio da “ajuda” da FUNAI.⁸⁶ A referência ao incentivo e à “ajuda” por parte “da FUNAI” se atrelava ao fato de que alguns dos funcionários, que atuavam na aldeia de Ponta Alegre, eram *parentes* de Tereza. Dentre eles seu irmão e o cônjuge de uma de suas primas do lado materno.⁸⁷

Esse tipo de incentivo por parte da FUNAI aos deslocamentos de indígenas da aldeia para a cidade, e a prestação de “ajuda” de funcionários da FUNAI *parentes* de Tereza nesses trajetos, certamente encontrava ressonâncias com diretrizes da política indigenista levadas à cabo pelo órgão nacional à época. O modo de atuação da instituição marcadamente tinha como objetivo o avanço de um projeto de inserção dos indígenas no mercado de trabalho e consumo regional, que fora levado a cabo a partir primeira década do século XX por meio do deslocamento de aldeias para localidades de mais “fácil acesso” nos cursos baixos do rio Andirá.⁸⁸

Todavia, é relevante destacar que, nas narrativas a respeito das relações que criaram as condições de possibilidade para estes deslocamentos em direção à cidade, o papel da FUNAI e de seus funcionários podia ser tematizado dentro de um quadro de expectativas de “ajuda” entre *parentes* que se encontravam em condições de dar o *apoio* necessário para o que esperavam traria melhoria às condições de vida de Tereza e seus filhos/as. No caso de dona Tereza e suas filhas, seu estabelecimento em Manaus era especialmente relacionado à presença na cidade de seu irmão conhecido como Dico. Este irmão, chamado Raimundo Ferreira da Silva, já residia em Manaus algum tempo antes da chegada da *Terezada* à cidade.

⁸⁵ Sendo sete mulheres e apenas um homem: Leilinha, Zebina, Zelinda, Zeila, Zenilda, Zilma, Zorma e Zaqueu.

⁸⁶ Em algumas narrativas sobre o período, meus interlocutores referiam-se, por vezes, ao órgão indigenista em questão como SPI (Serviço de Proteção aos Índios). Isso ocorria, acredito, pois os eventos retratados nas narrativas se passaram em torno do ano de 1967, momento em que o SPI é extinto dando lugar à FUNAI (Fundação Nacional do Índio).

⁸⁷ Alguns anos após a chegada de Tereza a Manaus, vários outros filhos do irmão de sua mãe, assim como o cônjuge de outra de suas primas, também se tornaram funcionários da FUNAI. Eles também contribuíram com a “ajuda” para a instalação e permanência da Tereza na cidade.

⁸⁸ Trato do tema com mais detalhes na Parte II desta tese, mas adianto que a atuação do órgão indigenista na região do rio Andirá se concentrava na captação da mão de obra indígena para majoritariamente voltada ao extrativismo de produtos da floresta, tal qual a castanha, balata e pau-rosa. Sobre a atuação do órgão indigenista no período ditatorial entre os Sateré-Mawé na região do baixo Amazonas, ver Lorenz (1992). Sobre a atuação do Serviço de Proteção aos Índios durante o final da década de 1940 e a década de 1950, ver Leacock (1958).

Sua presença por lá significara para vários de seus parentes (como sua mãe, irmã, filhos, sobrinhos/as, entre outros) a possibilidade de um local de *parada* em Manaus ou, ao menos, a referência de alguém que poderia lhes dar apoio para se ajustar à vida na cidade.

Um dos *filhos de criação* de Dico narrou-me o episódio que levava ao seu deslocamento, de uma aldeia no alto rio Marau para a cidade de Manaus, na década de 1970. Em sua narrativa relembra um conflito violento, ocorrido na aldeia onde morava, em que Dico fora então destacado para articular a transferência de parte dos envolvidos para outra localidade.

E aí o que aconteceu? Eu estava meio adoentado e meu pai não cuidava muito, ia atrás das fêmeas por aí, né? Então chegou o Dico e perguntou “de quem que é filho esse daí?”. Meu tio estava ali, o Vital, ele era grande, gostava de tocar o violão, ele disse “é o filho do meu irmão, do Caetano”. Aí o Dico falou pra mim em sateré “quer ir comigo pra Manaus?”, “eu quero”, “então arruma teus bagulho”. Fui embora pra Manaus. Isso foi pro ano de 70, 1970, fui-me embora pra Manaus! Fui lá, fiquei lá. Ele me levou no médico, aí o médico me examinou. Tenho saúde, graças a Deus. Aí ele me matriculou em uma escola lá e eu estudei. (Mair Ferreira da Silva, em entrevista concedida em setembro de 2014, Maués-AM)

Por motivos similares também era lembrado o casal José Hilário e Clara Susan. Clara fora *criada como filha* pelo tio materno de Tereza, Francelino Gregório de Souza, com a *ajuda* de sua mãe, Maria Mariquinha, na aldeia de Ponta Alegre.⁸⁹ José Hilário, por sua vez, era funcionário da FUNAI e atuava na aldeia como motorista de embarcações na época em que se casara com Clara. O casal, na década de 1960, também vivia em Manaus e, por isso, era mencionado como tendo assumido papel importante ao abrigar seus *parentes* vindos da aldeia na cidade. O relato de uma das filhas de Tereza nos apresenta sobre o papel do casal.

A minha tia casou com um funcionário da Funai e morou aqui em Manaus. Aí ela foi visitar a minha mãe e meu pai. Diz que era uma tarde que estavam fazendo comida lá na aldeia, aí chamou minha avó e disse “Olha!”, me agarrou pelas mãos e disse assim, “Olha dona Maria!”, era Mariquinha o nome da minha avó né, disse “olha, essa menina aqui, vou lhe dar para a senhora levar pra Manaus. Vê o que a senhora faz com ela lá! Pra lhe ajudar, ser seu bastão, eu não sei... o que for, porque aqui já tem muito filho e eu não tenho condições de cuidar”. (Zenilda, em trecho de entrevista concedida a Kapfhammer em 1999, reproduzida em Sertão, 2016, p. 46)

O relato do *filho de criação* de Dico, mencionado anteriormente, revela mais detalhes sobre os primeiros anos da instalação na cidade dos familiares de Tereza,

⁸⁹ A menção a Clara Susan em diversas narrativas apresenta similar multiplicidade de enunciação de filiação “por criação”, tal qual nas narrativas a respeito de Leilinha. Como comentado, acredito que isso se deva ao fato de que parte do papel de parentes próximos é o fornecimento de *apoio* e *ajuda*, o que é percebido como a participação na “criação” de alguém. Este tipo de apoio, que é muitas vezes compartilhado ao longo de um coletivo de parentes, faz com que nas narrativas se mencionem períodos em que os mais jovens foram “cria” de uma ou/e outra pessoa.

especificamente sobre o local em que primeiro vieram a construir suas casas em Manaus: “Aí teve um período que o velho Dico, através da mãe dele, a velha Maria Mariquinha, conseguiu um pedaço de terra da prefeitura. Lá no Morro da Liberdade conseguimos e construímos uma casinha de madeira e passemos a morar e estudar”⁹⁰.

O bairro conhecido como Morro da Liberdade, mencionado no relato anterior, fora o primeiro local de moradia de muitos Sateré-Mawé em Manaus⁹¹ e era reconhecido pela *Terezada* também como seu primeiro local de *parada* pela cidade. O bairro Morro da Liberdade e outros a ele próximos (Educandos, Plano Inclinado e São Raimundo) surgiram como ocupações populares na década de 1920, após a interrupção do período de crescimento econômico regional da produção de látex, mantendo tal característica até o começo da década de 1970.⁹²

Do núcleo familiar de Tereza Ferreira da Silva, deslocaram-se primeiro a Manaus, na metade da década de 1960, três de suas filhas mais velhas (Leila, Zeila e Zenilda). Apesar das expectativas de dar continuidade aos estudos em escolas em Manaus, não tiveram condições de fazê-lo. Seu tio (Raimundo), tia (Clara) e avó (Mariquinha), que as abrigaram em Manaus no Morro da Redenção, as ajudaram a conseguir trabalho em “casas de família” ou então em fábricas na cidade. O trabalho em “casas de família” levava as filhas de Tereza a morar espalhadas pela cidade, configurando o arranjo típico dessa forma de vínculo de trabalho que borrava as distinções entre a exploração e o acolhimento, ou *trabalho e ajuda*.⁹³

⁹⁰ Mair Ferreira da Silva, Setembro de 2014, Maués-AM.

⁹¹ Cf. Romano (1982).

⁹² Com o advento do crescimento urbano que marcara a implantação da Zona Franca e do Distrito Industrial na capital manauara na década de 1970, tais bairros passam por transformações. Devido a reformas urbanísticas de larga escala, do encarecimento do custo dos aluguéis e das ações de remoção forçada, os moradores de camadas econômicas mais desfavorecidas do bairro foram progressivamente obrigados a se transferir para novos bairros em formação na Zona Norte da cidade em expansão. Este fato teve implicações no que diz respeito ao posterior abandono do Morro da Liberdade como local de moradia do pessoal da Tereza, como se verá adiante, assim como à conformação do bairro da Redenção. Para um balanço sobre os ciclos econômicos regionais e processos de urbanização de Manaus ver Oliveira e Schor (2008)

⁹³ O trabalho em “casas de família” parecia colocar em evidência alguns problemas do morar junto, ou de esperar ajuda e apoio, daqueles que não são seus parentes. Quando uma indígena ia trabalhar em casas de família ela era, de certa forma, acolhida por essas pessoas que (supostamente) dariam abrigo, possibilidade de estudo e garantia de alimentação. A forma como a indígena “retribuía” seus empregadores que a acolheram era pela execução de tarefas domésticas (cozinhando, lavando e limpando a casa e as roupas) e com a “ajuda” para “criar” as crianças que lá moravam. De certa forma, este tipo de reciprocidade, em seus termos básicos, não fugia às expectativas do modelo relacional que se colocava entre membros de um núcleo familiar, principalmente na relação entre mães e filhas e suas expectativas quanto ao papel de cada uma. Uma diferença sempre pontuada era o desagravo de se estar morando junto de pessoas com outros hábitos e que, com frequência, desprezavam os modos de “fazer” destas mulheres indígenas. Certamente, a “patroa” e sua família não eram *parentes* e, ainda, podiam se revelar tampouco “amigos”. Este tipo de arranjo, geralmente chamado de “trabalhar em casa de família”, era muito comum até os dias de hoje na vida de muitas famílias indígenas que conheci. Assim como eram comuns as terríveis situações pelas quais passaram e passavam essas indígenas nas mãos de seus patrões e patroas. Ao que parece, todavia, na escolha de se “dar” uma filha para que ela seja levada a morar e trabalhar na casa de algum

Durante esse período, aqueles *parentes* de dona Tereza que já se encontravam *parando por* Manaus, como sua mãe (Maria Mariquinha Ferreira de Souza), seus irmãos (Raimundo Ferreira da Silva e Iracema Ferreira da Silva), e sua prima (Clara Susan e seu esposo José Hilário) realizavam com alguma frequência deslocamentos entre a cidade de Manaus e a aldeia de Ponta Alegre. Tais movimentos, realizados como parte de suas atribuições enquanto funcionários da FUNAI, também eram momentos de *visitas* aos seus parentes que ainda paravam pela aldeia. Nessas idas e vindas levavam notícias e parte dos salários das filhas de Tereza para sua mãe, fazendo com que, mesmo distantes, elas continuassem ajudando Tereza e seus irmãos e irmãs na aldeia.

Já no final da década de 1960, o esposo de Tereza sofreu um acidente em Ponta Alegre. Abdão despencara do alto de uma árvore enquanto colhia seus frutos e, alguns dias depois, faleceu devido aos seus ferimentos. Sem poder contar com o aporte financeiro de seu esposo, à Tereza e seus filho/as faltava o dinheiro para a compra de itens considerados básicos, como sabão e sal. Ademais, sem a ajuda de Abdão a produtividade de sua roça não garantia a quantidade de alimentos necessária para a subsistência de todo o seu grupo familiar. Então, contara-me dona Tereza, em 2009, esse “foi o tempo que meu marido caiu de cima, não tinha recurso, morreu. Acabou tudo tudo, roupa, tudo acabou”⁹⁴.

A difícil situação em que Tereza vivia à época, agravada após o incidente com Abdão, provocou rearranjos e movimentações de sua família nuclear. Zebina, uma de suas filhas que já havia se casado na aldeia, passou a ajudar sua mãe a *criar* seus irmãos mais novos (Zilma e Zaqueu). Zelinda e Zorma, as filhas do meio de Tereza, que ainda estavam por Ponta Alegre, assim como suas irmãs mais velhas haviam feito, foram encaminhadas para trabalhar em “casas de família” em Manaus, também com o apoio de seus *tios* Clara e José Hilário.

Entretanto, a situação em Manaus também não estava favorável. Nas “casas de família”, as filhas de Tereza sofriam com o isolamento de seus parentes e se amargavam com os maus tratos por parte de suas patroas e patrões, resolvendo que não mais queriam ficar na cidade.⁹⁵ Assim, todas elas, com exceção de Leila que já havia “se acostumado” a trabalhar na

não parente, estava envolvido algum tipo confiança na possibilidade de que as coisas iriam correr bem. Como costumam dizer os Sateré-Mawé, só se conhece realmente uma pessoa quando se vive junto com ela, quando se convive.

⁹⁴ Tereza Ferreira da Silva, em entrevista concedida em 2010, Manaus-AM.

⁹⁵ O sofrimento pelo qual passaram, similar ao de muitas mulheres indígenas que vieram à cidade “trabalhar em casa de família”, fora a mim caracterizado por uma delas da seguinte maneira: “Quando chegamos em Manaus e não tinha trabalho, fomos pra casa de família. E o indígena não gosta de ficar preso, ele nasceu no mato, é livre, ele gosta de se sentir livre, como passarinho. Se você pega um passarinho e coloca na gaiola ele não vai cantar,

fábrica por lá, retornaram à aldeia de Ponta Alegre.

Após um breve período pela aldeia, em que algumas das filhas de Tereza vieram a se casar, a *Terezada* decidira se deslocar mais uma vez para a cidade de Manaus, no começo da década de 1970, desta vez trazendo consigo dona Tereza. Como ela se recordava, os seus *parentes* funcionários da FUNAI tiveram influência novamente para que tomassem essa decisão: “aí a FUNAI disse ‘a senhora vai pra Manaus, que lá a senhora tem sua filha [Leilinha], lá a senhora vai viver anos, anos e anos’, foi aí que eles me mandaram pra Manaus”⁹⁶.

O deslocamento em direção a Manaus, após a morte de Abdão, fora realizado por Tereza, suas filhas/o e seus três genros que viviam na aldeia de Ponta Alegre. Um deles, Antônio Ovídio de Oliveira (marido de Zebina Ferreira da Silva), compartilhara comigo suas lembranças da trajetória que o levava a decidir por acompanhar a *Terezada* rumo a Manaus, no início de 1970. Antônio Ovídio, nascido na aldeia Conceição (alto rio Andirá) em torno da década de 1950, tivera uma trajetória marcada por deslocamentos desde sua infância. Ainda jovem deixara a aldeia que vivia junto a sua família e se pusera a “andar” em companhia de seu “padrinho”. João Jordão, como era conhecido seu padrinho, fora um comerciante paraense que tinha uma propriedade próxima a uma usina de beneficiamento de pau-rosa localizada no rio Mamuru. A família de João Jordão também tinha uma morada na cidade de Parintins, para onde Antônio Ovídio fora por ele levado a trabalhar cortando capim para a confecção de colchões. Na mesma época, regularmente acompanhava seu “padrinho” a andar “pro mato, pro centro da mata, trabalhar tirando leite de massaranduba e balata. Eu ficava com meu padrinho, pra onde ele ia, eu ia”⁹⁷.

No meio da década de 1960, com cerca de 16 anos de idade, Antônio Ovídio contara ter decidido “sair dele [João Jordão], aí fui embora”. Sua intenção, dissera, seria voltar à aldeia de Conceição para permanecer junto a sua mãe. No meio do caminho, entretanto, acabara *parando* na aldeia de Ponta Alegre aos cuidados de Francelino Gregório de Souza, tio materno de Tereza. Referindo-se ao tempo que parara pela casa de Francelino, lembrava-se: “eu era filho dele também, por isso que eles [a *Françazada*] me considera muito”.

Em Ponta Alegre mantivera a rotina de viajante trabalhando em barcos de regatões, “saindo pra fora pra trabalhar”, mas sempre retornando à aldeia de tempos em tempos. Fora

só mesmo se ele se acostumar com os anos. Os indígenas, eles são livres, eles gostam de ir, gostam de vir, então quando chegaram em Manaus pra fazer trabalho doméstico, eles não gostaram muito” (Conversa pessoal, 2014, Manaus-AM).

⁹⁶ Tereza Ferreira da Silva, em entrevista concedida em 2010, Manaus-AM

⁹⁷ Antônio Ovídio de Oliveira, em entrevista concedida em 2014, Manaus-AM.

com a idade de 18 anos que conhecera Zebina (filha de dona Tereza), “a mãe das minhas filhas”. Lembrara-se que após morarem algum tempo juntos em Ponta Alegre, com a ida de dona Tereza pra Manaus, Zebina decidira que também iria para a cidade. Antônio Ovídio se lembrava de ter relutado um pouco a deixar a aldeia naquele momento:

Eu não vinha não, sabe? Mas o tio da minha esposa foi pra Ponta Alegre [...]. Era o Dico, ele trabalhava na Funai com seu José Hilário. [...] Aí me trouxeram, disseram “bora pra Manaus que lá é muito bom, vamos arrumar um trabalho pra ti lá na FUNAI mesmo”, foi o Dico que falou. Aí eu vim, cheguei aqui e nada. Mas como eu não sou parado, sabe? Nós morava lá no Morro da Liberdade, aí comecei a procurar emprego [...]. Trabalhava de pedreiro, não tinha nem ferramenta, não sabia nem pra onde ficava. Daí eu trabalhei, aí nós arrumamos um terreno ali no [bairro da] Alvorada. (Antônio Ovídio de Oliveira, em entrevista concedida em 2014, Manaus-AM)

Tereza Ferreira da Silva, após sua chegada em Manaus com suas filhas e genros, contara ter continuado a passar por dificuldades: “no Morro da Liberdade morei muito. Depois tava agoniada, agoniada lá! Meu irmão Dico alugou um quarto só eu, mas não fiquei gostando não”. Não satisfeita com sua situação, ao que parecia, entre outros motivos, pelo fato de morar “só” em um pequeno espaço, dona Tereza decide “parar junto” de suas filhas e genros que haviam se espalhado pela cidade a procura de oportunidades de empregos e “bicos” diversos.⁹⁸

Por meio de sua filha Leila, dona Tereza conhecera Agenor Pereira Vilácio, que veio a se tornar um de seus genros. Leilinha era colega de Agenor que, à época, trabalhava em uma fábrica no distrito industrial de Manaus. O jovem Agenor, contava-se, convidara a *Terezada* a se juntar a uma ocupação que se conformava no bairro Alvorada. Dona Tereza lembrava-se de quando aceitou o convite, já na década de 1970, vindo a se juntar à ocupação ao “tirar” um terreno para a *Terezada* no local.

Aí o Agenor [...] disse, “Dona Tereza, lá na Alvorada, na cidade das palhas, tão dando terreno, a senhora quer ir lá?”, “eu vou!”. Aí eu paguei o ônibus, eu fui-me embora! Eu queria um terreno grande lá na Alvorada, agora já é cidade lá, né? Aí eu mandei buscar tudo os meus neto, meus genro tudinho, minhas filhas, tudinho veio. Aí o [Antônio] Ovídio e o Agenor começaram a carregar palha pra cobrir uma barraca pra acumular tudo eles [...]. Aprontaram uma casa pros meus filhos, aí acumulei eles tudo lá. De lá foi bom, foi bom, mas depois eles [se referindo aos seus genros e às suas filhas com quem eram casados] saíram e nós fomos andar pra cá e pra ali com minhas filhas. (Tereza Ferreira da Silva, em entrevista concedida em julho de 2010 na aldeia Hiwi, bairro Tarumã, Manaus-AM)

No que diz respeito aos deslocamentos subsequentes ao “acumular” da *Terezada* na

⁹⁸ Ver Sertã (2016) e Miranda (2015) para mais detalhamento sobre os relatos dessas atividades realizadas no período.

Cidade das Palhas, tornam-se reconhecíveis em suas narrativas uma série de movimentações que a levava novamente a se *espalhar* pela cidade de Manaus e, também, para além dela. Do ponto de vista das narrativas de cada um dos núcleos familiares das filhas de Dona Tereza, nota-se uma trajetória particular de movimentações a cada um deles.

Parte destes deslocamentos se devia, sobretudo, à busca por “trabalhar” empreendida por parte dos genros de dona Tereza. Tema comum nas narrativas de meus interlocutores, a relação entre *andar* e *trabalhar* emergia em tom similar ao explicitado na fala anteriormente destacada de Antônio Ovídio sobre sua trajetória. Nela ele expressava um característico gosto por “não ficar parado” que animava seu *andar* pela cidade em busca de trabalho e para trabalhar. As próprias funções nas quais se engajara o levava, também, a um movimento continuado, estando sempre a *andar*. Isto era similar também à narrativa sobre sua juventude em que tematizara seus laços com seu padrinho/patrão não indígena que o conduzira a sair de sua aldeia e *andar* por aí, mas sempre buscando retornar à proximidade de seus *parentes*.

O caso de outro genro de Tereza, Agenor esposo de Zenilda, era similar. Devido às oportunidades de trabalho de seu esposo, Zenilda e seus filhos e filhas se deslocaram seguidamente por diferentes locais ao longo das décadas de 1970 e 1980. Tais movimentações foram-me narradas por uma das filhas do casal, chamada Regina Sônia, que ressaltara “o gosto” de seus pais por *andar* por aí.

Eu nasci em Manaus, e aí nos fomos morar no interior, lá em Ponta Alegre [no rio Andirá]. Ponta Alegre... Umirituba... Tudo essas comunidade a gente morou. Aí depois voltamos de novo pra Manaus, passamos dois anos aqui aí voltamos pra Ponta Alegre. Aí depois viemos e fomos pra Maués, passamos uma boa temporada em Maués... Aí voltamos de novo pra Manaus. Depois fomos pro rio Urariá, que fica entre Maués e Nova Olinda, é um Paraná que vai varar bem próximo de Maués, no que tu faz a curva pra ver a cidade de Maués tem um Paraná, pois é, é lá que fica o rio Urariá, e é lá que a gente morava. Porque meu pai e minha mãe gostavam muito de andar. Depois moramos mais uns cinco anos aqui na cidade de Manaus, e depois fomos pra Autazes, moramos uns 5 ou 6 anos. Aí depois de Autazes foi o tempo que papai separou da mamãe e ficamos já aqui em Manaus. Meu pai trabalhava, sempre trabalhou, empregado na Petrobrás, Mineração Taboca, só nesses que viaja. Aí a gente ficava no interior, nós ficava com a mamãe. Aí ele chegava lá, fazia a casa, fazia o roçado e a gente ficava lá, só limpando [...], cuidando e cultivando lá, enquanto ele ia pra mineração. [...] Aí depois meu pai foi embora de casa, arranhou outra mulher, aí a gente ficou por aqui mesmo [Manaus]. (Regina Sônia da Silva Vilácio, entrevista concedida em Junho de 2014, Manaus-AM)

Da mesma forma, o casal Zelinda e Benedito (filha e genro de Tereza) também andara por diferentes localidades ao longo dessas décadas, levado pelas oportunidades de trabalho que Benedito conseguira como operador de tratores em canteiros de obras em todo o estado do Amazonas. Ademais, Tereza Ferreira da Silva se mantivera também em movimento, estabelecendo outros locais de *parada* na cidade de Manaus para si e suas filhas(o) e em

outros municípios da região.

Após o período em que permanecera na ocupação da Cidade das Palhas, no bairro Alvorada em Manaus, Tereza se pusera a *andar* com suas filhas e filho mais novos – e ainda solteiros, Zilma, Zurma e Zaqueu. Ainda antes de deixar a ocupação, Tereza conhecera Antônio Vinícius (mais conhecido como Piauí), com quem se *amigara* e, junto a ele, partiu em busca de locais onde havia oportunidades de trabalho para ambos. Tereza e Piauí, à época, teriam se aproximado de uma rica família manauara proprietária de vários terrenos na região de Manaus e do interior do estado do Amazonas. “Os Fonseca”, como eram geralmente referidos, teriam se tornado patrões e patroas de Tereza e Piauí, para os quais o casal executava diferentes funções em suas propriedades (como, no caso de Tereza, lavadeira, e de Piauí, vaqueiro).

A relação de Tereza e seu então esposo com “os Fonseca” os levaram, por meio do *apoio* de Dico, a se estabelecerem em diferentes lotes para “tomar de conta” dos terrenos ao longo da década de 1970. Enquanto “caseiros”, dona Tereza e seus filhos mais novos que a acompanhara, construíram suas casas e abriram roças nesses locais cedidos para sua moradia por seus patrões. Dessa forma, o casal e os filhos de Tereza se deslocaram para o bairro do Tarumã na cidade de Manaus, nas proximidades de onde seus patrões tinham um estaleiro em funcionamento à beira do igarapé Tarumã-Açú. Tempos depois, Tereza e sua filha mais nova (Zurma) seguiram junto a Piauí para uma fazenda dos “Fonseca” localizada no município de Manaquiri-AM. Lá, Zurma se *amigara*⁹⁹ de um rapaz da vila de Andiroba, próxima do terreno que sua mãe e padrasto “tomavam de conta”, aproximando-se dos familiares de seu esposo que moravam na região.

Já no começo da década de 1980, as filhas e genros de Tereza, que haviam passado os últimos anos andando por várias cidades e aldeias do Amazonas, se reúnem novamente em um terreno ocupado no bairro São José em Manaus. Por lá à época pararam juntos Zeila, Zebina e Zelinda com seus cônjuges e, posteriormente, sua mãe que deixara o terreno onde parava no município de Manaquiri após o falecimento de seu companheiro Piauí.¹⁰⁰

Nos anos que se passaram enquanto a *Terezada* realizava essa série de deslocamentos em diferentes direções anteriormente descritos, muitos dos locais de moradia que

⁹⁹ Como me explicaram o termo “amigar” se refere a um casal em situação amorosa cujo estabelecimento dependia somente do desejo de “se ajuntar” de ambos e de “se agradar” de assim permanecerem: “Porque o índio não namora, né? Quando ele quer uma moça e a moça quer o homem pronto! Só falar com o pai e com a mãe, se o pai disser que sim fica tudo bom”. Por vezes, o termo servia para distinguir entre casais “só amigados” ou “casados no papel” (com registro de união civil).

¹⁰⁰ Sua filha mais nova, Zorma, permanece no município junto à família de seu esposo.

“conquistara” na cidade não foram abandonados ao longo do tempo.¹⁰¹ Como nota Sertã (2016) ao reconstituir as trajetórias dos parentes de Tereza na cidade de Manaus¹⁰², desde a década de 1970 já seria possível reconhecer os traços de uma forma de habitação na cidade particular aos Sateré-Mawé. Tratar-se-ia, nas palavras da autora, de uma “estratégia” de manutenção de “diferentes pontos de habitação simultaneamente disponíveis em diferentes partes da cidade” (SERTÃ, 2016, p. 51). A possibilidade de movimentação do coletivo de parentes de Tereza pela cidade, entre seus locais de *parada*, se apresentava como um modo eficaz de lidar com as circunstâncias que podiam inviabilizar a permanência em determinados locais. Ademais, a ampliação das possibilidades de *parada* permitia que oportunidades de trabalho e estudo, por exemplo, fossem aproveitadas em diferentes localidades onde se podia encontrar abrigo por parte de seus parentes.¹⁰³

Ao narrar para mim seus deslocamentos pela cidade, realizados entre as décadas de 1970 e 1990, a *Terezada* enfatizava que a busca por novos locais de *parada* na cidade se relacionava às possibilidades de obtenção de renda. Para um coletivo familiar que vivia de empregos informais e instáveis o aumento dos custos de permanência nos locais de ocupação, assim como ações de retirada forçada¹⁰⁴ foram fatores tão importantes para os seus deslocamentos quanto buscar trabalho. A circulação de pessoas, portanto, relacionava-se à possibilidade de acolhimento, *ajuda* e *apoio* por parte de seus parentes espalhados.¹⁰⁵

Destaco a seguir um trecho de fala de Antônio Ovídio sobre uma série de deslocamentos que realizou após sua chegada em Manaus com sua esposa Zebina, filha de Tereza. Sua narrativa trata dos seus deslocamentos em um período que vai do início da década de 1980 até a de 2000, ilustrando como as movimentações dos coletivos familiares se davam ao longo de uma rede de solidariedades reciprocadas em que o acolhimento entre parentes

¹⁰¹ Como veremos, particularmente aqueles locais pelos quais Dona Tereza passara, vieram a se integrar de forma mais permanente ao leque de possibilidades de *parada* da *Terezada* até os dias de hoje, onde atualmente se encontram algumas das aldeias Sateré-Mawé.

¹⁰² Em etnografia sobre a conformação do circuito sateré-mawé construído em torno da produção de artesanato.

¹⁰³ Ver também Freitas (2014).

¹⁰⁴ Ao longo da década de 1970 parte dos bairros ocupados na cidade de Manaus pelo contingente de pessoas vindas do interior do estado devido à criação da Zona Franca passa por processos de “urbanização”. Apesar dos benefícios dessas reformas, muitos dos moradores não podiam arcar com os custos do fornecimento de energia, água e saneamento e os impostos sobre os lotes que ocupavam, provocando sua retirada do local para outras ocupações.

¹⁰⁵ Nos *passeios* e visitas, na casa de um e de outro, espalhavam-se as notícias de como a vida estava aqui e acolá e, com base nelas, se tomavam decisões sobre andar ou permanecer. Ou seja, implicadas nas escolhas sobre se *parar* ou *andar* de um local a outro estava a circulação de informações. Por meio da circulação de pessoas fluía o conhecimento das vantagens/oportunidades e desvantagens/adversidades mobilizadas nas decisões de se permanecer ou partir. Este fluxo de notícias e informações entre parentes, por sua vez, também era percebido enquanto uma forma de “ajuda” entre eles.

assumia papel fundamental nas decisões sobre se permanecer ou partir.

A dona Tereza morava lá [na ocupação Cidade das Palhas] com a gente, tudo junto. Eu ajudei a construir lá junto com o Benedito [esposo da Zelinda] e o Agenor [esposo da Zenilda]. Os filhos e os genros da Tereza tudo junto, tinha uma casa assim e outra do lado. Depois nós paramos lá no São José, de lá a Zelinda brigava que só com a minha mulher! Aí eu disse “quer saber de uma coisa? Bora sair fora daqui!”. Aí nós compramos uma casa nessa baixada [do bairro da Redenção], mais ali pra baixo. [...] Um dia eu cheguei do trabalho e minha esposa me falou “olha, eu vendi a nossa casa”, [...] “pra onde nós vamos agora?”, “vamos pra casa da mamãe”. Aí fomos lá pra casa da mãe dela no São José de novo. [...] Até que acabou o dinheiro. Aí depois disso nós saímos de lá e fomos pra casa da minha cunhada Leilinha. Aí depois nós viemos pra casa da minha cunhada Zilma. Aí depois eu comecei a comprar terreno por aqui onde mora a minha cunhada Zeila e o Benedito, né? Eu tinha casa ali, mas eu troquei com a minha outra cunhada por um terreno que tinha lá no bairro Terra Nova. [...] Eu morei lá, nós tinha casa lá. A minha nora, que morava lá comigo, ela ajudou muito eu. Ela botou meus filhos pra ir pra aula, fazia as coisas pra mim. Depois meus filhos e minha nora vieram tudo embora, aí a Zebina [sua esposa] já tinha morrido¹⁰⁶ e eu fiquei sozinho. Aí ninguém cuidava de mim lá, por isso vendi lá. Aí vim pra perto dos meus filhos aqui na Redenção. (Antônio Ovídio de Oliveira, entrevista concedida em Junho de 2014, Manaus-AM)

A fala de Antônio Ovídio exemplifica como, ao longo do tempo, com o desenrolar dos adventos cotidianos, a percepção das possibilidades de locais de *parada* vai se deslocando, ampliando e reduzindo. Antônio Ovídio destaca igualmente o tema da *ajuda* que se espera da relação entre parentes, assim como das eventuais desavenças entre eles que ocorrem a partir da convivência em proximidade. Frente a estas desavenças e ao desagravo com a condição de “ficar só”, perseguir o desejo de viver “tudo junto” com seus *parentes* se coloca de certa forma como um desafio. Sua narrativa de movimentações é um testemunho desse dilema, apresentado nos sucessivos deslocamentos que realizou na cidade de Manaus como escolhas de com quais de seus *parentes* poderia estar junto em um ou outro local de *parada*.

Tratando dessa dinâmica de mobilidade na cidade de Manaus, em sucessivos movimentos de juntar e espalhar que marcam a trajetória da *Terezada*, passo no capítulo seguinte a destacar o momento da ocupação do terreno no bairro da Redenção ao longo da década de 1990 e dos anos 2000, onde atualmente se localizam as comunidades sateré-mawé I’apirehyt e Waikiru mencionadas no início deste capítulo.

Tal terreno, localizado em um vale no bairro da Redenção, tornou-se conhecido pela *Terezada* quando a filha mais velha de Tereza, Leila, decidira “tirar um terreno” para si no local. Leila, na década de 1980, parava aos cuidados de sua tia Clara Susan e José Hilário.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Falecida em 1996.

¹⁰⁷ Assim como Dico, José Hilário fora um funcionário da FUNAI que atuou na década de 1960 na aldeia de Ponta Alegre no rio Andirá. Clara Suzan da Silva, por sua vez, é referida como sendo “filha de criação” de

José Hilário e Clara Susan, após deixarem o Morro da Liberdade, tinham adquirido um apartamento no Conjunto Santos Dumont no bairro da Redenção. Desde então, sua casa tornara-se um importante local de *parada* para muitos de seus *parentes* que por lá buscavam *apoio*. Leila, que já há muitos anos havia sido acolhida por Clara e Hilário ainda quando paravam pelo Morro da Liberdade, acompanhara-os quando foram morar no apartamento. No final da década de 1980, com o apoio de seus tios, Leilinha “tira” um terreno para si e “ergue” uma casa próxima ao Conjunto, no vale do mencionado igarapé, onde já havia alguma movimentação de construção de casas por não indígenas.

Passado algum tempo outras filhas de Tereza acompanhadas de seus genros e filhos/as foram se “acumulando” no entorno. Suas casas foram construídas e, pouco a pouco ao longo da década de 1990, mais de seus *parentes* foram chegando à ocupação que se conformava. A informação sobre a possibilidade de ocupação daquele terreno em declive, no vale do igarapé, fora se espalhando com o fluxo de visitas e passeios dos parentes pelos locais de *parada* em que se encontravam na cidade. Contava-se que, à época, apesar do lixo e entulho despejado pela vizinhança, o vale mantinha uma bela parte de mata e amplo espaço para a construção de casas, o que atraía o interesse do *pessoal da* Tereza. Em 2010, refletindo sobre a ocupação de seu *pessoal do* terreno da Redenção, Tereza relatara-me:

No [bairro] São José nós tava pagando muito, aí eu disse “sabe de uma coisa? Bora lá [ocupar] a área verde do Conjunto Santos Dumont” [baixada na Redenção]. Fomos embora! Minhas filhas eram danada. Tudo nós fomos lá. [Ocupamos] o terreno. Fizemo casa e fizemo casa. Aí que nós paremo ali [na Redenção], aí que eu parei de tá andando de lá pra cá com as minhas filhas. Eu disse: “aí, tá bom já. Já fizemo nossa casa”, eu tenho uma casa lá. Aí foi o tempo que meus filhos tava tudo lá, graças a Deus. Agora os meu neto tão lá. Depois já têm outros índios lá, do mesmo jeito. Aí eu parei... Parei. Eu disse: “não, vamos acabar com esse negócio de invadir terreno, não dá certo”. Mas eu [ocupe] muita terra, vixi... (Tereza Ferreira da Silva, entrevista concedida em 2010)

No começo dos anos 1990, *paravam* pelo terreno na Redenção, além de dona Tereza, suas filhas Leila, Zebina, Zelinda, Zeila, Zenilda, Zilma e Zurma, com seus genros, alguns filhos e filhas, além de outros agregados. Tais deslocamentos não se deram de forma previamente planejada ou mesmo sincronizada. Os movimentos que levaram a Terezada a se “juntar tudo” no terreno da Redenção fazem mais a imagem de uma série de movimentações mutuamente orientadas que teriam como motivação a busca pelo apoio mútuo que a copresença de seus parentes propiciava.

A permanência no terreno de início fora marcada por conflitos e tensões com a

Francelino Gregório de Souza. Francelino é irmão da mãe de dona Tereza, a já mencionada Maria Mariquinha, que por sua “ajuda” na criação de Clara Susan era por vezes mencionada também como sua “filha de criação”.

vizinhança não indígena, que não ficara muito satisfeita com a presença dos indígenas no local. Segundo Bernal (2009):

A família [de Tereza] 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. (Bernal, 2009, p. 104-105).

Tais conflitos¹⁰⁸ teriam incentivado mais *parentes* a se juntarem à ocupação como forma de *apoio* para fortalecer a “luta”¹⁰⁹ pela permanência no terreno. Como mencionara dona Tereza na fala supracitada, a “ocupação” fora uma forma de “conquistar” os locais de *parada da Terezada* na cidade.¹¹⁰ O caso da movimentação que levou os Sateré-Mawé ao terreno no bairro da Redenção, segundo contaram-me, não fora diferente.

Entretanto, os conflitos com a vizinhança não foram os únicos que marcavam as lembranças da Terezada sobre sua permanência no terreno da Redenção ao longo das décadas seguintes. Ao longo dos anos que se seguiram, até quando vim a conhecer meus interlocutores, eles me contaram que a *Terezada* havia se envolvido em muitas “brigas” entre os parentes que conviviam no local. Estas “brigas” levaram a subseqüentes deslocamentos de parte da Terezada, que foi gradativamente se instalando em diferentes locais pela cidade de Manaus e seus arredores. Em alguns deles, ainda em 2014, encontravam-se suas aldeias que pude frequentar ao longo dos anos que os visitei: as aldeias I’apirehyt, Waikiru, Waikiru 2,

¹⁰⁸ Para um relato mais pormenorizado sobre estes conflitos ver também Santos (2008), Andrade (2012) e Freitas (2014).

¹⁰⁹ Em suas narrativas sobre os desafios que enfrentaram na capital, não raramente qualificavam estas experiências enquanto uma “luta” por superação de dificuldades, que justificava a alcunha de “guerreiros” que costumam atribuir para a si e para o povo Sateré-Mawé.

¹¹⁰ Jorge Osvaldo Romano, pesquisador que realizou um estudo pioneiro sobre a presença sateré-mawé na cidade de Manaus na década de 1980, já destacava o papel das redes de circulação de informações entre *parentes* para a dinâmica de ocupação de espaços de moradia. Cito: “*la instalación por invasión, por lo general, se hace después de que algún pariente o miembro del grupo informa a los interesados sobre la abertura forzada de tierras, de un ‘beco’ nuevo. Estas invasiones provocan largos conflictos con las autoridades o con los dueños de las tierras, que muchas veces se traducen en violentas desocupaciones y perseverantes reocupaciones. La cadena continúa hasta que o son desalojados definitivamente o, en el menor número de los casos, logran triunfar, sea porque las autoridades dejan pendiente la resolución de un asunto tan difícil políticamente, sea por algún tipo de arreglo económico con los dueños, lo que lleva a la compra de los lotes*” (1982, p. 96).

Sahu-Apé, Hiwi, Inhaã-bé e a sede da Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé.¹¹¹

Concomitantemente ao período do início dos anos 1990 até 2014, o *pessoal da* Tereza consolidara como alternativa de geração de renda o seu engajamento em atividades voltadas à “valorização” da “cultura” associada à sua “identidade indígena”. Ao longo destes anos, às funções que anteriormente buscava como as únicas opções de sustento na cidade – de baixa remuneração e que os submetiam a condições penosas de trabalho –, passara a se engajar também na venda de artesanato, prestação de serviços de cura associados ao universo da “pajelança indígena”, na apresentação de rituais e na recepção de turistas em suas aldeias.

O engajamento em tais atividades deste coletivo de parentes possibilitava o desejado retorno financeiro ao mesmo tempo em que oferecia condições para que colocassem sua criatividade a serviço da atualização de elementos enquanto constitutivos de sua identidade indígena, enquanto parte do *povo sateré-mawé* e, por fim, enquanto membros de uma “comunidade”, destacando as singularidades de sua “cultura” e as qualidades de seu modo de vida próprio.¹¹² Notavelmente, a organização dos coletivos de parentes nas agora chamadas “comunidades” na cidade de Manaus assumira dimensões importantes no que diz respeito às condições de sua presença nessa cidade. Todavia, este novo modelo de “trabalho coletivo” em que se engajaram trouxera-lhes velhos dilemas da convivência em novas roupagens.

Organizados nas chamadas “comunidades” qualificadas como “sateré-mawé” representadas por Associações, entre os parentes membros e associados passaram a emergir ao longo dos anos conflitos que giravam em torno da gestão dos recursos advindos de seu trabalho coletivo. Cabendo aos/às tuxauas e coordenadores/as destas aldeias e associações, além da gestão do trabalho coletivo, a responsabilidade da distribuição dos recursos angariados por meio de parcerias, projetos e doações. Como veremos em detalhe no próximo capítulo, com certa recorrência estas figuras, chamadas de “lideranças”, eram questionadas quanto à distribuição dos recursos recebidos que seriam, portanto, da “comunidade”.

¹¹¹ Não trato aqui da aldeia Waraná, localizada no município de Manaquiri-AM. Esta aldeia fora iniciada por Zorma (filha de Tereza), nas cercanias do terreno onde ela havia morado com sua mãe e padrassto Piauí na década de 1980. Minha escolha por não trazer maiores detalhes sobre essa aldeia e sua história de conformação se deve ao fato de em 2014 não ter retornado para visitar o local, faltando-me dados que pudessem agregar novas informações às que apresentei em minha dissertação de mestrado (ANDRADE, 2012). Todavia, recomendo a dissertação de Freitas (2014) para maiores informações sobre a aldeia Waraná.

¹¹² Este tema, certamente, dialoga com as relações entre a noção antropológica de cultura, em seu agenciamento por parte de populações nativas, apresentadas por Carneiro da Cunha (2009) por meio da distinção entre cultura (sem aspas) e “cultura” (com aspas). Essa temática não será desenvolvida em detalhes aqui para além de suas implicações mais imediatas na conformação dos locais de *parada* Sateré-Mawé. Para uma discussão pormenorizada sobre o tema, focada no caso dos Sateré-Mawé, ver Santos (2008), Almeida e Santos (2009), Sertã (2016), Santos (2010). Para uma análise sobre o processo de identificação étnica, construção da etnicidade por meio da configuração de territorialidades e práticas culturais dos Sateré-Mawé na cidade de Manaus, ver Santos (2008), Bernal (2009), Santos (2010) e PNCSA (2007).

Esse tipo de acusação de favorecimentos indevidos aos núcleos familiares próximos ou próprios das “lideranças” carregava acusações de conduta *mesquinha* na negação de *ajuda* entre aqueles que deveriam se comportar como *parentes*. É justamente o julgo da quebra de expectativa da relação de “ajuda” e “apoio” entre parentes que destaco nas narrativas sobre os constantes deslocamentos que caracterizam as reconfigurações situacionais dos locais de parada pela cidade das diversas famílias nucleares que fazem parte desse coletivo de parentes que aqui denomino como a *Terezada*. Cabe, então, retomar o período que dona Tereza qualificou como o “tempo em que se espalharam tudo”, no qual seus parentes da Redenção foram retomando o movimento de andar por aí e conformando “novos” locais de *parada* pela cidade.

Figura 10. Localização de aldeias e associações sateré-mawé mencionadas. Fonte: Google e dados de campo (2017).

2. “Aí foram se espalhando tudo!”

Após o desencadear de contendas entre as filhas de Tereza, os coletivos de *parentes* reunidos em torno de cada uma das irmãs foram aproveitando as oportunidades que surgiram para se deslocarem a outros locais onde poderiam permanecer em proximidade, desfrutando de certa independência na gestão da condução de seu cotidiano e dos recursos advindos de seu

trabalho coletivo.

A seguir, descrevo a conformação dos locais de *parada* da *Terezada* a partir dos deslocamentos que se deram por parte das filhas de Tereza do terreno da Redenção. A apresentação se centra em dois temas principais: (a) as motivações e o desenrolar de eventos que levaram aos seus deslocamentos e a sua permanência nos locais que pude conhecer durante o período de realização do trabalho de campo; e (b) as características destes locais de *parada* tais quais se configuravam no período em que os frequentei.¹¹³

2.1. O pessoal da Zenilda e a AMISM

As irmãs que passaram a morar na ocupação da Redenção, uma a uma, foram buscando diferentes locais de *parada*. Algumas delas deixaram o terreno para evitar que os desconfortos gerados pela convivência escalassem para conflitos abertos. Outras, entretanto, reagiram a situações de conflito violentas que rearranjaram a configuração espacial e relacional do coletivo de parentes que se encontrava no terreno da Redenção.¹¹⁴

A fala a seguir, de Moisés Ferreira da Silva, um dos netos de Tereza, apresenta os movimentos de espalhamento das irmãs que se seguiram à ocupação do terreno na Redenção.

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 a família da

¹¹³ Ficam de fora de uma descrição mais pormenorizada os detalhes dos deslocamentos e dos locais de parada do *pessoal* da Leilinha e da Zilma. Tratam-se das duas filhas de Tereza que não constituíram “comunidades”. Optei por deixá-los de fora, pois apesar dos convites que recebi, não tive tempo de passear por suas casas e me aprofundar em suas narrativas sobre a consolidação de seus locais de moradia. Entretanto, destaco que suas casas em Manaus não estão excluídas dos circuitos de passeios e visitas que caracterizava as movimentações dos coletivos de parentes sateré-mawé. Igualmente, a configuração desses locais de moradia compartilhava, com as outras localidades onde se instalaram suas irmãs, a característica de agregar em proximidade espacial os filhos/as, genros/noras, netos/as tanto de Zilma quanto de Leilinha. Zaqueu, o único filho homem de Tereza, também figura em minha descrição apenas de forma coadjuvante. Isso ocorre, ao que me parece, principalmente devido à sua morte prematura em um acidente de navegação nas proximidades do igarapé Tarumã-Açu em Manaus, no ano de 2010. Zaqueu, que participou da constituição da comunidade Mawé no bairro do Tarumã, não teve filhos ou filhas. A ausência de filhos, de certa forma, também colaborava com a não perpetuação de narrativas sobre sua figura entre meus interlocutores.

¹¹⁴ Há uma série de etnografias que descrevem esse processo de espalhamento ocorrido a partir do terreno na Redenção, entre elas destaco Sertã (2016), Santos (2008) Almeida e Santos (2009) e Bernal (2009).

Kutera, que é a Zeila, foram para o Tarumã, comunidade I'nhã-bé, onde eles estão também até hoje, mas tem uma residência que fica próxima à 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 I'apirehyt. (Moisés Ferreira da Silva, Oficina de mapas, 10 de maio de 2007). (SANTOS, 2008, p. 52)

Assim como Moisés, era comum que o *pessoal da* Tereza iniciasse suas narrativas sobre a constituição de suas comunidades em Manaus a partir da organização da Associação de Mulheres Sateré-Mawé (AMISM), no ano de 1992, que fora fundada pelas filhas de dona Tereza, principalmente, por parte de Zenilda.¹¹⁵

A seguir destaco uma fala de Regina Sônia (filha de Zenilda, neta de Tereza) em que relembra o tempo em que sua família *parava* no terreno da Redenção e o desenrolar das movimentações de seus parentes após a fundação da AMISM no ano de 1992.

Fundamos a [AMISM] lá na Redenção. Aí, por causa dos atritos entre as irmãs, a [Zenilda] foi morar [no bairro] Cachoeirinha. Ela passou um tempão lá na Cachoeirinha, lá ela montou a AMISM. Para não brigar com as irmãs dela ela saiu de perto. Ficou lá [na Redenção] só a Cutera [Zeila] e a Zelinda [Bacu]. Aí a tia Zelinda, pra não brigar com a Cutera [Zeila], foi embora pro Ariá [formar a comunidade Sahu-apé]. Aí a Cutera [Zeila] ficou lá, tomando conta daquele pedaço na Redenção. Foi o tempo que a Zebina morreu, aí a Cutera [Zeila] ficou sendo a chefe de tudo! (Regina Sônia Vilácio, em entrevista concedida em Junho de 2014, Manaus-AM)

Regina, no relato destacado anteriormente, retrata o contexto do deslocamento de sua mãe Zenilda do terreno da Redenção para *parar* em uma casa no bairro Cachoeirinha, realizado no ano de 1996.¹¹⁶ A casa onde Zenilda morava com seus filhos e filhas na Redenção foi fechada e deixada vazia, permanecendo como um possível local de *parada* para o futuro – como de fato acontecera, mais de 10 anos depois, por parte de seus filhos/as e netos/as.

A casa no bairro da Cachoeirinha em Manaus fora adquirida com o apoio da ONG espanhola Ameríndia, que havia se tornado uma parceira da Associação desde o ano de

¹¹⁵ Segundo Sertã, “em Manaus, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) apoiou a primeira reunião formal realizada na casa de Zenilda na Redenção, a fim de consolidar a Associação, contando também com representantes da COIAB [Confederação de Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira], AMARN [Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro], MEIAM [Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas] e da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Além de mulheres sateré-mawé na cidade, o evento teve a participação de três representantes do Andirá e Marau, com a viagem financiada pelo CIMI” (SERTÃ, 2016, p. 59).

¹¹⁶ Segundo o pesquisador Jaramillo Bernal “[...] em 1996, outro empreendimento da Associação em Manaus foi um projeto para compra de uma máquina de lavar roupas, que tinha como objetivo servir de instrumento de trabalho para as mulheres sateré-mawé no bairro da Redenção que desejavam complementar a renda familiar lavando roupas de moradores do conjunto Santos Dumont. O projeto não vingou e a máquina mal chegou a ser utilizada devido a um dos muitos desentendimentos entre as irmãs. Nesse período eclodiu uma série de conflitos familiares pelo controle da Associação recém-criada e da comunidade no bairro da Redenção, que começava a se desenvolver como tal” (BERNAL, 2009).

1994.¹¹⁷ Da nova sede no bairro da Cachoeirinha a AMISM mantinha suas atividades, reunindo com alguma regularidade diversas famílias sateré-mawé que moravam na cidade de Manaus. Estes encontros seguiam principalmente o ritmo das encomendas de produção do artesanato dos clientes da Associação e do andamento dos projetos realizados pela AMISM.¹¹⁸

No ano de 1999, a AMISM realizou uma parceria com a *Catholic Agency for Overseas Development* (CAFOD).¹¹⁹ As narrativas do *pessoal da* Zenilda sobre essa parceria institucional abordam o papel de uma representante da CAFOD que veio atuar em Manaus e, posteriormente, desenvolveu uma relação de proximidade com um dos filhos de Zenilda enquanto esteve no país. Tal representante era carinhosamente lembrada por seu envolvimento no trabalho da Associação e pela *ajuda* que forneceu para o sucesso de diversos projetos realizados pela AMISM.

O destaque dado à atuação desta representante elucidava que, por trás das siglas institucionais e das burocracias que envolviam tais projetos, estavam operando relações entre pessoas, que assumiam formas muitas vezes obliteradas pela simples menção aos papéis institucionais que ocupavam.

Durante o período de trabalho de campo realizado no ano de 2014, fiz inúmeras visitas à sede da AMISM, passando diversos dias ajudando na organização do vasto arquivo de documentos que se encontravam em sua sede. Nestes documentos pude ter contato com ofícios, cartas-denúncia, trocas de e-mails e correspondências que permitiram me aproximar da profundidade das relações afetivas envolvidas nas iniciativas coletivas que levavam o nome da AMISM e seus diferentes parceiros.¹²⁰ Assim como daqueles sentimentos que

¹¹⁷ Como destaca Sertã (2016), a AMISM desde sua fundação até o falecimento de Zenilda, no ano de 2007, teve forte atuação tanto na cidade de Manaus quanto nas aldeias de T.I. Andirá-Marau. Os projetos realizados pela Associação nesse período tratavam de atividades de recuperação da fauna e flora locais, fomento à transmissão das técnicas tradicionais de produção de peças em cerâmica, diversificação e ampliação de cultivo de plantas nos quintais aos cuidados de mulheres indígenas (preservação e distribuição da variedade de sementes), criação de galináceos, formação de parteiras, gestão consciente do lixo e também voltado à produção de artesanato com o intuito de ampliar as condições de auto-sustento das mulheres indígenas na aldeia e na cidade (SERTÃ, 2016; MATOS, 2003; MIRANDA, 2015). Em parceria com o Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé e a ONG Ameríndia, foram também realizadas palestras sobre saúde da mulher e violência doméstica na cidade de Manaus e nas aldeias. (SERTÃ, 2016)

¹¹⁸ Como destaca Sertã (2016, p. 63): “Além de integrar a família de D. Tereza, a AMISM também procurava identificar e contatar outros Sateré-Mawé que viviam dispersos em Manaus [...]. A partir de 1998, começam a realizar as chamadas ‘reuniões do migrante sateré-mawé’, que teve algumas edições com o apoio da COIAB e da Associação de Consultoria e Pesquisa Indigenista na Amazônia (ACOPIAMA). Essas e outras reuniões políticas discutiam a articulação da AMISM na cidade, bem como pautas e demandas trazidas pelos indígenas, tais como treinamento de agentes de saúde indígenas em diferentes bairros, organização de aulas para ensino da língua sateré-mawé, a necessidade de um mercado mais rentável para venda do artesanato, tratando também de denúncias do preconceito sofrido por muitos no meio urbano”.

¹¹⁹ Organização ligada à Igreja Católica, sediada no Reino Unido (<<http://cafod.org.uk/>>).

¹²⁰ Muitos desses documentos demonstravam a atuação de Zenilda e de outras associadas à AMISM enquanto

levavam tais empreendimentos a “falhar” ou se “desfazer”. Somadas a eles, as narrativas sobre a atuação da AMISM que ouvi do pessoal de Zenilda, atrelavam as ações da Associação aos vínculos afetivos que cultivavam Zenilda, mesmo após seu falecimento.

Por meio da atuação da representante da CAFOD, inclusive, no ano de 1999, a AMISM adquiriu uma nova sede localizada no bairro Cachoeirinha II, na cidade de Manaus.¹²¹ O terreno, com já uma casa de alvenaria construída e amplo espaço para a construção de outras edificações, passara a ser a sua sede oficial. A sede fora local de moradia de Zenilda e parte de seu núcleo familiar, assim como de várias de suas associadas ao longo dos anos. O mesmo espaço também fora utilizado como local de encontro para a produção de artesanato, reuniões e para o acolhimento e abrigo de mulheres indígenas em situação de vulnerabilidade na cidade. Principalmente de mulheres indígenas que vieram à cidade de Manaus para trabalhar em “casas de família” e se encontravam desamparadas e em situação de risco, ou mesmo aquelas em relações conjugais violentas com homens indígenas ou não indígenas.

Ao longo de sua história a AMISM enfrentara dificuldades em suas relações com suas instituições parceiras e financiadoras que exigiam, para a continuidade dos projetos, a formalização da gestão de seus recursos em termos de “prestação de contas”. As complexidades envolvidas na contabilidade de recursos, típicas aos formatos administrativos burocratizados, foram sendo pouco a pouco aprendidas pelas coordenadoras da AMISM com o apoio da assessoria que seus parceiros ofereciam.

Entretanto, isso não impediu que acusações de uso indevido do dinheiro da AMISM, para o benefício de uns em detrimento de outros, fossem o tema de inúmeros conflitos entre as associadas, tanto da cidade de Manaus como nas aldeias do rio Andirá e Marau. Muitos desses episódios de desentendimentos que me foram narrados eram colocados em termos da quebra das expectativas de *ajuda* entre *parentes*, e da observância de atos de “escassear” (ou seja,

figuras mediadoras de conflitos entre parentes que se localizavam na cidade de Manaus e nas aldeias. Chamaram-me a atenção, em especial, as cartas-denúncia que apresentavam, por exemplo, casos de comportamentos indesejados como relacionamentos extra-conjugais ou então brigas entre *parentes* com acusações que por vezes remetiam tais comportamentos à falsidade da “identidade indígena” de parte dos envolvidos. Zenilda e outras associadas eram chamadas a intervir nessas situações de forma a corrigir tais comportamentos e “ajudar” e “apoiar” as mulheres indígenas que se viam prejudicadas por eles. Para uma análise detalhada do conjunto dos documentos do acervo da AMISM, ver Miranda (2015).

¹²¹ Para além da aquisição da nova sede da Associação, a parceria com a CAFOD possibilitou também uma importante iniciativa de consolidação de espaços de venda de artesanato indígena na cidade de Manaus e também de exportação de sua produção com certa regularidade para clientes estrangeiros. A iniciativa chamada *Iakinô*, espécie de rede desenvolvida por uma parceria entre COIAB, CAFOD e AMISM, atuou para a inclusão da venda da produção de artesanato das Associadas e de vários de seus parentes de diferentes etnias dentro dos moldes do “mercado justo”.

“mesquinhar”).¹²²

Regina e seu filho Russian, ao compartilhar comigo sua visão sobre esses acontecimentos, destacavam que muitos de seus *parentes* não compreendiam a lógica de gestão de recursos dos projetos. Mencionaram diferentes episódios em que Zenilda recebia pedidos de *ajuda* em suas visitas às aldeias, envolvendo gastos não planejados e “injustificáveis” nos termos do plano orçamentário dos projetos. Igualmente “injustificáveis”, do ponto de vista de seus *parentes* indígenas, seria o ato de negar a eles o *apoio* na compra de comida, gasolina e transporte, que consideravam como fundamentais na *ajuda* recíproca da pela qual compreendiam sua participação nas iniciativas fomentadas pela Associação.

Zenilda, e outras coordenadoras, ter-se-iam visto na complicada situação de atender às expectativas envolvidas em suas relações com seus *parentes* e com seus parceiros financiadores. Por fim, a Associação se vira não correspondendo em muitos casos a ambas, perdendo o apoio de seus financiadores por não atender às exigências de sua prestação de contas e, ao mesmo tempo, não satisfazendo também o *apoio* a alguns de seus *parentes* cujo engajamento era vital para a continuidade de seus projetos.

Com a AMISM passando por um momento de “crise”, Zenilda adoeceu no ano de 2006 e faleceu no ano de 2007 em Manaus. Sua filha Regina costumava, ao se lembrar desse período difícil, associar a piora no estado de saúde de sua mãe ao sentimento de “desgosto” e “tristeza” que tais situações de conflito nela despertaram. Recordava-se que, poucos meses antes de seu falecimento, Zenilda havia recebido represálias por parte de um morador de uma aldeia que visitara por não lhe ter *ajudado* com alguns litros de gasolina que havia requisitado. Tal homem, contara, era conhecido por ser um “feiticeiro” e, apesar de não ter buscado maiores comprovações sobre sua atuação contra sua mãe, não deixara de desconfiar que ele poderia estar relacionado ao seu infortúnio de Zenilda poucos meses depois.

Em 2009, conheci a sede da Associação, localizada no bairro da Compensa II, dois anos após o falecimento de Zenilda. Do falecimento de Zenilda até 2014, ano de minha última visita aos Sateré-Mawé em Manaus, Regina Sônia da Silva Vilácio assumira a responsabilidade pela continuidade dos trabalhos da AMISM, contanto com o apoio de seu atual companheiro, de seus filhos/as, irmãos e cunhadas além das demais *parentas*

¹²² Conflitos similares também emergiam entre o quadro de associadas, colocados em termos muito similares aos conflitos envolvendo outras associações e comunidades sateré-mawé. Regina Sônia da Silva Vilácio, filha de Zenilda e atual coordenadora da AMISM, certa vez quando indagada por mim sobre o porquê de tantas brigas entre a *Terezada* prontamente me respondeu: “é por poder, pode fazer aí suas pesquisas tudinho que você vai sempre ver, é por conta de poder!”.

associadas.¹²³

Alguns detalhes sobre as andanças realizadas por Regina Sônia, em companhia de sua mãe Zenilda e seu pai Agenor, foram apresentadas anteriormente.¹²⁴ Após a instalação de Zenilda e seus filhos (Regina, Abacuque e Ageu) no terreno da Redenção na década de 1990, antes do início das atividades da AMISM, Regina e seus irmãos trabalhavam para *ajudar* no sustento da família. Regina trabalhava em diversas “casas de família”, enquanto Ageu (com cerca de 10 anos de idade) encontrara um “patrão” que o empregara em uma embarcação que realizava curtas viagens com turistas na região de Manaus:

O Ageu nessa época passou 4 anos com esse senhor. Eu trabalhava em casa de família e ele pra lá viajando, né? Conseguimos comprar madeira pra cercar a nossa casa na Redenção, nós vivia na casa só de papelãozinho! Aí eu conheci o Gaúcho e fui-me embora com ele. Meu filho Russiam tinha 6 anos, aí deixei o Abacuque e o Ageu com a mamãe, eles ficaram lá na Redenção. Aí eu ia e voltava, toda semana. Eu vinha trazer as coisas pra eles, cuidar deles, lavar as roupas deles... Era a nossa vida. Foi o tempo que mamãe entrou no movimento e aí começou a melhorar, começou a chegar os pedidos. Durante não entrasse o dinheiro estava tudo lindo, aí quando começou a entrar dinheiro na associação com os pedidos, né? Aí que começou a briga, aí que começou a briga. (Regina Sônia Vilácio, em entrevista concedida em Junho de 2014, Manaus-AM)

Regina, após o término de sua relação com Gaúcho, realizou uma série de deslocamentos pela cidade de Manaus. Chegara, inclusive, a *parar* na casa onde se localizava a antiga sede da AMISM, no bairro Cachoeirinha. Depois, comprara uma casa no bairro Cidade Nova, no tempo em que conheceu seu atual companheiro Jaime.

Eu me separei do Gaúcho e aluguei uma casa no centro e fui morar pra lá. Aí mamãe comprou a casa da sede da AMISM e deixou a casa pra mim morar ali na Cachoeirinha. Aí de lá da Cachoeirinha, quando o PROSAMIN¹²⁵ passou, lá indenizou a mamãe e ela comprou uma casa bem aqui atrás [bairro Compensa], aqui na Abraão Cardoso. Aí eu briguei com o Gaúcho na justiça e ele me deu um pedaço de terra, eu vendi e comprei a minha lá na Cidade Nova. Aí eu morava pra lá e conheci o Jaime. Aí mamãe me convidou pra voltar a trabalhar pra cá na sede, trabalhamos uns 2 anos aqui aí fomos distanciando daqui de novo, lá pra nossa casa na Cidade Nova. Depois que ela faleceu que nós viemos morar pra cá de novo. (Regina Sônia Vilácio, em entrevista concedida em Junho de 2014, Manaus-AM)

Regina, então, dera prosseguimento ao trabalho de sua mãe na Associação, entendendo o próprio espaço da sede como uma espécie de memória dos atos de Zenilda ainda em vida: de sua “luta” e perseverança frente às dificuldades que enfrentara pelo caminho. Apesar das dificuldades pelas quais passavam a AMISM após a morte de Zenilda, nela se

¹²³ A AMISM contava com 30 associadas que moram na área urbana da cidade de Manaus, no ano de 2015 (SERTÃ, 2016).

¹²⁴ Cf. Capítulo 1, Item 1.1.

¹²⁵ O Programa Social e Ambiental dos Igarapés de Manaus fora uma iniciativa de “requalificação” das áreas do entorno de igarapés da cidade, iniciado no ano de 2003.

mantivera o trabalho de produção de artesanato e, principalmente, a missão de acolhimento de mulheres indígenas passando por dificuldades na cidade de Manaus.

Depois que a mamãe faleceu, eu falei pros meus irmãos: “Olha, vêm pra cá, vêm ajudar. Porque a mamãe fez uma associação de mulheres e, como sou só eu de mulher entre os irmãos, eu preciso da ajuda de vocês e ajuda da mulher de vocês. Eu quero que vocês me ajudem. Isso aqui a gente lutou muito, não sei se vocês se lembram. A gente conseguiu com muito suor, com muito esforço, pra agora deixar destruir.”. Durante eu viver eu vou manter a memória da minha mãe, eu vou fazer o que ela queria. Se for pra cair vai cair, mas nós não vamos destruir não. (Regina Sônia Vilácio, em entrevista concedida em Junho de 2014, Manaus-AM)

No terreno onde se localizava a sua sede em 2014, na rua vicinal São Marçal do bairro da Compensa, estavam construídas quatro casas. A única delas em alvenaria ficara à frente do terreno, voltada para a rua. Esta casa já se encontrava construída quando o terreno fora adquirido em nome da AMISM. Fora lá que, inicialmente, se instalara o núcleo familiar de Zenilda, assim como o escritório da Associação. Em 2014, todavia, nela paravam o filho mais velho de Regina, chamado Russian, com sua esposa (Tânia Pereira da Silva) e seus filhos/as ainda pequenos.

A expectativa de Regina era que a família de seu filho permanecesse apenas temporariamente na casa, enquanto adquiriam condições para construir uma para abrigá-los no quintal aos fundos do terreno.

Regina persistia na “luta” para reformar a sede da Associação, com o intuito de transformá-la em espaço exclusivo para o escritório, acervo e reuniões. Parte desta casa, afirmara, deveria ser deixada para abrigar eventuais visitantes da Associação. Principalmente mulheres e famílias indígenas em necessidade de acolhimento para se retirarem de situações de violência ou, mesmo, para que seus *parentes* pudessem ter onde *parar* quando *passeassem* pelo local.

Agora eu deixei o meu filho aqui na sede e disse: “Olha, agora tá aqui contigo, eu deixo você ficar uns seis meses aqui enquanto você faz a sua casinha lá embaixo. Que aqui é a sede da Associação. Aqui vou fazer escritório, vou montar um quarto pras pessoas quando elas vierem dormir. Às vezes elas vêm de área indígena e as vezes vêm doentes, né? Querem passar uma noite ou duas noites aí já tem onde ficar. Aqui eu quero botar uma lojinha, se crescer mais nós vamos aumentar mais”. Eu disse pro meu filho, né? “Vá fazer sua casa aqui meu filho, que ainda tem quintal grande”. Pras minhas duas [filhas] eu disse a mesma coisa: “estamos aqui, mas isso não é nosso. Vamos comprar uma madeira e vamos ajeitar isso aqui. Isso aqui não é nosso, isso é obra das mulheres. A gente temos que zelar. Cuidar e zelar por isso aqui, não deixar cair. [...] A gente mora aí então vamos ajeitar, vamos trocar uma tábuia, vamos trocar uma telha, vamos fazer qualquer coisa aqui. Até o dia que vocês tiverem já o que é de vocês, aí vocês vão embora, mas deixa aí ajeitado”. (Regina Sônia Vilácio, em entrevista concedida em Junho de 2014, Manaus-AM)

Aos fundos da casa de alvenaria, por onde se esparramava o “quintal grande”, a que

se refere Regina, havia ainda três casas construídas. A entrada para os fundos do terreno era feita por um portão de madeira à frente do terreno, que conduzia por um caminho de terra em leve declive até a parte de trás da sede da Associação. Da parte de trás da casa de alvenaria, após percorrer sua lateral pelo caminho de terra, era possível ver toda a extensão do terreno e seus limites. Com cerca de 10 metros de extensão, em uma de suas laterais um muro marcava a separação com o terreno vizinho, ocupado por casas de alvenaria de não indígenas. Do outro lado o muro já era mais baixo e, em algumas partes, jazia coberto pelo mato.

Duas casas menores se alinhavam na lateral do caminho de terra que levava ao fundo do terreno. A primeira delas, que seria de Russiam sua esposa e filhos, ainda estava em construção. Mais adiante, um pouco mais abaixo no declive do terreno, estava a casa onde paravam uma das cunhadas e sobrinhos de Regina. A sua cunhada permanecia morando no terreno da Associação com o apoio da coordenadora da AMISM já que, segundo contara, o relacionamento conturbado que levava com seu esposo (irmão de Regina) fizera com que Regina lhe pedisse para se retirar do local. A permanência de sua cunhada e seus sobrinhos na AMISM, considerava Regina, seria uma forma de corresponder à principal vocação da Associação, o acolhimento às mulheres indígenas e seus filhos.¹²⁶

¹²⁶ Uma das irmãs de sua cunhada em questão é também sua nora (casada com seu filho mais velho) e que

Quem não entende ainda pensa que eu gosto de brigar com o meu irmão, mas é por causa disso, eu estava defendendo a esposa dele. Eu disse pra elas “olha, [...] não sai daqui. Se ele quiser sair que saia, você fica aí. Você tem dois meninos, pra ele não vai acontecer nada, né? Fica por aí até o tempo que você puder, pode morar aí, mas só não pode vender! Mas mora aí e um dia que vocês conseguirem uma casa pra vocês, aí vocês vão embora e deixa aí o espaço”. Porque aqui é que nem área indígena, mora o tempo que quiser, mas quando sair deixa aí. Não pode vender! (Regina Sônia Vilácio, em entrevista concedida em Junho de 2014, Manaus-AM)

Mais ao fundo do terreno da AMISM, encontrava-se um sobrado construído em madeira. Nele moravam Regina e seu companheiro Jaime¹²⁷, com duas filhas de Regina (de relações anteriores) e a filha do casal, a mais nova delas. No andar de cima estavam os dormitórios em que se dividiam os moradores para dormir. A parte de baixo era reservada para uma cozinha e uma grande sala com cadeiras e uma larga mesa de madeira. Esse espaço era utilizado como local de convivência, também recebendo as associadas para reuniões e para o trabalho com artesanato.

Na sede da AMISM, à semelhança dos outros locais de *parada* dos Sateré-Mawé, era reconhecível similar dinâmica de circulação e permanência no espaço marcado por seu constante movimento. Ademais, como é possível notar pelas falas de Regina supracitadas, a sede da Associação se colava à memória dos atos de sua mãe Zenilda, constituindo-se enquanto um local referencial para seu *pessoal*.

Como o exemplo da AMISM demonstrava, os locais de *parada* de meus interlocutores se constituíam de relações mais complexas e profundas do que a “propriedade” de uma casa ou terreno. Para se *parar* em um lugar, para se *ter* casa e *ter* parentes, devia-se estar envolvido em uma forma particular de conexão que dava sentido aos laços entre pessoas e aos vínculos entre pessoas e lugares. Como destacara Regina, por exemplo, em sua opinião negativa sobre a venda de casa ou terreno nesses locais de *parada* cuja constituição era por ela vista como fruto de um empreendimento coletivo (e coletivizante).

A venda de uma casa ou terreno para um não *parente* induzia à restrição na

também fazia parte do quadro de associadas da AMISM. O irmão mais novo de Regina era casado também com outra irmã de sua cunhada. Todos eles vieram a se conhecer a partir dos encontros e reuniões da AMISM realizados em diversas comunidades organizadas pela mãe de Regina e por suas tias. As mulheres que vieram a se casar com o pessoal da Zenilda se reconhecem como descendentes de indígenas da “região do baixo Amazonas”, mas afirma que não mantiveram contato com suas origens, vindo retomar a “cultura indígena” por meio de sua aproximação com os Sateré-Mawé que conheceram em Manaus. O filho mais novo de Zenilda, Ageu, e sua esposa e filhos moravam, no ano de 2014, na casa que era de sua mãe no terreno no bairro da Redenção.

¹²⁷ Jaime, era da etnia Dessana, nascido no Alto Rio Negro, que veio a Manaus dar continuidade à sua formação de seminarista. Após conhecer Regina em um encontro de índios na cidade, promovido pela AMISM, deixou o seminário e passou a viver com ela no bairro Cidade Nova (onde também morava sua mãe). Depois do falecimento de Zenilda, veio com Regina e suas filhas morar no bairro Compensa II.

circulação daqueles que o eram, e sinalizava a ausência do desejo/vontade de se conviver novamente com os *parentes* que paravam por lá. Além, é claro, do desconforto de diminuir os já exíguos espaços ocupados pelos coletivos de parentes nos diferentes locais por onde circulavam. Locais que, como vimos, foram conquistados a partir de muita “luta”, com muito “apoio” e “ajuda” de seus *parentes* e *amigos*.

Vender um desses terrenos, de certa forma, podia ser interpretado como dar as costas à memória desses eventos que são parte constitutiva da coletividade e, conseqüentemente, à memória de seus parentes cuja presença (tangível ou intangível) caracterizava o local. Para além de negar o passado, vender parte de um terreno também “dava as costas” ao futuro, à possibilidades da continuidade da ocupação do local, como Regina tão bem dissera em seu diálogo com seu filho: “vá fazer sua casa aqui meu filho, que ainda tem quintal grande!”.

Do mesmo modo em que a figura de Zenilda carregava de memória a sede da AMISM, as comunidades sateré-mawé espalhadas por Manaus e seus arredores se ancoravam na trajetória em vida de Tereza Ferreira da Silva. Tais comunidades, em sua maioria, foram constituídas em locais por onde dona Tereza havia parado ao longo de sua vida em Manaus. A única exceção dentre elas era a comunidade Sahu-Apé, localizada nas proximidades do km 37 da Avenida Manuel Urbano, município de Iranduba-AM (parte da região metropolitana de Manaus). Não obstante, da figura de Tereza também emanava a principal referência de seus moradores, passo a seguir a descrever em mais detalhes sobre a história de sua conformação e configuração.

2.2. O pessoal da Zelinda e a aldeia Sahu-Apé

As histórias sobre a conformação da aldeia conhecida como Sahu-Apé tratavam dos eventos posteriores à saída do terreno na Redenção de Zelinda (filha de Tereza), de seu esposo Benedito e seus filhos e filhas. O *pessoal da Zelinda* contara que, em torno do ano de 1996, representantes de um empreendimento hoteleiro entraram em contato com um dos filhos de Zelinda, oferecendo-lhe trabalho para a construção de um barracão em “estilo indígena” na propriedade do “hotel de selva” *Ariaú Amazon Towers*, localizada no município de Iranduba-AM.¹²⁸

¹²⁸ Situado na margem oposta do rio Negro em relação à cidade de Manaus, o município de Iranduba contava com 40.781 habitantes no ano de 2010 (IBGE) e faz parte da chamada Região Metropolitana de Manaus. Santos (2010) afirma que a ocupação da região próxima à cidade de Iranduba passou por um processo de ampliação aceleração na década de 1980. Tal aceleração teria se dado, principalmente, devido à instalação de olarias que

Após o término da construção, o *peessoal da Zelinda* fora convidado a se instalar em um terreno próximo ao hotel, a venderem o artesanato que produziam e a realizar apresentações de rituais no barracão que havia sido construído. Ao aceitarem a proposta, deixaram suas casas no terreno da Redenção, todavia, cerca de um ano depois, o acordo com o hotel fora desfeito¹²⁹ e Zelinda e seus familiares tiveram de buscar outro local de moradia.

Por desejar morar em um local próximo a uma área de mata, e à situação conflituosa com que deixaram o local, decidiram por não retornar ao terreno da Redenção e venderam a casa e terreno em que anteriormente moravam no terreno para não indígenas. Então, deslocaram-se para três lotes adjacentes localizados na vila do Ariaú, às margens do rio de mesmo nome. Lá se engajaram no trabalho voltado ao “turismo étnico”¹³⁰, dando início à comunidade Sahu-Apé e, anos depois, à Associação Indígena Sahu-apé (AISA¹³¹), cujo

utilizavam como matéria prima o solo argiloso característico do local, mantendo-se próximas do principal mercado consumidor, a cidade de Manaus. Tais empreendimentos, antes sediados no município de Manaus, teriam se deslocado para Iranduba devido ao maior rigor empreendido na capital no cumprimento da legislação ambiental reguladora da extração de argila. A instalação das empresas em Iranduba fez proveito também da mão de obra já instalada na cidade e, ao mesmo tempo, impulsionou o aumento populacional na região. Já na década de 1990 e nos anos 2000 a região viu suas atividades econômicas impulsionadas pelo turismo regional, atendendo principalmente clientes vindos de Manaus que procuravam desfrutar dos inúmeros locais de banho, restaurantes e pequenas pousadas instaladas nas proximidades da estrada Manuel Urbano. A região, que ainda mantém vasta área verde, também era local de visitação de turistas inseridos no circuito internacional que procuram contato com os elementos “exóticos” servidos como atração nos chamados “hotéis de selva” (SANTOS, 2010). Mais recentemente, durante a construção da ponte que liga a cidade de Manaus a Iranduba, transpondo o rio Negro, o mercado imobiliário, por meio da notória dinâmica de especulação imobiliária, vem transformando radicalmente a paisagem do município, em especial nas proximidades da estrada. A Ponte Rio Negro teve sua construção iniciada no ano de 2007, sendo concluída em 2011. Seguido ao anúncio de início do empreendimento (e, notavelmente, antes mesmo de seu anúncio oficial) e continuamente após o término de sua construção, instalaram-se nas proximidades de Iranduba inúmeros condomínios de casas e chácaras para um público de alto poder aquisitivo. Para maiores detalhes, ver Fundação Vitória Amazônia (2014) e Rodrigues *et al.* (2014).

¹²⁹ Segundo Santos (2010, p.118): “O trabalho na ‘aldeia do Ariaú’ contava com a participação intensa dos filhos e filhas de Dona Bacu [Zelinda]. Assim, seus filhos e filhas [...] cada um com suas famílias nucleares, foram viver nas terras do Hotel Ariaú e trabalhar com a recepção de turistas [...]. O período de trabalho na ‘aldeia Ariaú’ durou cerca de seis meses bastante conturbados devido aos vários problemas em relação à adaptação dos indígenas com as condições ambientais e à rotina do local. A área não oferecia condições para moradia, sem lugar para captação de água potável e com ataques de mosquitos durante dia e noite. O trabalho de exclusividade com o turismo não permitia atividades de caça, agricultura ou pesca, o que os fazia ainda mais dependentes da alimentação prometida pelo Hotel Ariaú”.

¹³⁰ Ver a dissertação de Santos (2010) para aprofundamento sobre o tema. O autor apresenta alguns aspectos do que chama de “territorialidade do turismo”, analisando os caminhos dos turistas em busca de conhecer uma “tribo indígena genérica” no meio da selva”. Segundo Santos, “essa territorialidade do turismo é um dos processos responsáveis pela formação e publicização de imagens hegemônicas presentes no imaginário e na visão dos turistas que chegam em busca de ‘índios’”, na cidade de Manaus (SANTOS, 2010, p. 100).

¹³¹ Zelinda e seus filhos e filhas participaram ativamente durante muitos anos das atividades promovidas pela AMISM, adquirindo já certa experiência com o saber-fazer das suas burocracias. Principalmente os filhos de Zelinda também participaram da organização do movimento indígena local e regional como a Movimento de Estudantes Indígenas da Amazônia (MEIAM), com o apoio do CIMI e de professores e alunos vinculados à UFAM. A Associação dos Indígenas de Sahu-Apé (AISA) foi fundada apenas no ano de 2005. Desde sua fundação a AISA se engajou em inúmeros projetos, alcançando certo protagonismo regional na articulação do movimento indígena na região. Dentre as atividades em que teve participação se destacam a organização de

quadro administrativo fora ocupado por Zelinda e seus filhos e filhas, contando com o envolvimento ativo dos genros e noras de Zelinda nas atividades coletivas da aldeia.

Pude conhecer a comunidade Sahu-Apé ainda em meu primeiro trabalho de campo na cidade de Manaus, realizado no ano de 2009. De lá até 2014 visitei diversas vezes a comunidade, geralmente acompanhado do *peçoal da* Redenção que passeava com frequência por Sahu-Apé. Nessas ocasiões de *passeio*, geralmente ficava por lá durante alguns dias, acompanhando os homens da comunidade em suas pescarias noturnas no Paraná do Ariaú, sendo atendido por Zelinda com os bálsamos e remédios que prepara em sua chamada “farmácia”, caminhando pelas trilhas na mata próxima à comunidade em busca de sementes de babaçu para produção de artesanato, “brincando de bola” no campo de futebol da comunidade e, sobretudo, passando longas horas conversando e comendo à espera de “clientes”¹³² (os turistas ou pacientes da pajé Zelinda) que chegavam frequentemente para conhecer a aldeia.¹³³

A paisagem da aldeia Sahu-Apé apresentava algumas singularidades em relação às outras comunidades sateré-mawé localizadas na região da cidade de Manaus. No que dizia respeito aos seus equipamentos e edificações “comunitários”, Sahu-Apé destacava-se pela sua quantidade, bom estado de conservação e “qualidade” dos materiais de sua construção, mantendo um padrão arquitetônico mais aproximado ao visualmente esperado por seus “clientes” e ao gosto de seus moradores.¹³⁴

Em seu terreno, Sahu-Apé contava com um barracão onde eram ministradas aulas

atividades voltadas ao turismo étnico (inclusive prestando assessoria a projetos vinculados a outros coletivos indígenas do município vizinho de Manacapuru); participação na fundação da Associação de Parteiros de Manacapuru e da Associação da União dos Povos Indígenas de Manacapuru; participação na articulação que levou à instalação do Polo Base de Saúde Indígena em Manacapuru e projetos de revitalização da medicina tradicional nas comunidades desse município. Evidentemente, a AISA também atuou para pressionar o poder público, em suas diversas instâncias, a acelerar o processo de regularização do território da aldeia, assim como o reconhecimento por parte da Secretaria Municipal de Iranduba da escola indígena <*Tupana Yporó*>, localizada em Sahu-Apé.

¹³² “Clientes” é o modo como podem, por vezes, traduzir seu uso do termo sateré-mawé <*karaiwa*>. <*Karaiwa*>, em geral, era o termo empregado para designar, em diferentes contextos, os “brancos” ou não indígenas. No contexto de Sahu-Apé, o termo pode ser usado para se referir aos visitantes não indígenas, geralmente turistas, da aldeia.

¹³³ Em outras ocasiões fui a Sahu-Apé acompanhar a realização dos Encontros de Guerreiros Sateré-Mawé, realizados anualmente na aldeia, em que durante três dias era realizado o conhecido ritual da tucandeira, ver Andrade (2012).

¹³⁴ Em parte, a construção destes equipamentos na aldeia fora possível devido à aplicação de medidas mitigatórias e compensatórias de dois empreendimentos em Sahu-Apé se encontravam em área de impacto. Primeiramente o Programa de Desenvolvimento na Trilha do Gasoduto Coari-Manaus, iniciado a partir de 2005, que possibilitou a reforma e construção da maioria das edificações compartilhadas da comunidade e, principalmente, proporcionou a capacitação em planejamento, elaboração e gerência administrativa e financeira de projetos aos filhos e filhas de Zelinda. O segundo empreendimento fora a construção da Ponte Rio Negro, que também possibilitou a reforma e ampliação das edificações da comunidade. Para maiores detalhes, ver Santos (2010) e Novo (2008).

de ensino diferenciado para as crianças da comunidade e também os cultos da Igreja Adventista do Sétimo Dia, geralmente conduzidos por Zelinda ou uma de suas filhas. Havia também um campo de futebol e um amplo Centro Cultural, palco de apresentações musicais e rituais, sendo equipado com banheiros e arquibancadas para os espectadores. Ao seu fundo, encontravam-se dois cômodos, um deles utilizado como eventual dormitório de visitantes e outro como o escritório da AISA.

Os moradores de Sahu-Apé cotidianamente passavam muito tempo em um barracão, chamado de “cozinha”, ao centro do conjunto de suas nove casas espalhadas pelo terreno. Lá se reuniam para refeições coletivas enquanto conversavam acomodados em bancos de madeira e redes. Era nesse espaço onde costumavam receber os visitantes da comunidade para troca de novidades, assim como pesquisadores, jornalistas e turistas. Logo ao lado deste barracão se abria um pátio cercado por barracas de madeira e palha, nelas as mulheres da aldeia expunham seu artesanato e Zelinda ofertava remédios naturais aos seus clientes. Para além destas edificações, destacavam-se ainda três casas de madeira e palha de apenas um cômodo. Nelas com frequência se encontravam hospedados seus parentes que passeavam pela aldeia ou turistas, pesquisadores e jornalistas interessados em conhecer a rotina dos indígenas que viviam no local.

Figura 12. Cartograma participativo da aldeia Sahu-Apé. 01/10/2013. Autores: Zelinda Freitas, Zelinda Neta, Joabe Henrique, Ismael da Silva e Midian da Silva. Fonte: Freitas (2014, p. 98).

Figura 13. Localização da aldeia Sahu-Apé em relação à Vila do Ariáú. Fonte: Google e dados de campo (2017).

O grande número de visitantes que recebiam em sua comunidade costumava ser ressaltado com muito orgulho por seus moradores. Fruto do sucesso com que os indígenas do local se inseriram no circuito turístico regional, seu êxito era associado à união no trabalho coletivo que empreendiam sob a *liderança* da chamada “matriarca” Zelinda. Além de “matriarca”, Zelinda também acumulava as denominações de “tuxaua” e “pajé” da aldeia, sendo também a Coordenadora Geral da AISA.¹³⁵

Zelinda da Silva Freitas e seu esposo Benedito Carvalho de Freitas tiveram seis filhos/as. Em 2014, todos eles paravam por Sahu-Apé junto aos seus cônjuges e filhos/as. Zelinda morava em um sobrado, compartilhado com duas de suas filhas, quatro de suas netas/os e um de seus genros. O esposo de Zelinda, Benedito Carvalho de Freitas, preferia pernoitar em uma casa mais próxima à beira do Paraná do Ariaú, permanecendo durante a noite em vigília das lanchas e canoas da comunidade. Contara-me que dormia mais próximo da margem do rio para apreciar o silêncio do lugar, mais distante do restante das casas da Vila do Ariaú que cercavam o terreno da comunidade. Com alguma frequência os indígenas se sentiam incomodados com seus vizinhos barulhentos, tocando músicas em som elevado e prejudicando a sensação de “isolamento” que buscavam proporcionar aos turistas que os visitavam.

A visita a Sahu-Apé era oferecida em muitas pousadas e hotéis de selva da região e de Manaus. Muitos de seus clientes chegavam à aldeia conduzida por guias turísticos, em lanchas que atracavam no porto da comunidade, não chegando a visualizar a Vila adjacente à aldeia. Durante as visitas, seus clientes geralmente circulavam por um trajeto já preestabelecido e roteirizado pelo interior da comunidade, que evitava a visualização da Vila localizada ao seu redor.¹³⁶

¹³⁵ Como destaca Santos, que apresenta uma etnografia pormenorizada do cotidiano da aldeia Sahu-Apé, “Dona Bacu [Zelinda], enquanto Coordenadora Geral da AISA, se destaca por ‘virtudes’ e ‘papéis sociais’ reconhecidos em sua pessoa e que não são comuns em todas as lideranças políticas. [...] O fato de todos os membros da aldeia a reconhecerem nessas representações torna estratégica sua atuação como Coordenadora Geral, isso pela possibilidade que tem em minimizar conflitos que não estão ligados unicamente à dinâmica das relações políticas, mas também familiares, pois no momento em que não é possível invocar sua autoridade como Coordenadora Geral da AISA, de forma tênue, invoca o papel de matriarca. Vale destacar que, estatutariamente, está descrito o ‘julgamento de conflitos’ como parte das responsabilidades da Coordenadora Geral” (SANTOS, 2010, p.170).

¹³⁶ Como nota Santos (2010), particularmente sobre Sahu-Apé, havia uma grande preocupação na separação entre os ambientes de circulação mais “pública” de visitantes, pesquisadores, representantes de organizações indígenas, indigenistas e turistas (espaços de interação entre esses e os indígenas) – como o Centro Cultural, a Farmácia, as barracas de venda de artesanato e a escola – e os espaços “privados” do interior das casas onde estão os seus “pertences que podem gerar desconforto entre a imagem [...] que se quer refletir e o modo como vivem sua cultura própria” (SANTOS, 2010, p. 145) – como televisores, brinquedos, computadores. Na primeira

A Vila do Ariaú era um loteamento que se espalhava por ambos os lados da estrada Manuel Urbano em seu km 37, próxima à ponte pela qual a estrada sobrepunha o Paraná do Ariaú. A vila contava, no ano de 2014, com cerca de duas dezenas de ruas, apenas parte delas asfaltada, com uma escola de ensino regular – frequentada pelos jovens de Sahu-Apé –, posto de saúde, posto policial e uma estrutura que abriga diversos boxes de feirantes, além de uma praça à beira da estrada. Grande parte de seus moradores exercia diversas funções nas muitas olarias da região, no setor turístico (como cozinheiros, faxineiros, garçons, mateiros e canoieiros), ou prestava serviços esporádicos no ramo da agricultura (SANTOS, 2010).

Os indígenas de Sahu-Apé frequentavam rotineiramente os espaços de convivência da Vila, participavam de suas festividades, passeavam pela praça e jogavam futebol com seus conhecidos no campo próximo à aldeia. A maioria dos filhos e filhas de Zelinda vieram a se *amigar* com conhecidos seus da Vila, e estes genros e noras de Zelinda tinham participação muito ativa na comunidade. Esse era o caso, por exemplo, dos irmãos Janilza da Silva e Jailson da Silva, casados com os filhos de Zelinda, Esmael da Silva Freitas e Midiam da Silva Freitas, respectivamente.

Contava-se que Janilza e Jailson, após se amigarem com os filhos de Zenilda e passarem a parar pela comunidade, haviam descoberto que dentre seus antepassados havia indígenas da região do baixo Amazonas. Algo similar se passara com Elizabeth da Silva de Carvalho, *amigada* com João da Silva Freitas (outro dos filhos de Zelinda), e duas de suas irmãs *amigadas* com dois dos filhos de Zenilda (que em 2014 moravam na AMISM). Esta nora de Zelinda e suas irmãs, assim com Janilza e Jailson, havia se interessado em descobrir suas “origens” indígenas após terem passado a conviver com os Sateré-Mawé. Por terem descoberto suas “raízes” indígenas podiam também afirmar que possuíam “sangue de índio”, o que em sua visão seria muito explicativo de sua boa convivência com os Sateré-Mawé e sua compreensão e adequação ao “jeito indígena” de levar a vida em comunidade.

Pesquisadores como Santos (2010) e Nascimento (2010) indicam em suas etnografias a importância que os indígenas de Sahu-Apé atribuem às trajetórias de vida de Tereza, Zelinda e suas irmãs para a constituição de sua da aldeia.

[...] a origem [da aldeia Sahu-Apé] está fundamentada no reconhecimento e nas ações da fundadora da comunidade, Dona Zelinda da Silva Freitas, a tuxaua Bacu,

vez em que conheci o escritório da comunidade, onde havia computadores com acesso a internet, logo fui indagado sobre minha opinião a respeito do fato de indígenas fazerem uso de tais equipamentos. Esta separação entre os espaços, que se refaz também no controle sobre a circulação e visualização da proximidade da aldeia com a Vila do Ariaú que recaía sobre os seus “clientes”, Santos qualifica como um “espaço estratégico contra desqualificação de sua etnicidade” (2010, p. 145).

que em diferentes momentos da pesquisa de campo pronunciou trechos da história de sua mãe, de suas irmãs e da sua própria vida. A vida da tuxaua Bacu, e o conjunto da história da família Silva Freitas, me foi apresentada por seus filhos e filhas em diferentes narrativas e contextos que vão do processo de organização da comunidade Sahu-Apé, passam pelo trabalho com artesanato e valorização da identidade e chegam até o atual trabalho com turismo” (SANTOS, 2010, p. 109-110).

No trecho supracitado, o autor anuncia como nestas histórias, por meio do ato de narrá-las, entreteciam-se trajetórias de parentes que atravessavam gerações. Tais formas narrativas, como se verá ao longo da tese, ocupam papel não desprezível na constituição da relação entre sujeitos coletivos e suas localidades de habitação, sendo parte dos modos de produção do sentido de territorialidade e identidade/pertencimento de meus interlocutores sateré-mawé de forma geral.

Em março de 2013, Tereza Ferreira da Silva, aos 97 anos de idade, faleceu. Quando recebi a triste notícia não estava em Manaus e, portanto, não acompanhei de perto os acontecimentos que se seguiram à época. Todavia, meses depois quando tive a oportunidade de visitar meus amigos Sateré-Mawé, passamos muito tempo conversando sobre o acontecido.

A escolha do local de sepultamento de Tereza fora alvo de certa polêmica entre seus parentes. Os laços afetivos com ela, compartilhados entre a *Terezada*, motivava o desejo de se manter em proximidade à figura da matriarca, mas o *peçoal da* Tereza se encontrava espalhado por diversas comunidades: onde, então, ela deveria ser supultada?

Parte dos netos/as de Tereza, filhos de Zebina (já falecida à época¹³⁷), desejava que ela fosse sepultada na comunidade Hiwi – no bairro Tarumã, em Manaus –, local onde Tereza havia escolhido passar sua velhice em sua companhia. O *peçoal da* Zelinda, entretanto, preferia que seu jazigo fosse em sua comunidade, local que Tereza nunca havia visitado em vida.

Por fim, Tereza fora sepultada na aldeia Sahu-Apé, em uma cerimônia com a presença marcante da *Terezada*. Nos meses seguintes, sua filha Zelinda lembrava com certa tristeza o fato de que Tereza nunca havia *passeado* por sua aldeia, preferindo após a velhice permanecer em sua casa à beira do igarapé do Tiú, na aldeia Hiwi.¹³⁸ Dado o sepultamento de Tereza em Sahu-Apé, em um jazigo que marcava a importância da “matriarca” em sua paisagem, Zelinda afirmara que então sua aldeia deixara de ser a única localidade dentre as

¹³⁷ Falecida em 1996.

¹³⁸ Zelinda e seu *peçoal* recordavam que, após certa idade, Tereza passara a ter medo de “andar por aí”. Em uma conversa que tive com Dona Tereza, no ano de 2010, ela mencionara com entusiasmo as suas andanças por Manaus quando era mais jovem. Dissera, todavia, que já não podia visitar seus parentes com a frequência que desejava, acusando sentir medo de andar pela cidade como o fazia antigamente. Não podendo *passear*, como seria de seu agrado, portanto, esperava com ansiedade que seus parentes a viessem *visitar* e não deixava de “ralhar” com aqueles que não se faziam presentes com a regularidade que ela desejava.

aldeias do *peçoal da Tereza* por onde ela não havia *parado*.

A figura de Tereza, mesmo após seu falecimento, impregnava de memória os espaços de sua presença. Mesmo anos após ter deixado a casa em que *parara* no terreno da Redenção, esta ainda era referida como “a casa da velha Tereza”. Na aldeia Hiwi, onde a matriarca passou grande parte do tempo durante sua velhice, após sua morte sua casa passou a ser utilizada como ponto atendimento de saúde dos indígenas da região sendo batizado com seu nome como homenagem e recordação.

Os moradores dessas e outras das comunidades sateré-mawé que visitavam a comunidade Hiwi, afirmavam que vez por outra reparavam em objetos que mudaram de lugar em seu interior, dispondo-se da forma que a “velha Tereza” costumava o fazer, como sua cadeira de balanço na qual se sentava defronte à janela para observar a movimentação no igarapé Tarumã-Açu durante o por do sol. Outros de seus netos, ainda, contaram-me que haviam passado anos sem retomar os trajetos de visitas à comunidade onde Tereza morava antes de seu falecimento, pois se entristeceriam em *passar* pelo local e não encontrá-la por lá.

Seguimos na seção seguinte, portanto, tratando da conformação ds aldeias sateré-mawé às margens do igarapé do Tiú em Manaus, local por onde dona Tereza havia *parado* em diversos momentos de sua vida.

2.3. O *peçoal da Zeila* e a aldeia Inhaã-bé

Em 2014, havia três aldeias sateré-mawé no bairro Tarumã em Manaus, e a sua conformação se remetia, novamente, aos conflitos ocorridos no terreno no bairro da Redenção entre os parentes sateré-mawé na década de 1990. Após os deslocamentos do *peçoal da Zenilda* e *da Zelinda* do terreno, chegara à ocupação outra *turma* indígena não pertencente ao coletivo familiar de dona Tereza. Tratava-se do *peçoal do Marcos* ou, como costumavam ser referidos pelo *peçoal da Tereza*, o *peçoal do Marau*.¹³⁹

A chegada deste *peçoal* à Redenção se dera, primeiramente, por Nândia Maria Pereira Lima (filha de Marcos Pereira Lima) e seu esposo Manoel Luís Gil da Silva. A vinda

¹³⁹ Diferentemente do *peçoal da Tereza*, vindo do rio Andirá, o *peçoal do Marcos* tinha se deslocado a Manaus a partir da região do rio Marau. Todavia, como veremos na Parte II, Marcos Pereira Lima (a quem se referia como seu *peçoal*) nascera no rio Andirá e, na década de 1970, deslocara-se para a zona rural a Sudeste da cidade de Maués. Por lá, instalara-se nas proximidades do rio Pupunhal, na região da bacia hidrográfica que compreende o curso baixo do rio Maués-Açu, pelo qual se navega ao rio Marau e aos igarapés e rios parcialmente compreendidos na T.I. Andirá-Marau.

de Nândia e Manoel Luís para o local ocorreu por meio do *irmão de criação* (Wellington Cabral) da mãe de Nândia. Nândia e Manoel Luís, na década de 1990, estiveram de passagem pela cidade de Manaus enquanto Manoel recebia tratamento de saúde na Casa de Saúde Indígena (CASAI¹⁴⁰) da capital. Após terem sido acolhidos na casa de uma das irmãs de Manoel Luís, no bairro Jorge Teixeira, foram informados sobre a iniciativa de ocupação realizada pelos Sateré-Mawé na Redenção.

Como mencionado anteriormente, já na metade da década de 1990 várias das filhas de Tereza (Leilinha, Zelinda e Zenilda) haviam deixado o terreno da Redenção com seus filhos e filhas, gerando uma série de transformações na configuração política, relacional e espacial no local. Zeila (conhecida como Cutera), outra das filhas de Tereza, ainda permanecera no terreno, onde encabeçava o comando do trabalho coletivo de seus moradores e os assuntos voltados à organização cotidiana da comunidade.

Após a chegada de Nândia e Manoel Luís, Wellington Cabral e o *peçoal da Zeila*, lograram organizar-se de forma a trabalhar conjuntamente na produção/venda de artesanato e em apresentações de elementos da “cultura indígena”, criando uma associação por nome Waikiru. Entretanto, em torno do ano 2000, irrompera um grave desentendimento entre eles. Os problemas teriam surgido, contava-se, a partir de questionamentos sobre a correta distribuição dos recursos advindos do trabalho em coletivo, tendo gerado trocas de acusações entre os envolvidos.

A escalada de insatisfações culminou em um conflito aberto que, para ser apaziguado, contara com a atuação da Polícia Civil, CIMI, FUNAI e da COIAB.¹⁴¹ Fora então

¹⁴⁰ As Casas de Saúde do Indígena estão localizadas em municípios de referência e nas capitais dos estados com a atribuição de facilitarem o acesso da população atendida pelos Distritos Especiais de Saúde Indígena (DSEI) ao atendimento de média e alta complexidade, geralmente localizadas em área urbanas. Suas principais atribuições são o acompanhamento de indígenas em sua relação com os serviços especializados de saúde requeridos, a garantia da continuidade do tratamento pós-hospitalar até o paciente estar apto a retornar a seu local de moradia, a mediação entre indígenas e profissionais da saúde e apoio logístico no deslocamento de pacientes junto ao Distrito Especial de Saúde Indígena. Para maiores informações, ver Ministério da Saúde (BRASIL, 2001), Garnelo e Pontes (2012) e o sítio eletrônico <<http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/o-ministerio/principal/secretarias/secretaria-sesai>>.

¹⁴¹ Essa contenda é amplamente retratada nas etnografias sobre a presença dos Sateré-Mawé em Manaus. O conflito ganhou destaque na mídia regional da época. Sua divulgação levou muitos manauaras a tomarem conhecimento da presença dos indígenas Sateré-Mawé na cidade, atribuindo a eles certa “fama” de aguerridos “guerreiros”, “bravos” e “selvagens”. Segundo o pesquisador Bernal: “Esses incidentes agravaram-se também na memória dos Sateré-Mawé de Manaus e de outras comunidades indígenas da cidade, que consideravam que ‘os índios [Sateré-Mawé] são agressivos e briguentos. Eles gostam de brigar. É muito difícil falar com eles’ [Conversação pessoal, em Manaus, fevereiro de 2002]. 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, [...] marcaram fortemente as atitudes e comportamentos da população manauara em relação aos índios em geral: ‘os índios são guerreiros, violentos, briguentos e perigosos’” (2009, p. 105-106).

que o núcleo familiar de Zeila decidira partir para o bairro do Tarumã, estabelecendo-se em um terreno às margens do igarapé Tarumã-Açu. Uma das netas de Tereza contara-me suas lembranças do ocorrido após a chegada do *peçoal* do Marau ao terreno da Redenção.

[...] Chegou a Nândia eles ficaram pra ali no terreno da Redenção. Até então a Cutera [Zeila] sendo a chefe estava mil maravilhas! Depois que chegaram começou a dividir de novo, aí não prestou mais não. Briga de novo! [...]. Aí a Nândia e o seu [Manoel] Luís queriam formar a própria comunidade deles. Aí o peçoal da Zenilda entrou com apoio pra formar a [aldeia] Waikiru, com apoio pra eles trabalharem só eles lá do [rio] Marau, porque a Cutera [Zeila] a gente já sabia como era, gostava muito de brigar mesmo. Aí afastou a Nândia e o seu [Manoel] Luís de perto da Cutera [Zeila]. Aí o seu [Manoel] Luís ficou com a força porque veio um monte de gente do Marau, aí foi quando a Cutera [Zeila] foi pro [bairro] Tarumã fazer a comunidade Inhaã-bé. (Regina Sônia Vilácio, entrevista realizada em 2014, Manaus-AM)

Um dos filhos de Nândia, chamado Wilason André Pereira da Silva, fizera parte do mencionado “monte de gente que veio do Marau” para *parar* no terreno na Redenção. Wilason nascera na aldeia Monte Salém, às margens do Igarapé do Atuca, na zona rural de Maués. Após alguns anos vivendo na aldeia aos cuidados de seu avô Marcos, enquanto sua mãe residia na capital, deslocara-se junto a ele e várias de suas irmãs e tias para a crescente ocupação Sateré-Mawé no bairro da Redenção. Wilason André compartilhara comigo um pouco de suas lembranças sobre a chegada de parte de sua família ao terreno da Redenção.

Minha mãe acabou vindo pra Manaus, morava num bairro de Manaus por base de uns dois anos, três anos. Aí foi quando a Nândia conheceu os parentes de lá da Redenção que tavam entrando pra invadir lá, pra ocupar aquela área ali na Redenção. Foi o tempo que a minha mãe conheceu a finada Cutera [Zeila] e encontrou com o Wellington. O Wellington é tio da mamãe, porque ele é irmão da mãe da mamãe. É de criação, mas é da parentada. Ele, como sendo tio da mamãe, na época eles resolveram entrar ali naquele pedaço de terra. A filha dele já tinha um pedacinho de terra ali na frente onde é o rio, aí foi que eles se juntaram e ocuparam aquela área ali da frente. Ocuparam junto com a Cutera [Zeila], a finada. Aí existia lá briga de parentada! (Wilason Andre, entrevista concedida em Agosto de 2014, Manaus-AM)

A partir desses conflitos, portanto, que o *peçoal* da Zeila decidira seguir em busca de um novo local para se instalar. Zeila e sua *turma* foram primeiramente para um terreno no bairro do Tarumã, no qual permaneceram por pouco tempo. Sua retirada de lá ocorrera por força de uma ordem judicial dos proprietários do terreno, o que o fizera se deslocar para um lote de propriedade dos já conhecidos “Fonseca”, ao lado de um terreno por onde dona Tereza costumava também *parar*.¹⁴²

Zeila, junto com seu esposo Benedito Carvalho Vieira e alguns de seus filhos já

¹⁴² Trata-se do local onde Tereza havia se estabelecido com seu então companheiro Piauí, no final da década de 1970 (conforme mencionado no Capítulo 1).

nascidos formaram no lote que ocuparam a comunidade Inhaã-bé. Lá, ao longo dos anos seguintes, iniciaram uma associação de mesmo nome e continuaram os trabalhos voltados à recepção de turistas, apresentações musicais e realização de rituais, tal qual o fizeram junto aos seus *parentes* da Redenção.

Os dois lotes adjacentes ocupados pelos Sateré-Mawé no bairro Tarumã, se localizavam na margem esquerda do igarapé do Tiú, um dos subsidiários do grande igarapé por nome Tarumã-Açú. O bairro do Tarumã, localizado na zona Oeste da mancha urbana, mesmo em 2014 ainda era uma região de recente expansão urbana. Ao longo dos anos 2000, o bairro passara a receber empreendimentos imobiliários como condomínios de chácaras e de casas destinadas à classe média alta manauara. Concomitantemente, nele se formaram ocupações de moradores de baixa renda, muitos deles indígenas de diversas etnias, que buscavam a “conquista” de locais de moradia na cidade. Todavia, no bairro ainda se mantiveram vastas áreas de mata, principalmente nas proximidades do igarapé Tarumã-Açu e das dezenas de seus subsidiários.

Apesar das transformações pelas quais passara o bairro nas últimas décadas desde sua chegada ao local, os lotes ocupados pelos Sateré-Mawé ainda apresentavam os principais aspectos valorizados pelos indígenas para a escolha daqueles locais de *parada*. Cercados pela mata, de frente para um belo igarapé e ainda distantes das casas de outros moradores da vizinhança, a sua paisagem era considerada mais propícia para levassem suas vidas de forma mais aproximada aos modos apropriados ao “jeito indígena”.

Para meus interlocutores Sateré-Mawé, a boa “vida em comunidade” junto a seus parentes exigia certa dose de “agitação” e “movimento”, voltados às atividades cotidianas de seus moradores, principalmente àquelas nas quais se reuniam para trabalhar ou se divertir juntos. Uma comunidade “viva”, como diziam, caracterizava-se pelo engajamento de seus moradores em atividades em comunhão, jogando bola, reparando casas e construindo novas, encontrando-se nos espaços comunitários, frequentando cultos, fazendo artesanato e recebendo seus visitantes – estes, quanto mais, melhor. Todavia, esse tipo de “movimento” e “agito” diferia, na opinião dos indígenas, daquele característico ao cotidiano nos bairros mais “urbanizados” das cidades – principalmente na capital do estado.

Parar em determinados locais na cidade os obrigava a lidar com barulhentos vizinhos ou com o ruído excessivo dos carros, motos, aviões e ônibus, que despertavam preocupação pelo risco às crianças das comunidades que brincavam pelas ruas e avenidas próximas. A proximidade de bares, botecos e bocas também eram lembrados como desvantagens de se estar em bairros mais centrais das cidades, principalmente quando se tinha

filhos e filhas jovens. Muitos Sateré-Mawé que *paravam* nas áreas mais urbanizadas trabalhavam fora da comunidade, não podendo manter a vigília sobre seus filhos/as para que não viessem a frequentar aqueles espaços.

Já na vida no “interior”, modo pelo qual se referiam aos “sítios” e comunidades/aldeias fora da área urbana, reinavam ao seu entorno o silêncio e a beleza da mata, dos rios e igarapés. Tal cenário parecia possibilitar a eles a experiência em uma ambientação que ressoava como aproximada aos modos de vida que consideravam mais apropriados aos “índios”, mesmo não abrindo mão do “movimento” que tanto lhes agradava na vida junto a seus parentes.

Tais diferenças entre a vida na “cidade” e no “interior” eram comumente mencionadas quando me explicavam sobre as algumas diferenças do cotidiano de seus parentes que viviam *espalhados* pelos bairros “urbanizados” das cidades e o daqueles que paravam pelo interior do estado ou em aldeias nos arredores das áreas urbanas. Nestas comunidades, mais afastadas da agitação típica do ambiente citadino, diziam levar a vida de forma mais semelhante ao modo das aldeias da terra indígena Andirá-Marau. Não obstante, mesmo entre aqueles que moravam no interior ou nos arredores das cidades, a possibilidade da mobilidade representada pela presença de *paradas/parentes* nas áreas urbanas das cidades era sempre bem vinda.

Tal era o caso do *pessoal da Zeila*, que quando partira para a consolidação da comunidade Inhaã-bé não abandora ou vendera o conjunto de casas pelo qual parava no terreno no bairro da Redenção. Dessa forma, mantiveram a possibilidade de *parar* em ambas as localidades, mesmo nos momentos de tensão com seus parentes da Redenção. Pela circulação que mantiveram ao longo dos anos entre o bairro do Tarumã e o bairro da Redenção, garantiram a ocupação permanente de ambos os locais.

Seus deslocamentos para parar aqui ou acolá, por exemplo, relacionavam-se à manutenção de jovens no ensino médio ou superior, em instituições próximas ao bairro da Redenção. Ofertas de emprego também podiam servir de incentivo à permanência na área urbana, ou mesmo a participação nos treinos de equipes de futebol dos indígenas durante a preparação para a disputa de campeonatos ou jogos amistosos. Por outro lado, suas casas na comunidade do Tarumã podiam ser frequentadas durante os finais de semana e as férias escolares, ou quando havia algum evento ocorrendo na comunidade. A convivência junto a seus *parentes* na comunidade, onde a temperatura era mais amena do que na cidade, onde havia menos barulho e se podia andar pela mata e nadar no igarapé, igualmente motivava a frequência ao local. Dado os constantes deslocamentos que realizavam de suas casas no

Tarumã para os outros bairros de Manaus (seja para passear, visitar seus parentes espalhados, para trabalhar, fazer compras, participar de reuniões, campeonatos etc.), este tipo de arranjo facilitava o trânsito entre a comunidade no bairro Tarumã e o restante da cidade de Manaus.

A comunidade Inhaã-bé não diferia significativamente, em termos de sua configuração espacial, da comunidade Sahu-Apé. Em 2014, nela havia uma série de edificações comunitárias: Centro Cultural, escola de ensino diferenciado, casa de farinha, galinheiro, campo de futebol, telecentro, pátio entre outros. Assim como em Sahu-Apé, grande parte destes equipamentos da aldeia foram “conquistados” por meio do engajamento do *peçoal da Zeila* no trabalho coletivo voltado à produção (e venda) de artesanato, apresentações de rituais entre outros elementos da “cultura” Sateré-Mawé. O *peçoal da Zeila*, ademais, havia adquirido ao longo dos anos em que vivera na cidade as habilidades para que manejassem as burocracias envolvidas no “mercado de projetos”, por meio deles vindo a melhorar as condições de vida em sua aldeia.¹⁴³

¹⁴³ Para maiores detalhes sobre a configuração da comunidade Inhaã-bé, ver Freitas (2014) e Nascimento (2010).

Figura 14. Cartograma participativo da comunidade Inhaã-bé, 22/11/2013. Autores: Pedro Hamaw, Irá Regiane e Antônio Vieira. Fonte: Freitas (2014, p. 110).

Entre os anos de 2009 a 2014, pude visitar a aldeia Inhaã-bé apenas uma única vez, acompanhado de algumas das filhas de Zeila que *paravam* pelo terreno da Redenção. Isto se dera pela existência no período de algumas animosidades entre o único filho homem de Zeila e suas 5 irmãs, com quem eu constituíra laços de amizade mais estreitos.

Após o falecimento de Zeila Carvalho Vieira em 2009, seu único filho homem, e o mais velho dentre eles, assumira de modo controverso a condução dos assuntos da aldeia, substituindo a sua mãe no papel de *liderança* como tuxaua de Inhaã-bé. Todavia, diziam alguns, o ânimo destemperado do tuxaua na condução do cotidiano e sua indisposição em compartilhar com suas irmãs os espaços decisórios dos rumos da comunidade, fizera emergir dentre eles um problema para a manutenção de sua convivência na aldeia.

O “jeito” do tuxaua passara, aos poucos, a ser considerado um problema também por outros de seus *parentes* em Manaus. Em alguns casos as “brigas” em que se vira envolvido levaram a desfechos violentos, motivados muitas vezes por acusações de “escassear” (*mesquinhar*) para com seus *parentes*. Por vezes, em diversas conversas sobre o assunto que participei, desconfianças sobre possíveis atos de feitiçaria se entremeavam às constatações de adoecimentos entre aqueles que se viram envolvidos nestas “brigas”. Por outras, podia-se levantar suspeitas sobre a condição de *mestiço* do tuxaua, gerando especulações sobre a possibilidade da parcela de seu sangue não indígena ser parte da causa da instabilidade nos modos desse *parente* que, para alguns, se comportaria tão pouco enquanto tal. Inversamente aos casos mencionados daqueles não indígenas que vieram a “descobrir” que tinham “sangue de índio”, ao qual se associava sua facilidade em viver em comunidades do “jeito indígena”, era comum que casos da quebra dos modos esperados de convivência entre *parentes/indígenas* fizessem emergir suspeitas sobre as “misturas” de sangue dos envolvidos.¹⁴⁴

O descontentamento com a situação da convivência em Inhaã-bé levava as filhas de Zeila (e seus núcleos familiares) a se fazerem cada vez mais ausentes de lá. Sem nunca deixar de mencionar que “tem casa” na comunidade, passaram a priorizar sua permanência no terreno da Redenção e os passeios por outras localidades dentro das possibilidades que seus *parentes* espalhados ofereciam. Algumas das filhas de Zeila, por sua vez, eram muito

¹⁴⁴ Como veremos adiante, este tipo de procedimento especulativo podia desencadear o resgate de genealogias sobre as “raízes” que se entendia poderem fornecer explicações sobre os “jeitos” particulares das pessoas que conviviam no presente. Não raramente, nos contextos de procura das “origens”, encadeavam narrativas nas quais se tematizava as *andanças* dos ascendentes dos envolvidos, relacionando-as às conexões de sangue e aos “jeitos” que os caracterizaria.

“próximas” dos familiares de seus cônjuges que “tinham casas” em aldeias e cidades na região do baixo Amazonas, e que as visitavam regularmente em suas casas em Manaus.

Zeilda e Milka (duas das filhas de Zeila e Benedito) *amigaram-se* com não indígenas que vieram a conhecer na Redenção, antes de partir para consolidar a aldeia Inhaã-bé. Elas, seus esposos, seus filhos e filhas (alguns deles, em 2014, casados e com filhos) também tinham casas na porção do terreno da Redenção do *peçoal da Zeila*.¹⁴⁵ A maioria destes seus filhos/as e netos/as estudavam e trabalhavam pela cidade de Manaus, o que os fazia permanecer a maior parte de seu tempo *parando* pela Redenção. Todavia, mantinham uma rotina de *visitas* frequentes a seus *parentes* em outras localidades dos arredores da cidade.

As filhas mais novas de Zeila – Amazonina, Marta e Ilka – tinham, por sua vez, uma rotina de andanças um pouco diferente. Assim como seus pais, tios/as e avós/as, os cônjuges das três irmãs eram Sateré-Mawé que haviam vindo a Manaus da aldeia de Ponta Alegre no rio Andirá. Os laços que cultivavam com os familiares de seus esposos espalhados pelo baixo Amazonas, motivava-as também a *parar* por lá, abrindo os caminhos para outros de seus parentes de Manaus também o fizessem.

Por meio das andanças estimuladas pelos *passeios* e *visitas* àqueles *parentes* aproximados pelas uniões matrimoniais das filhas de Zeila as suas *casas* e *parentes* passaram a se integrar na regularidade desses trajetos. Esta circulação de pessoas não se restringia aos núcleos familiares das irmãs, também mobilizando andanças do *peçoal da Tereza* para *pararem* pela cidade de Barreirinha-AM¹⁴⁶ e por diversas comunidades do interior do município e da T.I. Andirá-Marau. O caso de Amazonina Vieira da Silva Vieira e de seu esposo Adolfo de Oliveira Filho demonstra bem o ponto aqui destacado.

O casal costumava frequentar, com regularidades variantes, a casa que consideravam *ter* na aldeia Inhaã-bé; na porção do terreno da Redenção ocupado pelo *peçoal da Zeila*; e mais outras duas na área urbana da cidade de Barreirinha-AM localizada no macroregião conhecida como baixo Amazonas. Somados a estes locais de *parada*, estavam também as casas da mãe e dos irmãos/ãs de Adolfo *espalhadas* em sítios no médio e baixo rio Andirá e

¹⁴⁵ Cf. mencionado na Apresentação à Parte I.

¹⁴⁶ O censo do IBGE de 2015 contabilizou a população de Barreirinha com um total de 30.685 pessoas. A zona urbana do município, segundo censo do IBGE de 2010, contava com uma população residente de cerca de 12.418 indivíduos (e 14.355 residentes na zona rural). Do total de populacional do município contabilizados em 2010 (27.355), a parcela autodeclarada indígena no município foi de 2.275 (incluindo a zona urbana e rural, que inclui parte da T.I. Andirá-Marau, principalmente a sua porção próxima ao rio Andirá). (IBGE, 2010). Disponível em <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=130050&search=amazonas|barreirinha|infograficos:-informacoes-completas>.

na aldeia de Ponta Alegre (na T.I. Andirá-Marau).

Em 2014, a casa em que Amazonina e Adolfo passaram a maior parte do ano, em companhia de seus filhos mais novos, se localizava no bairro Nova Conquista na zona urbana de Barreirinha.¹⁴⁷ Esta casa fora comprada em torno de 2012, com as economias acumuladas da venda de artesanato produzido pelo casal e da revenda em Manaus do artesanato feito por seus *parentes espalhados* pelo baixo Amazonas. Na segunda casa que consideravam ter na cidade, paravam com mais frequência uma das irmãs de Amazonina (Ilka) e seu esposo (Geter Cabral). Marta, a terceira das filhas de Zeila que faziam de sua rotina os deslocamentos entre suas casas no baixo Amazonas e Manaus, por sua vez, além de considerar *ter* casas em Inhaã-bé e no terreno da Redenção, também costumava *parar* em uma casa na comunidade Ipiranga às margens do rio Andirá, onde moravam os pais de seu esposo, fora da T.I. Andirá-Marau.

Em junho de 2014, as irmãs Amazonina, Marta e Ilka encontravam-se *parando* por suas casas no terreno da Redenção. Amazonina, em particular, estava *por* Manaus enquanto aguardava que a inesperada cheia do Paraná do Ramos terminasse. Apesar de a ocupação em Nova Conquista ter se iniciado em terrenos em terra firme, ao longo dos anos foram ocupadas também áreas próximas sujeitas à variação do nível da água do Paraná, à beira do qual se localiza a cidade de Barreirinha.¹⁴⁸ A casa de Amazonina, e muitas outras da vizinhança,

¹⁴⁷ Este bairro surgiu como uma ocupação organizada em torno do ano de 2012, e segundo as narrativas de alguns de seus moradores que estavam presentes durante esse processo, a ocupação só fora reconhecida enquanto bairro a partir da mobilização unificada dos “indígenas”, “quilombolas” e “caboclos” que nela moravam. Grande parte dos indígenas que conheci, quando estava na cidade de Barreirinha em 2014, mencionava que seria naquela cidade que morava a maior parte dos Sateré-Mawé que vivia em cidades, sempre destacando que a “mistura” entre “índios”, “caboclos” e “quilombolas” era uma forte característica de sua população. O bairro chamado Nova Conquista concentrava inúmeras moradias de famílias que vivem em trânsito entre a cidade, aldeias e comunidades do interior do município. São famílias que dividem suas atividades como produtores rurais, mantendo roças próximas de suas comunidades de origem e, quando na cidade, exercem funções como condutores de triciclos de carga, mototaxistas e ajudantes e mestres de obras, no caso dos homens, e faxineiras e vendedoras, no caso das mulheres. Parte da renda dos moradores do bairro provém da venda de produtos de suas roças na cidade, que pode ser realizada para uma rede de conhecidos na vizinhança ou mesmo dispondo seus produtos na proximidade do mercado da cidade. Como de praxe em inúmeras cidades amazônicas, o período especialmente lucrativo para os moradores da cidade são os dias em que os beneficiários de programas sociais e aposentados se deslocam para o centro urbano para seu recolhimento. Nesse período os portos, mercados, lojas, restaurantes e bancos ficam repletos.

¹⁴⁸ Barreirinha é o núcleo urbano que se localiza mais próximo do leito do rio Andirá, que leva às aldeias da T.I. Andirá-Marau localizadas às suas margens. Como seu nome sugere, a cidade fica localizada em uma porção de terra firme delimitada ao Norte pelo Paraná do Ramos – a partir do qual é possível navegar pelos inúmeros lagos e igarapés até o rio Amazonas, seguindo os trajetos que levam, por exemplo, a Manaus a montante ou a Parintins a jusante –, ao Oeste e ao Sul pelo igarapé do Pucú – por meio do qual se chega ao rio Andirá – e a Leste por um porção de igapós e várzeas (já que a “península” onde se localiza Barreirinha é formada ao Norte pelas águas barrentas do Paraná do Ramos e ao Sul pelas águas mais escuras do rio Andirá). Essa configuração, portanto, leva a cidade de Barreirinha a ter dois portos. Um à beira do Paraná do Ramos, por onde chegam à cidade embarcações de maior porte para o transporte de cargas, os barcos recreios que realizam trajetos até Manaus e as lanchas de diferentes empresas que percorrem o trecho entre Barreirinha e Parintins diversas vezes ao dia. Outro localiza-se na parte Sul da cidade, às margens do Igarapé do Pucú, do qual chegam e partem as embarcações que

permaneciam alagadas por cerca de três meses durante o período, algo que já se repetia há alguns anos.¹⁴⁹

Enquanto estavam por Manaus durante o ano de 2014, as irmãs aproveitaram para *passear* e *visitar* seus *parentes* nas aldeias da região e em suas casas nos diferentes bairros da cidade. Por lá se inteiravam dos recentes acontecimentos e colaboravam para a circulação de notícias sobre a vida dos seus *parentes espalhados* por aí. Como forma de custear sua viagem e permanência na cidade, haviam trazido consigo vários sacos de farinha, grande parte dela das roças dos familiares de seus esposos no baixo Amazonas. Ao *passear* pelas casas de seus *parentes* vários deles compravam a farinha que traziam como forma de *ajudá-las*, da mesma forma, a notícia de que traziam consigo a iguaria produzida pelos Sateré-Mawé rendera um ótimo motivo para recebessem visitas de seus *parentes* e *amigos* em suas casas na Redenção.

Passear implica, em primeiro lugar, visitar seus *parentes espalhados*, reafirmar laços e se fazer presente. Como o exemplo anterior demonstra, um fluxo contínuo de pessoas passeando e se visitando tomava a forma de um circuito de coabitação e assume a forma de um constante ir e voltar. A ausência daqueles parentes, cuja presença se esperava que fosse reavivada de tempos em tempos, ocasionava toda sorte de tristeza. Especialmente aos mais velhos que, com frequência, demonstravam o medo de que seus filhos e netos partissem e não mais se importassem em voltar para estar em sua companhia.

De certa forma, *passear* era também retornar para onde estão as suas “raízes”. Aqueles que não têm o costume de voltar para rever seus parentes correm o risco de

realizam trajetos para as freguesias, distritos, vilas, comunidades, aldeias e sítios localizadas na região do rio Andirá e seus subsidiários. As embarcações que circulam nesse porto são todas de pequeno e médio porte, sendo parte delas dos próprios indígenas Sateré-Mawé, já que a movimentação entre aldeias e Barreirinha é rotineira. A maioria dos Sateré-Mawé que eu acompanhava nesses trajetos reconheciam a origem e o destino das embarcações, cargas e viajantes que por ali passavam. A cidade de Parintins também é um destino importante, mas os deslocamentos das comunidades e sítios situados no baixo rio Andirá, já fora da T.I. Andirá-Marau podem ser realizados sem a necessidade de passar por Barreirinha, dependendo do nível da cheia/vazante. A navegação pelo trecho do igarapé do Pucú, que contorna a cidade de Barreirinha, apesar de encurtar a distância do trajeto, torna-se impossível durante o período mais agudo da vazante, principalmente para embarcações de maior porte. Ademais, na orla de Parintins há a presença de agentes da Capitania dos Portos e as pequenas embarcações dos indígenas geralmente não estão regularizadas para o transporte de cargas e passageiros, fazendo com que muitos deles evitem permanecer atracados no local. (Ver mapa no Apêndice D.)

¹⁴⁹ Apesar de o nível da cheia nunca ter chegado a ultrapassar as palafitas de 1 metro de altura, sobre as quais se ergue o assoalho da edificação, deslocar-se pelo bairro alagado se tornava difícil. Além das dificuldades de locomoção, outros fatores levam muitos dos moradores do local afetados pela cheia a deixarem suas casas. Grande parte do bairro não contava com água encanada e saneamento básico, provocando o alagamento das fossas e facilitando o acúmulo de lixo próximo às casas. Quando o nível da água começava a baixar, bolsões de água parada se formam facilitando a proliferação de insetos e outros animais peçonhentos, tornando o ambiente insalubre e perigoso principalmente para crianças. Nas épocas de cheia, quando suas moradias são afetadas pela água, diversas famílias do bairro se deslocam para as aldeias e comunidades no interior ou para a casa de parentes em outras cidades como Parintins e Manaus. O ritmo das idas e vindas entre cidade e aldeia daquelas famílias comprometidas com o projeto da educação escolar de seus filhos permanece atrelado aos calendários escolares das instituições de ensino que, como no caso de Barreirinha, segue o ritmo da cheia e vazante do rio.

“esquecer” de suas “origens” ou, ainda, de também serem “esquecidos” à medida que o tempo passa. Para o controle dos perigos do “esquecer”, frente ao *espalhamento* de suas casas/parentes, os Sateré-Mawé destacavam a importância da manutenção de um constante fluxo entre/deles. De tal forma me explicara Amazonina da Silva Vieira, quando a indaguei sobre os motivos para que *tivesse* tantas casas e, apesar dos custos, mantivessem sempre em circulação entre elas:

Então, é feito pensando como eu falei pra ti, né? Nós somos seis irmãos, cinco meninas e um menino. A minha mãe ela nunca deixou de vim de Manaus pra Barreirinha e pra área indígena. Eu também escolhi isso, moremos tanto tempo lá em Manaus, só que nunca esquecemos de trazer nossos filhos aqui. Por que eu escolhi Barreirinha? Pra que eles não possam perder a cultura deles, né? Eles possam continuar com essa cultura rica né? Já a família das minhas irmãs que nunca vêm pra cá, um dia que eles quiserem vir, a própria área indígena vai discriminar eles. Pode ser neto da Cutera [Zeila], neto do Bené [Benedito], mas se não tiveram esse vínculo, né? Então, a área indígena é aberta, mas as pessoas que estão lá dentro às vezes elas condenam se você não volta. Agora não eu! Posso morrer, o Adolfinho pode morrer, que aí esse daqui [aponta para um de seus filhos] vão dizer: “esse é filho do Adolfo e da Amazonina!”. Eles já vão ser considerados, por causa que eles sempre tiveram aqui no meio deles, né? Agora, se eles casam com outras pessoas, gente branca, e aí vão embora e esquecem daqui, já também não vão ser nem considerados mais indígenas pelos parentes de lá! Eu tenho comigo de falar sempre pros meus filhos que eles têm que estar sabendo viver. Todas as coisas que têm, eles têm que aproveitar, eles têm que provar da coisa boa, mas nunca esquecer da origem deles, da onde eles veio e quem eles são. (Amazonina da Silva Vieira, em entrevista concedida em dezembro de 2014 em Barreirinha-AM)

2.4. A “turma dos primos” e a aldeia Mawé/Hiwi

Retomando a descrição das trajetórias da *Terezada*, por suas aldeias na cidade de Manaus e arredores, passo a abordar os eventos que levaram à conformação da aldeia Hiwi. Esta aldeia veio a se conformar a partir do deslocamento de algumas das filhas de Zebina e seus cônjuges do terreno na Redenção para um lote adjacente à aldeia Inhaã-bé, no bairro Tarumã, às margens do igarapé do Tiú. Seu deslocamento fora estimulado por conflitos similares aos que levaram o *peçoal da Zenilda*, *peçoal da Zelinda* e o *peçoal da Zeila* a buscar alternativas de locais de *parada* pela cidade de Manaus entre os anos de 1993 a 2000.

No começo dos anos 2000, chegara ao terreno da Redenção outra “turma”, composta em sua maioria por jovens rapazes sateré-mawé nascidos na aldeia de Ponta Alegre no rio Andirá. Alguns dentre eles vieram a Manaus para receber atendimento na Casa de Saúde Indígena (CASAI) da capital¹⁵⁰ e, outros, para cursar o ensino técnico na Escola Agrícola

¹⁵⁰ Localizada no km 25 da BR-174, Zona Norte de Manaus.

Rainha dos Apóstolos.¹⁵¹ Após chegar à cidade, recebendo a notícia da presença de seus parentes sateré-mawé no bairro da Redenção, passaram a frequentar o terreno e vieram a *amigar-se* com algumas das filhas de Zebina, de Zorma e netas das Zeila que lá conheceram.

Alguns destes rapazes, cuja trajetória destaco aqui, são Alcimar Vieira Reis (mais conhecido como Coconha) e seus primos, os irmãos Helquias Vieira da Costa (Índio Branco ou Teré), Elson Ney Vieira da Costa (Andirá) e Icles Vieira da Costa (Turi). Esta “turma” havia “andado sempre junto”, desde sua infância passada na aldeia de Ponta Alegre até quando os conheci em Manaus, no ano de 2009 em diante. Os rapazes da “turma dos primos” contaram-me haver compartilhado o mesmo “caminho”, ao longo do qual trilharam sua trajetória desde aldeia de Ponta Alegre até sua chegada em Manaus: “a gente se criou juntos, nunca mais nos separamos, andando sempre junto!”.

Alcimar Vieira Reis era filho de um indígena Arara. Seu pai (Cristovão Reis), contara-me, fora “transferido” da região do rio Madeira para o rio Andirá pela Funai, após se envolver em um conflito às margens do rio Manicoré. Em meados da década de 1980, já em Ponta Alegre, ele conhecera sua mãe – Maria Nascimento Vieira –, com quem tivera 13 filhos/as.

E aí que foi que ele viu a mamãe, ele conheceu a mamãe. Aí que se originou já essa mistura de Sateré-Mawé com índio Arara. Nessa mistura aí, têm pessoas que falam lá na FUNAI que nós somos Arara, né? Não! Somos mais Sateré-Mawé. A gente já se identifica como Sateré porque nós nascemos na aldeia Sateré-Mawé e a mamãe é Sateré de lá também! (Alcimar Vieira Reis, entrevista concedida em Agosto de 2014, Manaus-AM)

A mãe de Alcimar (Maria Nascimento Vieira), contara-me, nascera de uma relação entre sua avó materna (Maria do Carmo Nascimento Vieira) e um “quilombola”, conhecido na região como Dulú. Sua avó, entretanto, depois se *amigara* com um sateré-mawé chamado Hidelbrando Gomes de Araújo, quem “criou” sua mãe “como se fosse sua filha”. Dentro os nove filhos que a avó de Alcimar tivera com Hidelbrando, estava a mãe dos irmãos Helquias, Elson Ney e Icles – a quem Alcimar dispensava o tratamento de “primos”: “O nome da minha mãe é Vieira, da mãe deles também! Nós somos só uma parentagem, que a mãe da mamãe é mãe da mãe deles. Tudo somos parentes!”.

Alcimar e seus primos, ao longo da década de 1990, saíram da aldeia de Ponta Alegre para ir estudar na Escola Agrícola São Pedro¹⁵², localizada às margens do rio Andirá em seu

¹⁵¹ Localizada no Km 23 da BR-174, Zona Norte de Manaus.

¹⁵² Como consta no documento do Projeto Político Pedagógico das Escolas Sateré-Mawé (WOMUPE e OPISMA, 2013): “Em mil e novecentos e oitenta e oito (1988) as lideranças das duas regiões Andirá e Marau

curso médio. Após concluírem seus ciclos na escola os irmãos Helquias, Elson Ney e Icles seguem os estudos no Colégio Agrícola da cidade de Parintins-AM. Alcimar, por sua vez, chegara a se matricular no Colégio Agrícola de Barreirinha, desiste dos estudos para “sair pra trabalhar”.

Aí eu comecei a sair, era poucas vezes que eu ia pra Ponta Alegre pra visitar minha irmã, minha mãe e meu pai. Eu comecei a viajar pra conhecer as cidades pequenas perto de Manaus – Itacoatiara, São Sebastião, Silves – com uns caras aí, trabalhando no barco. (Alcimar Vieira Reis, entrevista concedida em Agosto de 2014, Manaus-AM)

Após alguns meses viajando pelo estado do Amazonas, Alcimar retornara ao encontro de seus primos e se matriculou no colégio Dom Gino Malvestio em Parintins. Por lá *parava* na casa de seu tio Elzon Carvalho da Costa¹⁵³, pai de seus primos. Para manter-se estudando na cidade, a “turma” trabalhava como vendedores ambulantes por suas ruas: “de noite nós estudava e de dia pegava o carrinho. Enchia de mercadoria e saía nas ruas vendendo. Meio dia chegava pra almoçar e saía de novo. Ano todo foi essa luta pra gente estudar lá”¹⁵⁴.

No ano seguinte, Alcimar junto a um de seus irmãos e seus primos seguem para Manaus com o *apoio* da Funai, para estudar no colégio técnico Rainha dos Apóstolos: “só sei que a Funai dava de tudo pra nós, tudo mesmo. Comida, roupa, material didático, higienização, esporte, tudo, né? A Funai era nosso pai, entendeu?”. Ao viver no colégio, Alcimar e seus primos reencontraram-se com vários de seus *parentes* do rio Andirá, alguns deles também alunos na instituição e outros que paravam pela CASAI da capital, localizada próxima ao colégio.

Alcimar se lembrara com alegria do encontro com o *pessoal da* Redenção, algum tempo depois que passaram a morar no colégio em Manaus.

reivindicaram para criar um Centro de Formação para os alunos Sateré que abrangia as duas regiões. Esse Centro que tinha a finalidade de estimular a economia agrícola foi implantado na comunidade de Torrado alto Andirá, com o nome de Escola Agrícola Menino Deus. Por não atender aos anseios do povo houve o consenso para escolha de um novo local do Centro e, houve uma assembleia na comunidade Simão com as 15 lideranças das comunidades. Logo após a Assembleia os mesmos decidiram iniciar o trabalho e o local seria em São Pedro, o local antigo das famílias Sateré. Essa escola foi inaugurada em abril de 1988 com o nome de Escola Agrícola São Pedro. E com o passar do tempo houve a mudança de nome para Escola Indígena São Pedro. Esta escola fica localizada entre as comunidades vizinhas como São José Novo e a comunidade Simão na margem esquerda do rio Andirá, município de Barreirinha-AM” (2013, p. 5).

¹⁵³ Elzon Carvalho, à época, havia deixado sua casa em Ponta Alegre para acompanhar o tratamento de saúde de sua esposa (Maria Nazaré da Costa Vieira), que sofria de uma grave enfermidade. Alguns de seus filhos, irmãos mais velhos de Helquias, Elson Ney e Icles, permaneceram morando na aldeia de Ponta Alegre. O tratamento de sua saúde de esposa eventualmente levava-o a parar alguns anos na Casa de Saúde Indígena em Manaus. Após o falecimento de Maria Nazaré, Elzon retornara a parar por Parintins, pela aldeia e Ponta Alegre e pela aldeia de Molongotuba também no rio Andirá. Em 2014, após o falecimento recente de sua segunda companheira, parara novamente por Manaus, em companhia de seus filhos mais novos e noras.

¹⁵⁴ Alcimar Vieira Reis, entrevista concedida em Agosto de 2014, Manaus-AM.

Sei que estudamos aí no [Rainha dos Apóstolos], foi em 2002. Só que a gente não conhecia ninguém pra cá, né? A gente não saía, era muito difícil. Passava uns seis meses na escola e não saía, porque a gente não tinha conhecimento aqui em Manaus. E é longe, lá no quilometro 23 [da BR-174]. A gente ficava lá, os alunos [não indígenas] saíam de final de semana e a gente ficava lá. Aí depois o Adolfo já era conhecido na Redenção, o Adolfo que é o marido da Amazonina, ele é lá de Ponta Alegre também. Aí sei que nós viemos pra casa dele na Redenção, passar um final de semana. Aí chegamos aqui e conhecemos a familiarada aqui dele, as meninas (risos), perdição! Rapaz, sei que daí todo final de semana a gente vinha. Levaram a gente lá também pro Tarumã, lá pra aldeia Inhaã-bé. As meninas eram tudo novas, né? Tudo solteira. Puxa, era muito bom. (Alcimar Vieira Reis, entrevista concedida em Agosto de 2014, Manaus-AM)

As jovens moças, a quem Alcimar se referia, eram as netas e bisnetas de dona Tereza que *paravam* pelo terreno da Redenção. Para que pudessem custear seus *passeios* com a *Terezada*, sua “turma” trabalhava em uma empresa de produção agrícola localizada no quilometro 15 da BR-174¹⁵⁵, próximo ao colégio. Após sua formatura, todos eles passaram a *parar* no terreno da Redenção, já vivendo os namoricos com “as meninas” da *Terezada*.

Sei que nós saímos [do colégio] e viemos pra Redenção. Já conhecia tudinho os colegas aqui da Redenção! Conhecia o [Wilason] André também, o pessoal do Marau. Aí começamos a trabalhar na Redenção. Aí toda a moçada que estudava na Escola Agrícola, a gente se juntou aqui, né? E ficou aqui em Manaus. Tinha um tempo que a gente morava tudo aqui com o Adolfo, na casa da Amazonina. Eu, o Andirá [Elson Ney], Turi [Icles], o Índio Branco [Helquias] era colega inseparável. Morava aqui, e trabalhava sempre junto. Passamo um tempo vendendo artesanato. Aí a gente ficava aí e a gente ajudava. Isso quando a gente não ficava lá pro Tarumã. Lá no Inhaã-bé a gente ajudava também, recebia turista, todo dia recebia turista. Então aí nós passamos mais de ano na casa do Adolfo e da Amazonina, nunca a gente viu eles reclamando não! Tudo o que eles comia a gente comia junto. Aí depois que eu fiquei com a Andreza [neta de Zeila e sobrinha de Amazonina] que eu mudei pra casa da mãe dela [Zeilda] aqui do lado, aí eu saí da casa do Adolfo. [...] Primeiro fui eu da nossa turma que arranjei mulher. Depois de mim foi o Índio Branco que casou com a Jarete [Filha de Zebina]. Aí depois foi o Turi que ficou com a filha da Amazonina, a Inara. Depois meu irmão ficou com a Tatiana [filha de Zorma] e o Andirá com a Suzi [filha de Zebina]. Meus primos casaram com as primas! Eu casei com Andreza que é prima da mulher do Índio Branco. O Elson casou com a Susi que é irmã da Jarete. Meu irmão Cristovão casou com a prima delas, filha da Dona Zorma [outra das filhas de dona Tereza]. Então é a família sarampo! Que pegou todo mundo! (risos) Toda a nossa turma, os primos, ficaram com as primas, entendeu? Todo mundo ficou só em uma família. Sei que daí que começamos a trabalhar junto. Aí começamos a andar assim... os primos e as primas tudo junto, né? (Alcimar Vieira Reis, entrevista concedida em Agosto de 2014, Manaus-AM)

Em torno do mesmo período em que, como mencionara Alcimar, os “primos” se casaram com as “primas” e ficaram em “uma só família”, outra das filhas de Zebina (Valda)

¹⁵⁵ Conta Alcimar: “a gente saía toda semana pra trabalhar no quilometro 15, no Campo de Biotecnologia que é só de plantas... banana clonada, tudo clonado quase. A gente plantava, as caixas vinham tudo do Sul [do Brasil], umas bananinha bem pequenininha mesmo, a gente colocava nos tubetes lá. Todo final de semana a gente trabalhava, dois três finais de semana. Quando era no quarto a gente já saía com dinheiro pra vir pra cá” (Alcimar Vieira Reis, entrevista concedida em Agosto de 2014, Manaus-AM).

também se casara com um dos filhos de Nândia (Wilason André, do chamado *pessoal do Marau*). Naquele momento, na primeira metade dos anos 2000, então, retornaram a *parar* pela Redenção alguns dos netos e netas de Tereza que antes paravam com maior regularidade por outros bairros da cidade de Manaus. Em especial os filhos/as de Zebina que se espalharam, após o seu falecimento em 1996, aos cuidados de seu pai (Antônio Ovídio) ou acolhidos por sua avó Tereza e suas tias (como Zelinda e Zenilda).¹⁵⁶

Todavia, algum tempo após o período mencionado, tensões na convivência entre a “parentagem” voltaram a emergir na Redenção, levando a novas reconfigurações do coletivo de parentes que lá se encontrara. Por volta do ano de 2005, irrompera uma “briga” entre a “turma dos primos” (incluindo nessa denominação também Wilason André) e seus “cunhados” (em especial os filhos de Zebina), escalando a ponto de envolverem a quase todos os moradores indígenas do terreno na Redenção. A partir desta contenda, com episódios de violência ainda vivos na lembrança de meus interlocutores, a “turma dos primos” e suas esposas e filho/as se retiraram às pressas do terreno da Redenção. Em um primeiro momento, enquanto o fervor da “briga” ainda permanecia, Zenilda os acolhera na sede da AMISM na esperança que os ânimos se apaziguassem, onde os aconselhara: “Dona Zenilda falou pra gente: ‘vocês têm que sair de lá, vão lá pro terreno da mamãe, viver lá a vida de vocês!’ Aí nós fomos pro Tarumã pra construir nossas casas lá, no terreno só existia a vovó Tereza morando!”¹⁵⁷.

Indo *parar* junto da “vovó Tereza”, ao lado da comunidade Inhaã-bé, buscaram o *apoio* dos seus *parentes do pessoal da Zeila* em sua aldeia.

Nós passemos uma miséria, porque nós não tinha espingarda, nós não tinha dinheiro pra comprar um anzol, nós não tinha canoa, não tinha motor. E tudo era pago, pra nós chegar aqui na beirada do terreno nós pedia carona ou pagava alguém pra levar nós lá, tudo era assim. Aí nós fomos pra lá pro Inhaã-bé e conseguimos uma ajuda deles. Nós fizemos trabalho, ajudemos eles a abrir palha e cobrir o barracão deles. Aí a palha que sobrou eles deram pra nós. Aí com essa palha nós conseguimos fazer um barracão no terreno da vovó. Lá construímos um barracão, aí fizemos as casas ao redor. Aí nós demos o nome de Mawé pro lugar. (Wilason André, entrevista

¹⁵⁶ Filhos e filhas de Zebina e Ovídio que, durante o período de enfermidade pelo qual passou Zebina e, após seu falecimento, haviam de certa forma se *espalhado* nos diferentes terrenos que dispunha Ovídio pela cidade ou foram acolhidas pelas irmãs de Zebina em suas casas e terrenos como forma de *ajuda*. Voltam, então, a *parar* na Redenção os irmãos Wanda, Teresinha, Marli, Moisés, Nilson, Valda, Jarete, Susy e Wilson. Exceto Wilson (o mais novo dos filhos de Zebina) e Ovídio, o conjunto de irmãos passa a residir junto com seus respectivos cônjuges no terreno da Redenção, alguns deles, como vimos, parte da mencionada “turma dos primos”.

¹⁵⁷ Wilason André Pereira da Silva, entrevista concedida em 2014. Wilason André, em sua fala, dispensava o tratamento de “avó” a dona Tereza, MM de sua esposa Valda. Quando indaguei do porquê o fazia me explicara: “a vovó Tereza pra nós era como uma mãe, uma avó nossa mesmo. Sempre cuidemos e respeitamos ela, e ela da gente. Isso nós trazemos desde a aldeia com nós, respeitar sempre os mais velhos né. E lá na aldeia a avó da esposa da gente é avó da gente!”.

concedida em Agosto de 2014, Manaus-AM)

Dera-se início, então, a outra aldeia sateré-mawé na cidade de Manaus. Nos meses que se seguiram os “primos” permaneciam a maior parte de seu tempo trabalhando na derrubada da mata e construção de casas na localidade. Suas esposas e filhos/as retornavam com frequência ao terreno da Redenção, vivendo um período de constantes deslocamentos semanais entre o bairro do Tarumã e da Redenção. Logo a turma dos “primos” conseguira, com o apoio de dona Tereza e seus parentes de Inhaã-bé, consolidar uma parceria com o “hotel de selva” *Eco Park*, localizado nas proximidades do igarapé Tarumã-Açu. Com o acordo, de modelo similar ao que a aldeia Sahu-Apé mantivera com os guias turísticos do hotel Ariáú Towers, passaram a receber um fluxo constante de turistas em sua comunidade.¹⁵⁸

As lembranças dos “primos” sobre esse momento que viveram juntos, voltados ao trabalho na aldeia, era destacado pela “alegria” que lhes proporcionara. Contaram-me com entusiasmo da “energia” que sentiam, em seu agitado cotidiano, ao trabalhar para a efetivação do projeto do coletivo dos parentes que lá se encontrava: “quando estamos juntos e pensamos o mesmo pensamento as coisas muito rápido dão certo!”¹⁵⁹.

Todavia, tão rapidamente quanto se dera a constituição da nova aldeia, ocorrera também sua dissolução. Conta-se que, após o sucesso da aldeia, passara a circular entre os *parentes* a “fofoca”¹⁶⁰ de que a “turma dos primos” estaria “escasseando” a Tereza sua devida

¹⁵⁸ Como contara Alcimar: “Aí começou a entrar dinheiro, turista de manhã e de tarde. [...] Esses turista deixava o dinheiro e comprava nosso artesanato. A gente não tinha mais tempo pra pescar, pra nada mesmo não, só vinha aqui no centro [de Manaus] mesmo comprar material e já ir pra lá de novo. Quando não dava tempo de vir [...] a gente andava no mato e tirava aquelas zarabatana que nós mesmo fazia. Fazia nossa roupa de dança, tinha cocar e tambor gambá. Aí sei que todo dia a gente fazia apresentação, simulação do ritual da tucandeira. Eles [os turistas] gostavam muito, batiam foto e dava dinheiro. A gente começou a comprar motor, rabetinha, pra comunidade. A gente ia jantar fora, almoçar... aí melhorou” (Alcimar Vieira Reis, entrevista concedida em 2014, Manaus-AM).

¹⁵⁹ Elson Ney Vieira da Costa, em entrevista concedida em 2014, Manaus-AM.

¹⁶⁰ As “fofocas” entre os Sateré-Mawé, assim como identifica Comerford (2014a) entre os sitiantes e meeiros da Zona da Mata de Minas Gerais, carregavam modos de identificação do estado das relações entre pessoas ao mobilizarem as identidades e alteridades que se colocavam em jogo. A caracterização do autor sobre as “fofocas” no universo social particular a sua investigação, ademais, é adequada também aos Sateré-Mawé que pude conhecer pela similar demonstração de atenção às ações de outros e de si que suas conversas cotidianas tematizavam: “Essas conversas pressupõem, portanto, outras duas dimensões cruciais: estar atento ao que fazem os outros, e ter algo como um fundo de ações próprias (suas individualmente e/ou de um ‘nós’ socialmente significativo e reconhecido) que possam ser contadas com orgulho. Isso não quer necessariamente dizer que haja muita fofoca. Ou sim: é difícil definir com exatidão. Pois fofoca é algo que todos dizem que há, mas ninguém diz que faz. Apenas brincam de dizer que fazem, querendo dizer que não fazem (mas que há outros que fazem ou podem vir a fazer, e quem sabe até eles mesmos poderiam, afinal, fazer). É como se a fofoca fosse uma sombra, um limite, um exagero ou perversão no universo das conversas, mas por isso mesmo interessante, pois se sabe que é com grande prazer que se fala do que fazem os outros – contrastando com o que deveriam fazer, e com o que certamente fariam aqueles que falam. De modo que a ‘ameaça’ da fofoca é inerente a um universo social empenhado no julgamento moral das ações próprias e alheias. As brincadeiras sobre fazer fofoca também sugerem que o jeito de conversar é tema de observação, classificação e de conversa (ou seja, há sempre a

parcela de participação na lida com os clientes da comunidade, gastando-a com bebidas alcoólicas consumidas na aldeia.

Certo dia, aproveitando que os “primos” se encontravam fora da comunidade, parte da *Terezada* deslocou-se ao local e queimou todas as casas e barracões, deixando intactas apenas as casas de Tereza, seu filho Zaqueu e de sua neta Therezinha (e seu esposo Eliomar). Do ponto de vista dos “primos”, a “fofoca” que circulara teria surgido da emergência da “inveja” e do “ciúme” entre seus *parentes*: “hoje nós têm em mente que o que a gente tinha lá era uma estrutura já bacana, que nós tinha sofrido pra construir. As pessoas viram que tava dando certo aí o que aconteceu, como diz, foi a inveja mesmo.”

A *inveja* (direcionada às coisas) e o *ciúme* (direcionado às pessoas) eram emoções comumente associadas pelos Sateré-Mawé à *raíva* e aos comportamentos destemperados. Em um desentendimento, em geral, os lados conflitantes atribuíam-se, de maneira recíproca, a *inveja/ciúme* e a *mesquinharia* (“escassear”), ambos igualmente antagônicos aos sentimentos que se deve cultivar para com seus *parentes*. Estes sentimentos são, portanto, em particular, perigosos para aqueles que “andam juntos” por serem potencialmente destrutivos aos laços afetivos que os ligam. Sua emergência pode se espalhar quase que por contágio, postos a circular por meio das “fofocas” e maldizeres. Circulando na forma do *mau-olhado* e do *olho-gordo*, além de colocarem em risco a “vida das comunidades”, também o fazem com a vida de seus moradores que podem vir a se entristecerem. Nos casos mais extremos a *inveja/mesquinharia* provocam “brigas” violentas, ou os chamados “trabalhos” dos “feiticeiros”, podendo levar rapidamente até mesmo à morte.

Certamente o exemplo do episódio da dissolução da aldeia Mawé, como tantos outros eventos do tipo que se passaram com meus interlocutores sateré-mawé, são demonstrativos da importância das delicadezas necessárias para que as relações cotidianas para com seus parentes possam continuar sentimentadas na *ajuda* e no *apoio*, que tanto dá-lhes a alegria de “andar junto”. Ao me recontar os episódios belicosos em que se envolveram desde que vieram a parar por Manaus, muitos se emocionavam ao se lembrar do estado de abatimento que estes eventos lhes causara.

Nós se preparamos pras coisas boas, mas não pras coisas ruins. A gente nunca está

possibilidade de fofocar sobre quem foi visto fofocando) e, portanto, objeto de controle. Essa observação e o controle do jeito de conversar a respeito dos outros é, também, uma (entre várias) das formas de identificar o estado das relações entre pessoas e famílias e as identidades e alteridades que estão em jogo: há modos de falar dos outros que implicam o quanto esses outros são outros, ou seja, distantes de si. Pois há certos jeitos de falar que implicam distanciar-se por contraste, embutindo desse modo uma fala sobre si na fala sobre os outros” (COMERFORD, 2014a, p. 9).

preparado pras coisas ruins. Nasce, lá debaixo, nasce uma raiz ruim, muito ruim. Nós não esta preparado pra isso. Quando nasce, a tristeza cai né? Depois disso as energia acaba, a energia acaba, e nós se gasta muito. (Elson Ney Vieira da Costa, em entrevista concedida em 2014, Manaus-AM)

A escalada de desentendimentos entre seus parentes que viviam em proximidade, por muitas vezes, parecia ter sido a motivação dos sucessivos movimentos de espalhamento e aproximação dos Sateré-Mawé ao longo do tempo e do espaço. A fragilidade da convivência encontrava-se na oscilação entre “ajudar” ou “escassear”, entre “brigar” e “trabalhar junto”, que levavam à percepção de se “agradar” ou não de “andar junto”.

Eram estas eram as principais questões em jogo para *Terezada* ao refletir sobre a busca autnomias relativas que os motivara a tornarem sua presença mais escassa ou se “juntar tudo” em uma ou outra localidade. As possibilidades da modulação das distâncias entre eles provocavam o ritmo de aproximações e afastamentos consecutivos, projetando-se em movimentos incessantes de concentração e dispersão. Estes movimentos, tematizados nas narrativas sobre as trajetórias dos *pessoais*, foram decisivos na formação das suas aldeias e caracterizavam sua dinâmica de constante atualização de conformação dos locais de *parada* dos Sateré-Mawé em Manaus e alhures. Essa característica “multilocalidade” se expressava também na divisão de terrenos adjacentes em “comunidades”, como no caso da Redenção, evidenciando como a gestão cotidiana das relações se expressa no multicentrismo dos diversos Centros Culturais e nas posições de chefia dos/as tuxauas e das *lideranças* de diferentes agrupamentos de casas/parentes.¹⁶¹

São nesses deslocamentos, guiados por uma matriz de “ajuntar”/”acumular” (parentes) e “espalhar”, que emerge o circuito sateré-mawé enquanto inscrição morfológica do fazer e desfazer (e refazer) dos laços entre eles. A “raiva”, a “inveja” e o “ciúme” implicavam o aumento das distâncias relativas entre as pessoas. Tais afastamentos, por conseguinte, podiam ajudar no controle de sentimentos disruptivos, induzindo ao “esquecimento” dos eventos que levaram à sua emergência. Passada a “raiva” e acalmados os ânimos, era comum que viessem a se reaproximar novamente, passeando, visitando ou mesmo vindo a se engajarem novamente no trabalho coletivo realizado nas diferentes localidades por onde se espalharam. Este engajamento, por sua vez, guiavam os parentes de volta à *ajuda*, procurando reconstituir a “consideração”¹⁶² que se esperava que reinasse entre eles.

¹⁶¹ Esta é uma tendência que marcava também as aldeias sateré-mawé que conheci na T.I. Andirá-Marau, como Molongotuba e Ponta Alegre no rio Andirá. Não tratarei aqui da especificidade destas aldeias, mas mais informações nesse sentido podem ser encontradas em Kapfhammer (2004).

¹⁶² Tomo emprestada, por hora, a definição de Pina Cabral e Silva (2013, p. 25-27) do termo – também de uso

De certa forma era por meio da produção dos laços afetivos entre eles que se faziam (ou, como vimos, “descobriam-se”) propriamente *parentes* assim como, pelos mesmos atos, que faziam os locais de *parada* por onde habitavam tanto em suas dimensões tangíveis (na construção de casas, pátios e barracões ou nas formas de apoio na “luta” para a “conquista” de seus terrenos) quanto intangíveis (na constituição de uma memória coletivamente cultivada ao longo do tempo ancorada nestes lugares).

No caso do desfecho da querela na aldeia Mawé, com exceção de Tereza e sua neta Therezinha e genro Eliomar¹⁶³, seus moradores se dispersaram para seus outros locais de *parada* próximos àqueles de seus parentes que podiam acolhê-los.¹⁶⁴ A localidade, tempos depois, fora rebatizada de aldeia Hiwi, nome pelo qual vim a conhecê-la em minha primeira visita ao local, no ano de 2010.

Já no ano de 2010, em uma das primeiras vezes que meus amigos sateré-mawé me levaram para *passar* na comunidade, acompanhei algumas das crianças por uma volta aos arredores do terreno. Em uma porção não frequentada do lote, parcialmente coberta pela mata crescente, ainda era possível visualizar os esteios das edificações queimadas tempos atrás. O *pessoal da* Terezada que frequentava a comunidade demonstrava não se agradar muito de conversar sobre o que havia se passado ali, principalmente dona Tereza que, certa vez, dissera evitar passar por aquele local. As casas de Tereza e sua neta Therezinha, e várias outras que foram construídas depois do ocorrido, localizavam-se a dezenas de metros dali.

Nos anos que se passaram, voltei inúmeras vezes à comunidade no Tarumã, dada a recorrência das *visitas* do *pessoal da* Redenção ao local. Entre os anos de 2009 e 2013, a aldeia Hiwi passara por várias transformações. Em 2009, a comunidade contava, para além das casas de Tereza e da sua neta Theresinha, com apenas mais duas edificações em madeira – uma delas a casa de Zaqueu, filho caçula de Tereza falecido pouco depois do término da aldeia Mawé –, e outra onde acondicionavam o gerador de energia.

nativo – *consideração*: “Essencialmente, o que está sendo comunicado quando as pessoas registram a consideração dos outros para com elas – e, está claro, quando elas próprias planejam as suas vidas no sentido de considerar outrem – é que a relação que existe entre elas foi atualizada, foi validada, ‘existe mesmo’, não ficou só em potência. [...] Em suma, a consideração é um investimento emotivo que valida as relações: as relações entre pessoas são lançadas por fatores de natureza material (tanto aspectos de consubstancialidade como de partilha comum do mundo), mas elas só adquirem sentido na medida em que forem atualizadas no afeto. [...] Assim, há um elemento de crédito na consideração que significa que aqueles para quem eu tenho consideração esperam que eu lhes dê algo antes de dar aos outros para com quem se considera que eu tenha menos consideração [...]. Por definição, eu ‘considero’ algo na medida em que estou atento a essa coisa tendo em vista uma decisão. Assim, eu decido em função daquilo que eu sei sobre a necessidade do outro”. Ao longo da tese, entretanto, procurou-se explorar mais profundamente os sentidos nativos atribuídos a este conceito.

¹⁶³ Zaqueu – filho de Tereza – também permanecera, mas veio a falecer no ano de 2010.

¹⁶⁴ Alguns deles, como vimos, habitavam mais de uma casa em diferentes locais de *parada*.

Ao longo dos anos a Terezada, em especial o *peessoal da Zebina*, que parava pelo terreno na Redenção fora pouco a pouco construindo mais casas na aldeia. Mesmo alguns da chamada “turma dos primos” (casados com netas de Tereza) também o fizeram, voltando a parar pelo local com suas esposas e filhos/as com alguma frequência.

Ao total, em 2013, havia cerca de dez casas na aldeia Hiwi e várias outras em construção. Pela circulação crescente entre a Redenção e a aldeia, foram também construídos um muito frequentado campo de futebol e a Casa de Tupana, que recebia cultos semanais da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Após o falecimento de Tereza, como mencionado, sua casa se tornara abrigo para equipes de enfermeiros que visitavam as comunidades da região, além de estocar remédios e cestas básicas.

Assim como na vizinha aldeia Inhaã-bé, em Hiwi recebiam turistas e, eventualmente, equipes de filmagem em busca de uma locação para reportagens, videoclipes, vinhetas, filmes etc. Ambas as aldeias eram cercadas por uma porção de mata, a energia elétrica era fornecida apenas por gerador e não havia ruas ou avenidas em sua proximidade. Por uma trilha, em meio à mata, chegava-se a uma estrada de terra que permitia o acesso a Vilas e a ocupações no bairro Tarumã. Contudo, os deslocamentos para a comunidade eram feitos principalmente por meio fluvial, em embarcações de pequeno porte como rabetas e lanchas.

Ao longo dos anos pelos quais acompanhara os Sateré-Mawé navegarem pelo igarapé do Tiú e Tarumã-Açu, no trecho que levava das aldeias até o acesso aos bairros da cidade, era possível notar a crescente ocupação de suas margens. Desde quando comecei a realizar essa viagem em companhia de meus interlocutores, de 2009 a 2014, cada vez mais a paisagem fora ocupada por grandes casarões de veraneio com portos particulares, estaleiros, “banhos”, comércios flutuantes e empreendimentos de extração de areia. Tornara-se cada vez mais comum, durante o trajeto, cruzarmos com lanchas luxuosas e *jet-skis* em alta velocidade, exigindo grande destreza dos tripulantes e condutores das pequenas embarcações dos indígenas devido às enormes marolas que se formavam no fio d’água.

O porto de referência para o embarque e desembarque de suas embarcações, nos trajeto entre as aldeias e os bairros de Manaus, era conhecido como “Prainha”. Em sua proximidade havia o ponto final de duas linhas de ônibus urbanos que circulam pelo bairro Tarumã e seguiam até a área central de Manaus, passando nas proximidades do bairro da Redenção. Não obstante a frequência com que percorriam estes trajetos, os custos com combustível para suas rabetas e com as passagens de ônibus impunham algumas restrições a sua realização. Ademais, no auge da vazante o igarapé do Tiú, alguns trechos se tornavam um pequeno fio d’água, dificultando ou impossibilitando a navegação. Nesses casos, era

necessário realizar longas caminhadas no solo arenoso sob o sol quente para se chegar e sair das comunidades, o que dificultava a circulação dos mais velhos e crianças menores ou o transporte de cargas. As linhas de ônibus urbanos que pegavam próximo à Prainha, além de escassas, tinham horários de circulação muito limitados e realizavam inúmeras voltas pelo bairro do Tarumã antes de chegar ao ponto final. Por isso, apesar da proximidade com os outros bairros da cidade, o deslocamento de ônibus demorava muitas horas.

Quando nas aldeias Hiwi ou Inhaã-bé, não realizavam somente passeios entre a Redenção e as aldeias. Na região do igarapé do Tiú e Tarumã-Açu havia inúmeras vilas e aldeias de *parentes* de outros povos indígenas¹⁶⁵, frequentemente visitavam os Sateré-Mawé – e por eles visitados – para jogos de futebol, cultos, reuniões e encontros ligados ao Movimento Indígena e em festas de aniversário ou rituais.

Nos últimos anos a permanência dos Sateré-Mawé na aldeia Hiwi vinha sendo contestada pelos herdeiros dos “Fonseca”, como vimos, a família dos “patrões” de Tereza que cederam o terreno para sua permanência ainda na década de 1970. Diferentemente do lote ao lado onde se encontra a aldeia Inhaã-bé, cuja ocupação não sofria contestação à época, os moradores da aldeia Hiwi vinham sendo pressionados a abandonar o local recebendo, inclusive, ameaças. Ademais, ao norte da comunidade, uma crescente ocupação de não indígenas ameaçava avançar sobre o lote que ocupavam. Em vários episódios ao longo dos anos de 2009 e 2013, a presença da *Terezada* no local fora conclamada como forma de *apoiar* a manutenção da presença de seus parentes no local. Nestas ocasiões a “saterizada” se reunia, adornava-se com sumo de jenipapo, urucum e cocares e, com arcos e flechas em mãos, punham-se a caminhar pela mata até as ocupações não indígenas próximas à sua aldeia para impor os limites à construção de suas casas.

A seguir, na seção que fecha este capítulo, passemos aos eventos que levaram à configuração das aldeias I’apirehyt e Waikiru no terreno da Redenção, recuando novamente a eventos que se passaram no começo dos anos 2000, e à separação do terreno da Redenção entre elas, no ano de 2002, adquirindo a configuração que assumiam ainda em 2014, conforme mencionado na Apresentação a esta Parte I. Ademais, tratarei dos eventos que se passaram no ano de 2013 e levaram à configuração de mais uma aldeia no bairro do Tarumã, chamada de Waikiru 2 (também conhecida como aldeia Porantim).

¹⁶⁵ Dentre elas, a Comunidade Rouxinol (Barasano, Tukano e Tuyuca), Comunidade Nossa Senhora do Livramento (Baré, Mura, Tukano, Tariano, Desano, Deni, Apurinã e Miranha) e Comunidade Nova Esperança (Kokama). Ver Freitas (2014) e PNCSA (2008)

Figura 15. Cartograma participativo da comunidade Hiwi, 17/10/2013. Autores: Terezinha Ferreira, Moisés Ferreira, Eguiberto Roque, Valda Ferreira e Marli de Souza. Fonte: Freitas (2014, p. 129).

2.5. Aldeias I’apirehyt, Waikiru e Waikiru 2

No terreno da Redenção, no ano seguinte ao deslocamento do *peçoal* da Zeila para a aldeia Inhaã-bé, em 2000, o restante da *Terezada* e o *peçoal* do Marau que por lá paravam deram início à Associação Waikiru. Naquele ano Manoel Luís (esposo da filha de Marcos, chamada Nândia) assumira sua coordenação, mas antes do término de seu primeiro ano no cargo, o *peçoal* da Tereza já se mostrava insatisfeito com a sua gestão. Em 2002, mais uma vez, uma “briga” ocorre no terreno, desta vez opondo principalmente os filhos de Zebina ao *peçoal* do Marau. Parte da *Terezada* encontrava-se insatisfeita com a distribuição dos recursos da Associação por parte do “coordenador”, acusando-o de privilegiar o *peçoal* do Marau. Este episódio levava à divisão do terreno nas duas aldeias vizinhas no bairro da Redenção, I’apirehyt e Waikiru.

Wilason André (filho de Nândia) e sua esposa Valda (filha de Zebina) lembravam-se da complicada situação que viveram durante o período mais agudo de desentendimentos entre a *Marcozada* e a *Terezada*:

Aí já foi o desentendimento da minha família com a família da Valda. Aí que foi que dividiu de novo o terreno ali. Nessa época a minha família saiu do barracão e deixou o barracão pra família da Valda. Ficou aquela divisão ali. Aí nós era entre a cruz e a espada. Tinha vezes que a família dela queria que ela me largasse, minha família queria que eu largasse ela, ficava nessa coisa! (Wilason André Pereira da Silva, em entrevista concedida em 2014, Manaus-AM)

Moisés Ferreira de Souza, filho de Zebina e cunhado de Wilason André, assumira a linha de frente do conflito com Manuel Luís, Nândia e seu *peçoal*. O desfecho da discordância, após a escalada da tensão no terreno da Redenção, fora a separação do espaço de sua ocupação entre parte da *Terezada* e do *peçoal do Marcos*. O que levava à denominação de parte do terreno por onde paravam os filhos de Zebina de aldeia I'apirehyt, a localidade adjacente por onde parava o *peçoal do Marau* de aldeia Waikiru. Manuel Luís e Nândia continuaram à frente da coordenação da Associação Waikiru, então esvaziada, enquanto Moisés Ferreira de Souza fora designado como tuxaua de I'apirehyt.

Assim como as outras comunidades de seus *parentes* pela cidade, a aldeia I'apirehyt tornara-se uma expressão da organização do trabalho coletivo de seus participantes em torno da realização de rituais, venda de artesanato e recepção de turistas, estudantes e jornalistas como forma do fortalecimento da presença sateré-mawé no local. Dessa forma, podiam engajar-se coletivamente na geração de sua renda e voltarem à divulgação do caráter étnico e “cultural” singular dos seus habitantes indígenas em meio à cidade. Daí, seguiram-se os eventos destacados na seção anterior: a chegada da “turma dos primos” em torno do ano de 2003, seu posterior movimento para a aldeia Mawé em 2005 e sua dissolução e dispersão da turma novamente nos anos seguintes.

A separação entre as comunidades Waikiru e I'apirehyt, mencionada no Capítulo 1, havia sido demarcada na paisagem pela construção de uma cerca de bambu delimitando a área correspondente a cada aldeia. Esta cerca, todavia, jazia somente na parte mais próxima à avenida em frente às comunidades, delimitando a área disponível à construção de novas casas permitida aos membros de cada aldeia. Antes desta cerca ser erguida, todavia, se passaram episódios nos quais a vigilância da transposição dos respectivos terrenos chegara a recair sobre poucos centímetros em que as casas do *peçoal do Marau* ou da *Terezada* se sobrepunham de uma comunidade a outra. Certamente, a preocupação que se demonstrava com a garantia do espaço que cabia a cada *peçoal* para a construção de novas edificações

também estava relacionada à falta de espaço disponível no terreno de forma geral.¹⁶⁶ Ademais, como vimos, este procedimento se fazia especialmente importante para que garantissem que seu *peessoal* mantivesse o controle sobre a perpetuação e ampliação da presença de seus *parentes* “próximos” na localidade. Portanto, a vigilância sobre a construção das casas vizinhas zelava para que nenhum dos lados se visse “ocupado” por aqueles do outro *peessoal*.

Todavia, esta cerca, que só delimitava uma parte do perímetro, era repleta de buracos que abriam caminho à circulação entre as casas de ambos os lados. Tais caminhos eram cotidianamente percorridos pelos moradores de ambas as aldeias, assim como do agregado de casas do *peessoal da Zeila*, adjacente à aldeia I’apirehyt. Por meio dos buracos, visitavam seus *parentes*, reuniam-se no barracão de uma ou outra comunidade ou nas casas de um ou outro para conversar, fazer artesanato, compartilhar uma refeição e festas de aniversário.

De fato, como mencionado, a circulação entre estas casas não era completamente irrestrita. Os inúmeros episódios de “brigas” que os envolviam deixaram de certo suas rusgas, e outras novas estavam sempre podendo ocorrer. Todavia, para muitos que viveram estes eventos, ou escutaram sobre eles por seus parentes mais velhos, os sentimentos despertados pelos ocorridos foram sendo suplantados por aqueles induzidos pela convivência pacífica que vagarosamente reconstituíam – ou fazia-os “lembrar” – dos laços que os caracterizavam como uma “parentada”. A (re)construção permanente destes laços, ao que diziam, guiara-se pela compreensão de que: “a gente nunca deve estar brigando com os parentes nosso!”.

A dinâmica de deslocamentos que se dera após o fim da aldeia Mawé demonstra o ponto anteriormente destacado. A turma dos “primos” e suas esposas, ao deixarem a localidade, retornam a *parar* em suas casas no terreno da Redenção. Dado que os pivôs do conflito foram principalmente os cunhados dos “primos”, em especial os filhos de Zebina que paravam por I’apirehyt – sendo um deles o seu tuxaua –, eles foram acolhidos por seus *parentes* na aldeia Waikiru ou no aglomerado de casas onde se encontrava o *peessoal da Zeila*.

Wilason André, junto a sua esposa Valda e seus filhos/as, fora um dos que retornara a *parar* junto ao seu *peessoal* em Waikiru. Seus pais – Nândia e Manoel Luís –, devido aos desentendimentos recorrentes com o *peessoal da Tereza*, com cada vez maior frequência permaneciam *parando* pela casa da mãe de Manoel, na cidade de Maués-AM. Com o afastamento recorrente do casal, considerado até então como as “lideranças” de Waikiru,

¹⁶⁶Como mencionado, a ocupação por casas de não indígenas no entorno do terreno se tornara mais ampla e densa, circunscrevendo as possibilidades de expansão da área ocupada pelos indígenas. Se no começo da ocupação do terreno na década de 1990 o bairro ainda estava em conformação, já desde os anos 2000 praticamente toda a extensão do vale já era ocupada.

Wilason André viera a se tornar o tuxaua da aldeia.

Com o passar dos anos, já à época em que pude frequentar as aldeias dos Sateré-Mawé em Manaus, as tensões entre os moradores das comunidades vizinhas, assim como entre seus tuxauas, fora se arrefecendo. A partir dos anos 2010, com Wilason André como tuxaua da aldeia Waikiru e seu cunhado Moisés de I'apirehyt, os *pessoais* de ambas as aldeias se engajavam cada vez mais em iniciativas conjuntas de organização de rituais, apresentações culturais e na formação de times de futebol para a disputa de amistosos e campeonatos na cidade. Todavia, prezavam pela manutenção de suas comunidades separadas, garantindo certa independência entre elas de forma a manter as animosidades entre os moradores da Redenção controlada. Com o tempo, portanto, as “brigas” foram dando lugar à boa convivência que se esperava entre *parentes*.

Semelhantemente, para aqueles que *paravam* pela aldeia Hiwi, os sentimentos provocados pelas lembranças do confronto ocorrido no Tarumã foram se desfazendo. Em 2013, por exemplo, chegara-se ao ponto de a “turma dos primos” resolver voltar a erguer casas naquela aldeia, assim como o fizeram seus cunhados filhos de Zebina. Mantiveram, todavia, a observância do acordo de deixarem a “liderança” de Hiwi a cargo de Therezinha (neta de Tereza e filha de Zebina) e seu esposo Eliomar. Assim, nesse período, retomara-se a frequência de passeios e visitas entre a *Terezada* da Redenção e do Tarumã.

Fora durante esse período de convivência com seus parentes na comunidade Hiwi que surgira para Wilason André e o *pessoal* do Marcos a oportunidade de “conquista” de um novo local de *parada* em Manaus. Próximo ao porto da Prainha, um grupo de indígenas Karapanã havia ocupado um terreno à beira do igarapé Tarumã-Açu. Frente à ameaça de retirada pela polícia dos *parentes* indígenas do local a mando dos supostos donos do lote, fora acionada por telefone uma ampla rede de indígenas de diferentes etnias que moravam na região do bairro do Tarumã para *apoiar* seus *parentes*. Grande parte deles se conhecia por meio de sua participação no Movimento Indígena regional, por se encontrarem em eventos esportivos, locais de venda de artesanato e por frequentarem festas, reuniões e rituais organizados nas diversas aldeias indígenas de Manaus e seus arredores. Alguns deles, como Wilason André e sua esposa Valda, participaram de ocupações na área urbana de Manaus junto a indígenas de diversas etnias.¹⁶⁷ Assim, contou-me Wilason André:

¹⁶⁷ É possível citar, por exemplo, duas ocupações urbanas de grande porte que contaram, inclusive, com a participação dos Sateré-Mawé. Um delas é a área denominada Lagoa Azul II, iniciada no ano de 2008 na região Norte da mancha urbana de Manaus (próxima à AM-010, no bairro Santa Etelvina). Nessa ocupação foi realizada a reintegração de posse para a retirada dos ocupantes, indígenas e não indígenas, do local. Parte deles

Eu e a Valda queria ir pro Tarumã, morar um pouco perto da vovó, tentar ajudar ela. Nós resolvemos ir. Conversemos com o pessoal [de Waikiru]: “pessoal, é o seguinte, eu vou pro Tarumã, fazer uma casinha lá, parar um tempo lá, mas eu vou estar dentro do meu papel de liderança, vou estar vindo aqui, quando tiver problema vou tá aqui”. Aí quando nós resolvemos voltar pro Tarumã dessa vez já fui com a Valda pra nós ir morar no Hiwi. Foi daí já que surgiu essa luta pra cá pra Prainha. A Alice [Karapanã] conhecia a Therezinha, aí Therezinha me ligou: “vem pra cá que a parenta tá numa situação ruim, já botaram todas as coisas dela pra fora e ela precisa de apoio”. Foi quando foi começar essa luta, aí nós viemos pra cá. (Wilason André, entrevista concedida em Agosto de 2014, Manaus-AM)

A “luta”, a que se refere Wilason André, fora pela permanência no terreno da Prainha, garantida pela insistência dos indígenas em permanecerem no local frente às ameaças dos seus supostos proprietários. A querela jurídica, que se seguira à tentativa de despejo das famílias Karapãna, se prolongou depois que a propriedade dos ditos donos do lote não pôde ser comprovada. Desde o ano de 2013, portanto, as famílias indígenas que ocuparam o terreno puderam nele permanecer sem o medo de virem a ser alvo de ações de reintegração de posse e de serem forçosamente retirados de suas casas.

Wilason André vira, então, a possibilidade de constituir mais um local de *parada* para seus parentes na cidade de Manaus, amenizando a falta de espaço na aldeia Waikiru¹⁶⁸ para abrigar as casas de todos que *paravam* por lá. Da mesma forma, terem um local de *parada* próximo à Prainha, com parentes que podiam acolhê-los, facilitaria os deslocamentos entre as comunidades de seus *parentes* no igarapé Tiú e os outros bairros da cidade. Nesse período, portanto, Wilason e Valda mantiveram três locais de *parada* pelos quais circulavam constantemente: a aldeia Waikiru na Redenção, uma casa que construíram na aldeia Hiwi e outra que ocuparam no terreno próximo à Prainha.

foram cadastrados e receberam uma pequena quantia em dinheiro como forma de compensação por sua retirada do espaço e pela derrubada de suas casas. Para maiores detalhes, ver Almeida e Santos (2009). Outro exemplo é a ocupação nomeada Nações Indígenas, iniciada no ano de 2011, e que permanece ocupada apesar das constantes ameaças de reintegração de posse. Na ocupação, também chamada de Parque das Nações Indígenas, estima-se que habitariam mais de 300 famílias de 13 etnias diferentes. Ainda no bairro do Tarumã há as ocupações Parque das Tribos (com mais de 500 famílias, e a Comunidade Sol Nascente com mais de 150 famílias no ano de 2016, segundo estimativas da COPIME (Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Seu Entorno). (Disponível em: <<http://new.d24am.com/amazonia/povos/manaus-indigenas-serao-retirados-ocupacoes-irregulares/152104>>.) Para mais informações, ver Sales dos Santos [“Processo de Territorialização e Política de Identidade indígena no Rio Cueiras, Baixo Rio Negro, Manaus-AM”].

¹⁶⁸ Com a chegada dos familiares de Nândia e Manoel Luís em Manaus, os indígenas tiveram de construir casas nos trechos ainda disponíveis no declive mais acentuado do terreno. Muitas destas construções corriam o risco de desabamento por deslizamento de terra, tendo sido consideradas pela Defesa Civil como áreas de risco. Apesar disso, os indígenas sem outras opções de parada no bairro, permaneciam habitando-as enquanto buscavam por alternativas de local de moradia na cidade para seus *parentes*.

Figura 17. Localização aldeias Hiwi, Inhaã-bé e Waikiru 2. Fonte: Google e dados de Campo (2017).

Todavia, a convivência com os Karapanã não “agradou” aos Sateré-Mawé. Com o tempo surgiram alguns atritos em torno do que chamaram de “diferenças na cultura”¹⁶⁹ entre eles. Para não perpetuarem o clima de descontentamento, antes que maiores problemas viessem, decidiram por dividir o terreno em diferentes comunidades, cabendo aos Sateré-Mawé uma gleba sob a “liderança” de Wilason André:

Aí nessa situação eu vi a oportunidade, já que nós estávamos com aquele problema de casas caindo na Redenção e de nós não ter espaço pra desenvolver uma atividade cultural. Nós vimos nisso uma oportunidade de nós executar esse trabalho cultural e, ao mesmo tempo, assentar algumas famílias, tirar as que estão mais no barranco em risco e trazer pra cá. Ao mesmo tempo já fazer essa união de trabalho. Eu assumi a frente dessa luta aqui e fizemos a parceria com a comunidade Hiwi e Waikiru, que eu represento também. Pra nós trabalhar juntos pra desenvolver a cultura. Nós dando apoio pra eles e eles dando apoio pra nós. E assim tentar movimentar nossa cultura aqui e deixar Waikiru como uma sede nossa bem pro centro da cidade, né? E aqui vai ser o local onde nós faz o nosso trabalho cultural tradicional. Ao mesmo tempo a gente também pode apoiar a luta dos parentes. (Wilason André, entrevista concedida em Agosto de 2014, Manaus-AM)

No ano de 2014, o novo local de parada do *peçoal* do Marcos na Prainha fora denominado de aldeia Porantig, mas geralmente era referida como Waikiru 2. Já no começo daquele ano se encontravam erguidas em seu terreno quatro casas e um campo de futebol. Wilason André e sua esposa Valda eram a família que permanecia com mais recorrência na comunidade, enquanto alguns de seus parentes – tanto do *peçoal* da Tereza como do *peçoal* do Marcos – mantinham as outras casas ocupadas com menos frequência. Os planos, como afirmado por Wilason André em sua fala anterior, eram de “juntar” cada vez mais *parentes* por ali, abrindo a possibilidade àqueles que se interessassem de lá construir suas casas e participarem do trabalho coletivo.

Durante o mês de agosto de 2014, diversos “mutirões” foram realizados na aldeia para a construção de seu Centro Cultural, uma grande edificação toda em madeira e palha com formato circular. O momento para a sua construção fora propício: às vésperas das eleições para Deputados Estaduais e Federais¹⁷⁰, vários candidatos “amigos” dos indígenas ofereceram “ajudar” a comunidade em troca da mobilização de suas “lideranças” para suas

¹⁶⁹ Estas diferenças, contaram-me, em muito estavam relacionadas ao fato de os Karapanã com quem coabitavam serem fiéis da Igreja Universal e querem impor aos Sateré-Mawé (Adventistas, praticantes em níveis variados) as mesmas ordenações de vestimenta e comportamento que atribuíam à sua fé. Como disseram-me uma vez: “os *peçoal* da Universal acham que a igreja deles é a mais bonzona de todas!”

¹⁷⁰ No pleito eleitoral de 2014 também se concorria às vagas de Governador do Estado, Presidente da República e Senador, mas devido à maior necessidade dos concorrentes ao cargo de deputados de proximidade com seus apoiadores em segmentos eleitorais mais regionalizados e localizados, a presença destes candidatos mediada por seus apoiadores e comitês de campanha nas comunidades, aldeias ou regiões de influência ficava mais evidente, e são eles quem costuma oferecer alimentos, transporte ou benfeitorias às aldeias para que lideranças indígenas demonstrem seu apoio à sua candidatura.

campanhas. Com essa “ajuda” fora possível realizar a compra dos materiais necessários para a construção do Centro Cultural, assim como da alimentação e do transporte dos *parentes* que se deslocariam para a os dias de trabalho/festa na aldeia Waikiru 2.

Nos dias de “mutirão” ou “puxirum”, geralmente nos finais de semana, o *peessoal de* Waikiru junto à “turma dos primos” saíam da Redenção para pegar o ônibus em direção à Prainha. Nos deslocamentos daquele mês, dividiam-se entre aqueles que pegavam carona em uma kombi, emprestada por um dos “amigos” candidatos a Wilason André – mulheres com crianças pequenas e os mais idosos –, e outros que caminhavam para esperarem o ônibus no ponto próximo à comunidade que os levaria até Waikiru 2. Lá, as mulheres dividiam-se entre aquelas que preparariam as refeições para todos e permaneciam vigiando as crianças que brincavam pelo terreno. A elas, crianças e mulheres, cabia também a tarefa de “abrir”¹⁷¹ as centenas de feixes de palha comprada para que fossem utilizadas na cobertura do barracão. Aos homens cabia a colocação dos esteios e o resto de sua estrutura de madeira, também ficando incubidos de se revezarem para “trepár” na estrutura e fixar os feixes de palha da cobertura com pregos e martelos, sendo ajudado pelas crianças e mulheres que gradativamente passavam-lhes a palha já aberta.

Tudo isso, aliás, era feito com grande entusiasmo geral. Todo o trabalho era animado por brincadeiras e conversas ao som de músicas de seu gosto, que tocavam em grandes caixas de som levadas para a ocasião. Trabalhava-se desde a manhã, com uma pausa para o almoço, até o fim da tarde quando todos se juntavam para “banhar” no igarapé Taruma-Açu e brincar de “manja”¹⁷². Depois disso vinha a janta, mais conversa, e a arrumação das redes para dormir. No dia seguinte, podia-se continuar o trabalho pela manhã, deixando a tarde para “brincar de bola” no campo da aldeia, seguido por um novo banho de igarapé e a arrumação das bagagens daqueles que retornariam à Redenção no começo da noite.

Dentre aqueles que assiduamente participavam destes mutirões estava Alcimar Vieira Reis, quem “ajudara” Wilason André no projeto do barracão do Centro Cultural de Waikiru 2, assim como em sua construção. Como vimos na seção anterior, Wilason André e Alcimar vieram a se conhecer no terreno da Redenção no começo dos anos 2000, desde então vindo a fazer parte da chamada “turma dos primos”. Certa vez, quando indaguei Wilason sobre o fato dele dispensar o tratamento de “primo” a Alcimar, explicou-me:

¹⁷¹ “Abrir a palha” era o ato de separar os feixes e dobrar suas folhas paralelamente ao talo, em movimentos executados com destreza de forma ritmada e veloz.

¹⁷² “Pega-pegá” na água.

O Alcimar? Ah, eu convidei ele pra me apoiar nessa luta aqui na Prainha! Que no caso como a gente já veio trabalhando junto faz tempo e como a gente sempre se entendeu nesses trabalho, né? Nós acabemo sempre se juntando. Ele com o conhecimento dele e eu com o meu. Acabou que descobrimos que nosso sangue ainda junta lá atrás, descobrimos que somos meio primos já! (Wilason André Pereira da Silva, em entrevista concedida em 2014, Manaus-AM)

Alcimar e os irmãos Icles, Helquias e Elson Ney, como vimos, também costumavam se tratar como “primos” reciprocamente. Justificavam esse tratamento por saberem que seu “sangue se juntava”, já que a avó materna de Alcimar era a avó materna do grupo de irmãos, apesar do avô materno destes ser o “pai de criação” da mãe de Alcimar e não seu “pai de sangue”. Certamente havia um componente implícito a este tratamento que se encontrava, como vimos, no fato dos irmãos e Alcimar sempre terem “andado juntos” ao longo de suas vidas, sendo o tratamento de “primos” também uma marcação dos laços de afeto existentes entre eles.

No caso de Alcimar e Wilason, entretanto, esse componente de “consideração” expresso no tratamento como “primos”, era mais explícito. Apesar de terem “descoberto” que seu sangue se juntava lá atrás, ambos desconheciam as conexões genealógicas por meio das quais sua similitude de sangue, ou sua partilha do mesmo tipo de sangue, se daria. Estava claro, aliás, que pouco importava a eles o saber.

Neste caso, para além de Alcimar e Wilason saberem que eram *parentes*, já que ambos tinham “sangue de índio”, marcavam sua similitude de pensamentos e de “jeito” que os levava a sempre terem se agrado de “andar juntos” e que os conduzia à “descoberta” que eram, e sempre o tinham sido, primos. Ou seja, fora a constatação de que seu relacionamento sempre correspondera aos atributos normativos definidores do parentesco, independentemente de seu conhecimento das conexões genealógicas entre si, que os motivava a se tratarem como “primos”.

Como demonstra o caso anterior, o tratamento de “primos” podia ser empregado para indicar a similitude “de pensamento” entre *parentes* que conviviam em proximidade, e encontravam nesta a satisfação que os movia a continuar a “andar junto”. Ao se chamarem de “primos”, *parentes* reforçavam e atualizavam os laços de afeto entre eles e que os levava, como diziam, a se considerarem “parentes próximos”.

Assim o fazia, dentre outros, Alcimar ao se lembrar de sua trajetória de vida inextricavelmente entremeada à de seus primos, por quem tinha “muita consideração”. Alcimar, aos filhos/as de seus “primos”, dispensava similarmente o tratamento de “sobrinhos/as”, e estes, por sua vez, se tratavam entre si também como “primos/as”. Estes desdobramentos geracionais de tais termos de tratamento provocaram em mim grande

confusão quando tentava compreender as conexões genealógicas entre os habitantes do circuito sateré-mawé. Ao fazê-lo saltavam-me aos olhos uma profusão de “titios” e “titias”, “sobrinhada(s)” e “primazada(s)” que me forçara, enfim, à tarefa de modelar esquemas genealógicos com a ajuda de meus interlocutores.

Ao realizar estas modelagens, os Sateré-Mawé me mostraram que, entre os chamados “primos”, se tendia a caracterizar aqueles “legítimos” ou “verdadeiros” (ou pela expressão “primos mesmo”) os que eram filhos/as dos irmãos/ãs do pai/mãe de ego (F/M-B/Z-S/D), ou mesmo os netos/as do irmão/ã de pai/mãe de ego (F/M-F/M-B/Z-S/D). Desta forma, agregando tais adjetivos, reconheciam em maior ou menor medida o compartilhamento de sangue entre eles.

Ademais qualificavam enquanto “primos” muitos outros de seus *parentes* em uma variedade de posições em relação a ego¹⁷³ ou, como vimos, vários deles cujas conexões genealógicas não podiam retrair. Neste caso, geralmente, utilizavam o tratamento de “primos” para aqueles “parentes próximos” com idades similares à de ego, reservando os termos recíprocos “tio/a” e “sobrinho/a” àqueles mais velhos ou mais novos respectivamente.

¹⁷³ Por exemplo, os filhos/as dos filhos/as dos irmãos/ãs do pai/mãe do pai/mãe de ego (F/M-F/M-B/Z-S/D-S/D).

Figura 18. Esquema Genealógico. Em verde estão as personagens referidas como “turma dos primos”. Em azul o conjunto das “primas” com as quais se casaram. Em vermelho estão assinalados Wilason André e Alcimar, pivôs do exemplo anteriormente desenvolvido.

Ficara claro, todavia, que as atribuições destes termos de tratamento não ficavam alheias ao entremear das trajetórias de vida entre seus *parentes*. Seu uso reforçava a harmonia com que as relações cotidianas entre os envolvidos transcorriam, dispensando uma precisão sobre a posição das conexões genealógicas entre eles, ou mesmo como forma de juízo sobre a similaridade nos modos e *jeitos* dos envolvidos apesar do desconhecimento de tais conexões. Cabe pontuar, entretanto, que muitos de seus *parentes* podiam ser apenas qualificados como “só parentes”, não sendo demarcada nenhuma especial proximidade (de sangue ou de consideração) para com eles, mas também não as negando.

De certa forma, a similaridade de “jeito” que o tratamento de “primos” marcava também implicava um juízo sobre sua proximidade genealógica. Tal proximidade se baseava em termos de compartilhamento do mesmo teor de sangue, já que os modos de ser-fazer de cada pessoa eram indícios – ou efeito – de sua qualidade. Assim, “jeitos” similares podiam ser índices de consubstancialidade, cujo código é o sangue, partilhada em seu fluxo através das gerações. Se por um lado as conexões de sangue podiam ser constatadas por meio da similitude de “jeitos”, a despeito de seus fluxos serem desconhecidos, por outro lado a quebra das expectativas de apropriada convivência entre aqueles cujas conexões de sangue eram conhecidas, podia fazer emergir especulações reciprocadas (ou “fofocas”) sobre as efetivas qualidades de sangue dos envolvidos.

Esta dinâmica/mecânica de “aparentamento” e “desaparentamento”, ou de “familiarização” e “desfamiliarização” (COMERFORD, 2003 e 2014a; MARQUES, 2015), se passava de forma similar àquelas envolvendo a “descoberta” ou contestação do “sangue indígena”. Como vimos, por exemplo, por vezes se corroborava a adequação de – a princípio – “não indígenas” que correspondiam ao “jeito indígena” de viver em suas comunidades, pela “descoberta” de que teriam “sangue de índio”. Não obstante, frente àqueles *parentes* que se comportavam pouco como tais, podia-se chegar à “descoberta” de que essas diferenças de “jeito” poderiam ser os efeitos da mistura de sangue não indígena (fazendo-os, então, “mestiços”) que eles carregariam. Em ambos os casos tais “descobertas” não necessariamente levavam à desestabilização da condição de *parente* entre os envolvidos, todavia, implicavam a inserção de um grau de distância ou proximidade em sua relação tanto afetiva quanto espacial como genealógica. Esta discussão será retomada no capítulo seguinte, que se detém sobre o problema da diferença e da possibilidade de relação tal como experimentados e elaborados por meus interlocutores.

3. “A gente só conhece alguém de verdade quando vive junto”: Notas sobre *sangue, força e jeito*

A gente tem que respeitar mesmo cada parente. A gente tem que reconhecer que nós fomos ajudados, a gente tem que botar em mente que não faz parte da nossa luta brigar entre parente. Isso é meu pensamento né? Eu não vou brigar com parente à toa, tudo resolve na conversa. A não ser que o parente queira bater na cara da gente, que aí já é outra coisa né? (Wilason André Pereira da Silva, entrevista concedida em agosto de 2014, Manaus-AM)

Como vimos, os Sateré-Mawé em Manaus prezavam muito por “viver junto” com seus *parentes*. Este desejo os conduziu a construir na cidade suas aldeias/comunidades onde podiam fazê-lo. Nelas, diziam, podia-se levar a vida do “jeito indígena”, entre aqueles com quem compartilhavam os mesmos ideais de convivialidade. Em suas aldeias esperavam que reinassem as relações entre *parentes* pautadas pela reciprocidade, pela generosidade e pela ajuda mútua por meio dos quais atavam os laços afetivos entre eles e indicavam a “consideração” que tinham entre si. Este particular modo de ser, portanto, era também o que os fazia *parentes* e, além disso, era parte do que caracterizava sua condição “indígena”.

Todavia, a tendência à briga e à separação era um dos dilemas fundamentais de sua convivência, que se fizera presente em suas trajetórias ao longo das décadas desde que o *pessoal da* Tereza viera a *parar* por Manaus. Na lida com os desentendimentos, a conversa que conduzia ao consenso era reconhecida como a forma apropriada de controle das possíveis destemperanças entre convivas. Não obstante, como refletira Wilason André no trecho supracitado, “brigar” por vezes era a única saída para lidar com aqueles de seus *parentes* que não correspondiam às expectativas.

Nestas situações, o recurso à violência e ao trato agressivo, de certa forma, assumia um caráter ambivalente. Ao mesmo tempo em que a *ajuda* e o *apoio* eram elementos fundamentais no entendimento do “jeito indígena”, atrelado a modos de ser/fazer guiados por uma moralidade a eles particular, a “briga” também se fazia legítima para a “defesa” de seus *parentes*, ou de alguns deles em relação a outros. A justeza dessas “brigas” também se atrelava à percepção da “luta” que consideravam empreender ao longo de suas vidas e, como tal, também era parte do que os caracterizava como “indígenas”, em particular, como “índios guerreiros”.

Os Sateré-Mawé em Manaus, ao refletir sobre os inúmeros episódios de “brigas” em que se envolveram, entre *parentes* ou com *não parentes*, costumavam dizer que eram “valentes” e por isso eram um “povo guerreiro”. Por vezes, quando os indagava sobre o tema, repetiam o seguinte ditado: “Vou lhe falar o que é Sateré-Mawé. Sateré é uma lagartinha de

fogo, pequena assim. Ela vai andando no caminho dela, sem mexer com ninguém. Mas quando pisa nela ela ferra! Agora, experimenta pisar na gente!”.

No entanto, as “brigas” entre *parentes* levavam a distanciamentos nas diversas dimensões envolvidas na percepção destas relações enquanto tais, como a similitude de “jeito” e de “sangue”, no limite, provocando a desestabilização da própria condição de *parentes*. A ocorrência destes desentendimentos, portanto, adentrava o leque de reflexões de meus interlocutores sobre o estatuto das “reais” conexões entre eles, podendo desencadear questionamentos entre os envolvidos sobre a própria condição de *parentes* de uns e outros, ou mesmo enquanto “indígenas”.

Este quadro, por sua vez, gerava uma dinâmica instável de pertencimentos no qual a percepção do grau de similitude entre *parentes* (ou não *parentes*) era relativa ao que as evidências da convivência entre eles havia demonstrado. Como diziam: “a gente só conhece alguém de verdade quando vive junto”. De certa forma, tudo se passava como se este “conhecimento” sobre quem – e o quê – eram “de verdade” adviesse daquilo que se apreendia pela convivência em proximidade, que permitiria saber com justeza os “jeitos” de cada qual. Para tanto, os atos dos *parentes* eram submetidos a um escrutínio constante: cada ação poderia desencadear certezas ou incertezas, gerando reflexões recíprocas sobre quais deles o seriam “de verdade”.

No entanto, não só da experiência vivida da convivência se faziam tais reflexões. Após a emergência de tensões oriundas da não procedência da expectativa do comportamento adequado entre *parentes*, as “raízes” ou “origens” daqueles envolvidos podiam emergir enquanto tema de especulação sobre seus “jeitos”, associando-os aos de seus antepassados naquilo que se sabia sobre seus modos de ser particulares e das qualidades de “sangue” que carregariam.

Recorrendo às histórias conhecidas sobre suas *raízes*, podiam rastrear as “misturas” de *sangue* que compunham cada pessoa, conduzindo especulações sobre seus possíveis efeitos nos “jeitos” daqueles com quem se convivia no presente. Por outro lado, estas “misturas” não eram percebidas apenas no plano da substância do “sangue”, as histórias sobre as “raízes” de cada qual também tratavam das trajetórias de seus antepassados. Destacando aqueles com quem ao longo de suas vidas teriam vindo a conviver em proximidade, especulavam sobre as possibilidades de que tivessem “pegado o jeito” de uns ou de outros com quem vieram a

“andar junto”.¹⁷⁴

“Jeito” e “sangue”, portanto, eram categorias que continham potencial de inclusão e exclusão, de assimilação e diferenciação, que engendravam uma complexa dinâmica de atualização das identidades e alteridades de/entre sujeitos coletivos, tais como *parentes* e *não parentes*, índios e brancos e/ou entre diferentes *pessoais*. Estas dinâmicas, características aos modos de coletivização de meus interlocutores, mantinham as fronteiras entre “nós” e “eles” em constante movimento em sincronia aos cambiantes estados das relações de seu universo social.

Assumo para esta análise, como ponto de partida teórico, Strathern (2014, p. 256) em sua sugestão de que, mais importante do que especificar a importância social do parentesco, dever-se atentar às modelagens de pluralidade contidas em suas formulações. O idioma do parentesco é aqui, portanto, tomado como um modelo de explicitação de conexões em sua capacidade de organização do “semelhante” e do “dessemelhante”, ou seja, atento-me às estruturas das vinculações entre as pessoas e as restrições a essas vinculações, nele contida e por meio dele expressas.

De igual maneira, me inspiro em Comerford (2003 e 2014a) e Marques (2002 e 2015) em sua abordagem do que chamam de processos de familiarização e desfamiliarização no bojo de um “mapeamento” contínuo¹⁷⁵ das posições relativas (e da atribuição de graus e distâncias), que localizam os sujeitos que compõem o mundo vivido de seus interlocutores. Destaco a seguir um trecho de Comerford (2014a), sobre os sitiantes e meeiros da Zona da Mata mineira, mas que poderia caracterizar também as práticas dos meus interlocutores Sateré-Mawé.

[...] [A] produção de conversas que quase sempre embutem falar dos outros e falar de si (abrangendo um “nós”) é fundamental para situar uns em relação aos outros, suas proximidades e distâncias, identidades e alteridades relativas, e constitui-los como coletividade (relativamente) ordenada (e sempre relativamente desordenada, ou em reordenamento). É como se fosse um processo de mapeamento, em que não é exatamente um mapa que se produz, pois cada um estabelece seu posicionamento a

¹⁷⁴ Um exemplo desta dinâmica pode ser encontrado na fala de Alcimar Vieira Reis, anteriormente mencionada na Parte I (Capítulo 2, Item 2.4.). Nela Alcimar expressa que, mesmo sabendo que seu pai era do povo Arara, ele e seus irmãos e irmãs seriam “mais sateré-mawé”: “A gente já se identifica como Sateré porque nós nascemos na aldeia Sateré-Mawé e a mamãe é Sateré [da aldeia de Ponta Alegre] também!”.

¹⁷⁵ Ou “mapas mnemônicos de socialidade”, nos termos de Marques (2015): “O entendimento do que está sendo dito e vivido não depende apenas do que é ouvido e visto. Os significados das experiências, sempre em disputa e fluídos, discordantes e mutáveis, somente são apreensíveis integrados ao que venho chamando de ‘mapas mnemônicos de socialidade’, que aludem tanto ao conteúdo quanto a um modo de conhecimento em que os sentidos se produzem concomitantemente às localizações relativas e cambiantes dos sujeitos. Esses mapas não se confundem exatamente com um repertório de informações, que presumiria um somatório de dados absorvidos pelos sujeitos. Atribuir sentidos é se localizar socialmente pela atribuição de distâncias e pesos relativos”.

partir de perspectivas distintas entre si, e essa perspectiva se desloca a cada nova conversa (cada nova conversa desloca um pouco – ou nem tão pouco – o conjunto das coordenadas interpretativas de todas as outras conversas). E também se desloca a cada nova ação (inclusive as próprias ações) percebida e interpretada (ou seja, preparada para se transformar, na sequência, em uma conversa). Num universo com essas características, as pessoas não só estão atentas ao que fazem os outros, mas também às suas próprias ações, que certamente serão contadas por outros, senão pelos próprios agentes, nas próximas conversas. Tudo isso dentro de um quadro interpretativo relativamente compartilhado que pressupõe o conhecimento prévio dos estados das relações [...]. (COMERFORD, 2014a, p. 9-10)

Para os Sateré-Mawé, conhecer as histórias das pessoas e de suas *raízes* oferecia chaves para a interpretação dos eventos cotidianos. A irrupção de desentendimentos e “brigas”, os relatos de mesquinharia e os sentimentos de inveja e ciúme de um ou outro; ou então o alcance da almejada “tranquilidade” na vida junto a seus *parentes*, e os relatos de atos de generosa ajuda e “consideração” entre eles, eram entretecidos nas conversas cotidianas que conjecturavam sobre as relações que conectavam e desconectavam pessoas a pessoas, do passado e do presente.

Nos caminhos narrativos, trilhados nestas conversas, e atentamente ouvidos pelos mais jovens e por mim, compartilhavam experiências por meio das quais podiam encontrar – algum – sentido para os dilemas de sua convivência. De forma geral, estas histórias trocadas dirigiam a atenção aos traços marcantes na ação de determinado sujeito coletivo e colocavam em questão a relação entre diferentes modos de ser/fazer (os “jeitos”, também chamados de “ritmos”) que envolviam diversos “tipos de gente” em uma complexa dinâmica de similitudes e diferenças.

Em suas especulações sobre o modo como transcorriam as relações entre seus *parentes* tratavam de processos de transformação ocasionados pelas “misturas” de “sangue” e de “jeitos” entre indígenas de diferentes *nações* (“clã” ou <*ywania*> que são parte do *povo* Sateré-Mawé) e entre indígenas e brancos do passado e suas consequências no presente. Como me explicaram: “tudo tem uma história”, e era por meio delas que compartilhavam o conhecimento sobre as trajetórias – encontros e desencontros – e os detalhes sobre a convivência entre os diversos coletivos de parentes evocados como forma de identificar os efeitos das misturas de jeitos e de sangues que elas implicavam. Neste ponto, particularmente, acredito que Ingold (2011) concordaria com os Sateré-Mawé quando diz:

As coisas do mundo são suas histórias, identificadas não pelos seus atributos fixos, mas por seus caminhos de movimento em um desdobrante campo de relações. Cada uma delas é o foco de atividades continuadas. Então, no mundo historiado, [...] coisas não existem, elas ocorrem. Onde coisas se encontram, ocorrências são entremeadas, ao passo que cada uma delas torna-se atada nas histórias das outras. Cada uma dessas amarrações é um lugar ou um tópico. É nessa amarração que conhecimento é gerado. Conhecer algo ou alguém é conhecer sua história, e ser

capaz de juntar tal história à sua própria. Todavia, certamente, pessoas crescem em conhecimento não apenas por meio de encontros diretos com outros, mas também ao escutar às suas histórias sendo contadas. (INGOLD, 2011, p. 160-161, tradução nossa)

A seguir, abordo algumas das histórias que os Sateré-Mawé me contaram por meio das quais conjecturavam a respeito de sua presença na cidade de Manaus e os eventos que se passaram ao longo de sua trajetória naquela cidade. Concentro-me, inicialmente, naquelas que tratavam sobre a *Terezada*, mesclando livremente diferentes reflexões que me foram apresentadas a respeito de sua convivência com os brancos na cidade e os possíveis efeitos que a vida que levavam em sua proximidade poderia ter acarretado em seus “jeitos”. Não se trata, todavia, de uma explanação sistemática de encadeamentos de causa e efeito, mas sim de uma conjugação livre que procura apresentar uma variedade de especulações que ouvi de diferentes pessoas em diferentes lugares, mas que tinham em comum o tema das reciprocadas transformações a que estavam sujeitos, indígenas e brancos, ao conviverem em proximidade.

3.1. “Todos os filhos que saíram de mim são índios!”: a “luta” e o “sangue”

Como vimos no Capítulo 2 desta Parte I, as “brigas” em que se envolveram a *Terezada* em Manaus ficaram famosas, a ponto de renderem manchetes nos jornais de circulação regional à época. Certamente, estes enfrentamentos entre *parentes* deixaram marcas duradouras no *peessoal da Tereza*. Apesar de a “raiva” ter se arrefecido, as lembranças do ocorrido ainda permaneciam. Sua reputação de “valentes” também chegara até seus parentes nas aldeias da T.I. Andirá-Marau e entre aqueles espalhados pelas cidades de Manaus e outras do Baixo-Amazonas.

Em muitas das conversas que participei em que o assunto chegava à *Terezada* de Manaus, comentava-se sobre a reputação de “briguentos” a eles atribuída, pontuando que sua “valentia” se voltara muitas vezes a seus próprios *parentes*, tendo como pivôs das “brigas” que se envolveram partes de seu próprio *peessoal*. Por saberem que estas “brigas” opuseram irmão/ãs, primos/as e sobrinhos/as da *Terezada*, alguns comentavam: “esse pessoal gosta de brigar entre eles mesmo”.¹⁷⁶

¹⁷⁶ Cf. Comerford (2014a): “Um outro pressuposto desse universo social é a possibilidade de conflitos grandes ou pequenos, abertamente violentos ou eufemizados, mas recorrentes, em torno dos mais diversos motivos. Considerando que cada conflito implica no acionamento de solidariedades para enfrentar a contenda (sobretudo solidariedades familiares e, conseqüentemente, no acionamento da crença na família como fundamento dessas solidariedades), cada conflito implica sempre um conjunto de expectativas de solidariedade que, é claro, nem sempre serão consideradas correspondidas. Por isso mesmo, cada conflito redefine um pouco o conjunto daqueles que demonstram, de um dado ponto de vista, fazer parte da família, e também daqueles que, apesar dos

Especulando sobre os porquês de tantas “brigas”, entre a *Terezada* ou outros *pessoais*, alguns se perguntavam (ou plenamente afirmavam) se o fato deles viverem a tanto tempo na cidade, em proximidade aos brancos, não poderia ter algo haver com isso. Para quem levantava essa hipótese, a recorrência com que essas “brigas” se deram poderia estar ligada ao fato da *Terezada* “andar junto” dos brancos, vindo então a “pegar” traços de seu “jeito” particular.

Aos brancos e ao seu “jeito”, costumava-se atribuir um modo de ser particularmente diferente ao “jeito indígena” – em contraste – por individualista, mesquinho e que prezaria mais pelo “ter” do que pelo “dar”/“compartilhar”. Como me disseram alguns, “no jeito do branco não tem nada dado pra ninguém”.

Para alguns, portanto, esse “jeito” voltado ao acumular em detrimento ao compartilhar, era o que marcava as diferenças nos modos de ser entre brancos e índios. O que, afinal, não era pouca coisa, dado o investimento (e de o fazerem orgulho) que os Sateré-Mawé direcionavam à manutenção de um estilo de vida social que idealizava a convivialidade comprometida com virtudes tal como a partilha, generosidade e o cuidado assumidos enquanto aspectos definidores da própria consciência do parentesco.¹⁷⁷

laços genealógicos, não podem ser plenamente considerados com tal, uma vez que não demonstraram a solidariedade esperada no momento em que isso foi mais necessário (é claro que sempre há controvérsias quanto a esses momentos). Se os conflitos aparecem como marcos especialmente importantes nessas redelimitações, perpassam o cotidiano como um todo, de modo que se as relações genealógicas são um pressuposto e criam certas expectativas morais quanto ao comportamento solidário no cotidiano, comportamentos considerados não-solidários restringem o campo dos “verdadeiros” (de um dado ponto de vista) parentes e familiares, bem como comportamentos solidários “não obrigatórios” e “inesperados” ampliam esse campo para gente que é considerada (por alguns, mas não por outros) “como se fosse da família” (2014, p. 13). Um exemplo deste aspecto se encontra na fala supracitada (Capítulo 2, Item 2.5.) de Willason André, em que relata o “desentendimento” entre sua “família” (*pessoal do Marcos/Marau*) e a “família” de sua esposa Valda (*pessoal da Tereza*). Frente ao conflito afirmara que o casal se sentira “entre a cruz e a espada” com suas respectivas “famílias” (no sentido de “parentes próximos”) exigindo-lhes sua solidariedade e lealdade para com eles, chegando a requisitarem que desfizessem sua união.

¹⁷⁷ Faço uso aqui da expressão “consciência do parentesco”, originalmente utilizada por Gow (1997), inspirado na etnografia de Pissolato (2007) sobre o caso Mbya (Guarani), cuja análise permite diversas comparações com aspectos do caso Sateré-Mawé. Nas palavras da autora: “A *consciência do parentesco*, se assim podemos dizer, compreenderia simultaneamente um foco local, da convivência orientada pelos ideais de partilha, proteção e troca pacífica, e a perspectiva multilocal, pela qual o contexto atual é sempre interpretado como uma possibilidade, entre outras, de vivência do parentesco. [A] percepção da existência de *parentes espalhados* torna-se possível pela memória e atualização do conhecimento sobre as relações vigentes em diversas localidades. É preciso reconhecer parentes em vários lugares para poder procurá-los e efetivamente atualizar relações. Ampliando as próprias capacidades de relacionamento e produção de novos parentes. Se o parentesco pode ser, assim, tratado como capacidade pessoal a se realizar, sua expressão prática dependerá das condições concretas de atualização das disposições de cada um a cada momento, sempre em relação àquelas de outros envolvidos num mesmo contexto. Tais disposições, por sua vez, serão construídas a partir da percepção de lugares ou contextos possíveis à experiência. A movimentação de pessoas e a multilocalidade parecem definir, enfim, o parentesco mbya fundamentalmente como *parentesco em aberto*. A dimensão da experiência ocupa um lugar particularmente importante, que se pode perceber pela junção, no tratamento dos deslocamentos, do tema da alegria pessoal e do convívio com parentes. A busca legítima de satisfação pessoal atualiza-se em paralelo a

Em uma conversa que tive com parte da “turma dos primos” em 2014, quando indagados sobre os conflitos em que se envolveram em Manaus, explicaram-me que “antigamente” os indígenas não conheciam a “mentira”: “os antigos, tudo o que eles falavam eles faziam!”. A manipulação da fala e o poder de dissimulação nela contida, disseram-me, havia sido aprendida por eles com os brancos quando estes vieram a viver junto com os índios ainda no tempo em que viviam apenas nas cabeceiras dos rios Andirá e Marau. Em sua opinião, foram os brancos que ensinaram aos índios a chamada “politicagem” (a “vender piriquito como papagaio”) e o uso da “mentira” para enganar seus *parentes* de forma a satisfazer desejos mesquinhos: “o índio aprendeu a governar como branco!”.

Como vimos, jazia no centro das percepções sobre as “brigas” entre a *Terezada* as acusações recíprocas de avareza e inveja que, por fim, teriam levado aos desagrvos recorrentes entre os *parentes*. Apesar da posse do dinheiro não necessariamente estar atrelada à mesquinha, e as relações de “ajuda” passarem também pelo fluxo monetário entre *parentes*, seu acúmulo em uns em detrimento de outros também era visto como indício do ato de “escassear” para com eles. Após o *peçoal da Tereza* passar a se engajar coletivamente nas atividades voltadas ao mercado do turismo, de venda de artesanato e apresentações de rituais o controle da distribuição do dinheiro advindo do trabalho coletivo fora sempre uma pauta de desagrvos: “Durante não entrasse o dinheiro estava tudo lindo, aí quando começou a entrar dinheiro na associação com os pedidos, né? Aí que começou a briga. [...] As brigas é sempre por poder, pode fazer aí suas pesquisas tudinho que você vai sempre ver, é por conta de poder!”.¹⁷⁸

Em suma, no que dizia respeito à *Terezada* e aos conflitos entre eles ocorridos durante as décadas em que viveram na cidade de Manaus, dentre o leque de reflexões sobre suas causas estava a influência dos “jeitos” mesquinhos dos brancos com que havia tanto tempo conviviam na cidade. Assim como um não indígena, como mencionado anteriormente, em convivência com os Sateré-Mawé poderia vir a “se agradar” de suas “leis” e “pegar” o “jeito indígena”, um Sateré-Mawé demasiadamente influenciado pelo “jeito” dos brancos poderia incorrer a uma transformação em sentido contrário.

investimentos e soluções que igualmente procuram em termos de convivência. As múltiplas oportunidades, que correspondem a lugares aonde se pode ir, contextos alternativos possíveis de se experimentar, têm aqui um papel absolutamente fundamental, e, na prática, podem-se estender a tal ponto que é possível fazer parentes aonde quer que se possa chegar. Ainda que a reduzida memória genealógica defina, num primeiro momento, um campo algo impreciso de relações para um indivíduo, pode-se dizer que há um universo ilimitado de parentesco em potencial a se explorar pelas aldeias mbya na *Terra*” (2007, p. 212-213).

¹⁷⁸ Regina Sônia da Silva Vilácio, em entrevista concedida em 2014, Manaus-AM.

Outros, todavia, sugeriam que estas transformações estariam relacionadas ao fato de várias das filhas e netas de Tereza terem gerado filhos/as com brancos, levando o “sangue de índio” daqueles seus *parentes* a se “escassear” a cada nova geração. Para alguns dos *parentes* da *Terezada*, a quem se dizia terem uma “visão mais tradicional”, os filhos/as de mulheres indígenas com homens brancos eram chamados de “mestiços”. Para eles, os “mestiços” diferenciavam-se em alguma medida daqueles filhos/as de homens indígenas com mulheres brancas ou de casais de indígenas, chamados de “Sateré-Mawé legítimos/verdadeiros” ou, em sateré-mawé, <*sateré sese*>. Para aqueles ditos “mais tradicionais” se fazia sentir nos modos de ser de seus *parentes* “mestiços” as diferenças entre os “jeitos” de indígenas e brancos, dada a “força do sangue” de seus pais brancos que neles jazia. Como explicara-me um interlocutor, que pela sensibilidade do tema opto por ocultar:

Eu sempre explico que quando chega a parte do cruzamento, que chamam, de sangue indígena com não indígena, eles [os mestiços] sofrem um impacto pelo costume, pelo regime do não índio, porque ele tem um sistema diferente do índio! Então os filhos vão nascendo muito diferente em termos de organização, termos de obediência. Porque, por exemplo, os brancos têm o jeito deles na cidade e na área o jeito próprio do indígena é diferente. Então aí quando entra essa parte do não indígena já é diferente, ele já tem o sangue dos bisavôs dele, quer dizer, uma outra mentalidade dos bisavôs deles. Por um lado é bom [a presença dos brancos], mas por outro não é bacana, cria um conflito. Esse é o lado que é negativo. Eu vejo que eles [os brancos] querem ter só pra eles. Já o próprio indígena, ele tem convívio de fazer as coisas junto, de não ter esse negócio de brigar pelas coisas não.

De forma geral, meus interlocutores concordavam que os efeitos da “força do sangue” não indígena podiam ser devidamente controlados, caso mantivessem a convivência com seus parentes indígenas sob o que chamavam de a “lei do índio”, se referindo aos modos apropriados de manutenção das relações baseadas no “jeito indígena” de fazê-lo. Dessa forma, muitos diziam não verem “problema” que brancos e índios se “amigassem”, contanto que viessem a *parar* em proximidade aos parentes indígenas de seu cônjuge e guiassem essa convivência com base na “lei do índio”, principalmente no que dizia respeito à educação de seus filhos/as “mestiços”. Não obstante, em sua maioria os Sateré-Mawé diziam ter alguma preferência para que seus *parentes* se “amigassem” com outros indígenas, o que traria mais chances de que seus cônjuges e filhos/as se agradessem por viver do “jeito indígena”.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Como sugerido na fala anterior, os aspectos ruins que a convivência com o branco pode ocasionar não são absolutos. A alteridade que os brancos apresentam, com seus *jeitos* particulares, pode trazer coisas boas ou coisas ruins. O elemento principal destacado pelo interlocutor é o modo como essa relação entre brancos e indígenas será conduzida, a questão recai sobre como controlar tal relação de modo a não perder de vista quem deve “pegar o jeito” de quem.

Em uma das tardes que passei na sede da AMISM em Manaus, no ano de 2014, conversava com Regina Sônia e seu filho Russian enquanto trabalhávamos na organização do arquivo da Associação. Enquanto olhávamos as fotos que sua mãe Zenilda havia tirado em inúmeras reuniões e viagens que realizara quando estava à frente da AMISM, indaguei a Regina Sônia sobre o que achava da opinião de seus parentes “mais tradicionais” sobre o tema dos “mestiços”.¹⁸⁰ Levantando seus olhos dos albúns de fotos que percorríamos, dissera-me: “isso daí era uma das lutas da minha mãe e das minhas tias na Associação!”.¹⁸¹

Regina Sônia passara a me explicar que dentre seus *parentes* mais “antigos” e “tradicionais” das aldeias da T.I. Andirá-Marau, muitos diziam que o sangue das mulheres não teria participação na constituição de seus filhos/as, sendo o papel reservado às mulheres na gestação apenas o de um “vaso”. Portanto, ademais, consideravam que o sangue das mulheres não teria a mesma “força” que o dos homens, tanto no que dizia respeito à sua participação na gestação, como em seus efeitos sob os “jeitos” de seus filhos/as. Isto levava alguns deles, inclusive alguns considerados como “grandes lideranças”, a não reconhecerem os “mestiços” como indígenas sateré-mawé.¹⁸²

Regina contara-me que ela, sua avó, mãe, tias e primas, sempre haviam trabalhado pela “valorização das mulheres indígenas”, compreendendo como parte desta “luta” o reconhecimento da “força” de seu sangue e, por conseguinte, do fato de que “todos os filhos que saíram do mim são índios”.¹⁸³ A percepção desta “luta”, empreendida pelas “guerreiras” da *Terezada*, em sua visão, assumira múltiplas dimensões por meio das ações que

¹⁸⁰ Ocorreria-me direcionar esse questionamento indelicado particularmente a Regina por saber que ela própria era filha de um não indígena, assim como três de seus quatro filhos/as, sendo este um assunto sobre o qual conversávamos com regularidade.

¹⁸¹ Regina Sônia da Silva Vilácio, em entrevista concedida em julho de 2014, Manaus-AM.

¹⁸² Figueroa (1997, p. 273) afirma que quando a movimentação política em torno da homologação da demarcação da Terra Indígena Andirá-Marau ganhava corpo, no final da década de 1970 e começo de 1980, dirigentes militares da FUNAI procuraram dirimir o andamento do processo impondo “critérios de indianidade” que deixariam de fora o reconhecimento de partes do território habitadas pelos chamados “mestiços”, implicando na redução da extensão do território indígena a ser demarcado. Nesse contexto, demonstra a autora, o reconhecimento do pertencimento “étnico” dos chamados “mestiços” fora reconhecido pelo órgão indigenista, indicando que a “questão” sobre o pertencimento étnico dos “mestiços” à época já era uma pauta de discussão entre os Sateré-Mawé.

¹⁸³ Figueroa (1997, p. 223-224), pesquisadora que realizou trabalho de campo entre os Sateré-Mawé na década de 1990, afirma que já à época “uma das maiores preocupações das mulheres sateré-mawé era incluir dentro os objetivos da organização [AMISM] o direito ao pertencimento étnico de seus filhos nascidos de pais não sateré-mawé, ou seja, um desvio da ideologia de filiação patrilinear para uma filiação matrilinear ou, ao menos, bilateral”. Figueroa (1997, p. 273) encontrara entre os Sateré-Mawé discordâncias de entendimento sobre os modos de operação de conexões de descendência e filiação: enquanto os indígenas de “dentro” (do “centro da mata”) mais claramente compartilhavam da ideia de que a transmissão aos filhos do pertencimento à nação/clã/ywania (e ao povo Sateré-Mawé) se daria exclusivamente pela linhagem paterna, aqueles que costumavam habitar naquilo que a autora chamou de “franjas” de seu território, por sua vez, demonstravam tendência à ideia de que tais pertencimentos estão atrelados à matrilinearidade ou, com menor peso, à bilateralidade. Voltaremos a esse tema na seção seguinte.

empreenderam em nome da AMISM.¹⁸⁴ Dentre elas, destacara a busca por mitigar as condições de vulnerabilidade em que muitas mulheres indígenas se encontravam na cidade, em especial aquelas que deixaram as aldeias para trabalhar em “casas de família” sob a promessa de acolhimento e estudo na cidade por seus patrões, e daquelas que envolvidas em relações conjugais violentas com seus parceiros. Para com suas “parentas”, preocupavam-se principalmente em contribuir para sua conscientização sobre seus “direitos”, além de fornecerem “ajuda” na forma de acolhimento e aconselhamento, além da possibilidade de autonomia financeira por meio de sua participação no quadro de associadas (da capital e do interior) na produção e venda de artesanato.

Para além destas ações, sua “luta” também compreendia o reconhecimento entre seus *parentes* da capacidade de mulheres ocuparem legitimamente posições de “liderança”, de terem sua participação reconhecida nos fóruns de decisão e “terem suas vozes ouvidas” nos contextos de coordenação de ações coletivas. Esta “luta” (que entendiam compartilhar com todas as mulheres indígenas), protagonizada por Tereza, suas filhas e netas, destacava as mulheres da *Terezada* pelo protagonismo que assumiram como “guerreiras”, frente aos desafios que enfrentavam em suas vidas na cidade e nas aldeias. Certamente, enfatizara a mim Regina Sônia, esta “luta” incluiu também a “briga” com homens indígenas na cidade e no interior para que aceitassem e reconhecessem seu protagonismo.

Inúmeras etnografias sobre a presença dos Sateré-Mawé na cidade de Manaus se atentam ao que chamam “transformações” dos papéis de gênero “tradicionais” implicadas no alcance de posições de “liderança” por mulheres sateré-mawé.¹⁸⁵ As mulheres indígenas na cidade de Manaus, em particular da *Terezada*, estariam subvertendo expectativas que “tradicionalmente” recairiam sobre os homens ao assumirem “responsabilidades políticas”, destacarem-se no “uso da fala pública” e passarem a “controlar negociações comerciais” à frente de seu *peçoal*.

Como vimos no capítulo anterior, as histórias da “luta” do *peçoal da* Tereza pela “conquista” de seus locais de moradia na cidade dotavam de acentuado protagonismo as “guerreiras” Tereza e suas filhas. Tais personagens eram vistas como importantes “lideranças” que estavam à frente de suas aldeias e Associações, percebidas como as personagens focais em narrativas que constituíam uma memória coletivamente cultivada que projetava um ponto de unidade entre seus descendentes, dotando seu *peçoal* de um senso de

¹⁸⁴ Algumas delas citadas no Capítulo 2 desta Parte I.

¹⁸⁵ Como Figueroa (1997), Matos (2003), Bernal (2009), Araújo (2010), Nascimento (2010), Santos (2010), Souza (2011) Freitas (2014) e Sertã (2016).

similitude que perdurava no tempo, para além das “misturas” de “jeito” e de “sangue” pelas quais passaram.

As reputações conquistadas por essas mulheres notáveis eram estendidas aos membros de seus *peçoais* com quem possuíam conexões de “sangue”, por meio das quais se atribuíam similitudes com seus “jeitos”. Por meio destas personagens seus filhos/as, netos/as e bisnetos/as podiam retrair as conexões de “sangue” e de “jeitos” cujas qualidades se atualizavam em si mesmos, atribuindo a alcunha de “guerreiros valentes” ao conjunto do *peçoal da Tereza* – assim como da Zeila, da Zenilda, da Zelinda, da Zorma, da Zebina e da Zilma.

Destacando a “força do sangue” destas mulheres, chamadas de “chefes” e “matriarcas”, enfatizavam a similitude do sangue partilhado pela *Terezada*, em detrimento das “misturas” à qual vieram a incorrer ao longo das gerações em seus filhos/as e netos/as de pais não indígenas. Não obstante, como vimos, estas “misturas” podiam ser acionadas para elucidar “cortes” nas conexões entre eles, traçando fronteiras e distinções apropriadas acionadas por categorias como “sangue” – ou qual deles teria “mais força” dada a concretização de sua “mistura” em cada pessoa – que produziam distinções em paralelo à percepção de sua unidade enquanto *peçoal*.¹⁸⁶

Esta similitude entre o *peçoal da Tereza*, que se postulava na complexa equação da relação entre “sangue”, “força” e “jeito”, não se limitavam às reflexões que empreendiam a respeito das diferenças entre brancos e indígenas. Pairavam como elementos destas reflexões, ademais, as histórias sobre as “raízes” ou “origens” de seu *peçoal*.

3.2. “É a história da nossa raiz”: de “guerreiros” e “lideranças”

Para além das consequências que o “andar junto” com os Brancos poderia ter trazido à *Terezada*, as histórias de seus antepassados, ou seja, de suas chamadas “raízes”, também faziam parte do repertório mobilizado nas especulações sobre seus modos de ser. No que concernia às “origens” da *Terezada*, eles próprios e outros de seus *parentes* se referiam às histórias sobre seus antepassados, tematizando os eventos que levaram à “mistura” entre dois “clãs” aos quais se dizia ter “jeitos” marcadamente distintos, o que os fizera no passado serem considerados “clãs inimigos”: a “nação” <Meiru>¹⁸⁷ e a “nação” <Sateré>¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Ver Marques (2015, p. 105-110).

¹⁸⁷ Traduzido para o português como Mosca.

Os Sateré-Mawé contaram-me que nas “origens” de seu *povo* se encontrava um longo processo de “entremear” entre diferentes “nações”, cujo início se dera muito anteriormente a esta denominação étnica ser atribuída ao seu *povo* na década de 1960. Disseram-me que estas “nações” que habitavam um largo território, ao longo dos séculos, foram se “entremeando”, envolvidas em guerras que levaram a “massacres”, fugas e extermínios.¹⁸⁹ Com o passar do tempo, algumas delas foram se “aproximando”, por meio de “casamentos”, até se tornarem “nações amigas” aliadas na guerra e no convívio sob um só “idioma” e um mesmo “sistema”.¹⁹⁰ Atualmente, estas antigas “nações” haviam passado a ser denominadas “clãs” como parte do povo Sateré-Mawé.¹⁹¹

Agora têm várias nação né? Tem Açaí, tem Formiga, tem Gavião, tem Cotia, tem guaraná, tem tudo! Várias nação diferente. É tudo assim entremeado, nós falava só uma idioma, uma língua de sateré. Aí porque como a área [da T.I. Andirá-Marau] é grande registrou tudo como Sateré-Mawé. Tem Munduruku, tem mosca, tem cobra,

¹⁸⁸ <Ut> é outra denominação que se dá em sateré-mawé para o “clã” (ou “nação” ou, em sateré-mawé, <ywani>) <sateré>, traduzido para o português como “lagarta de fogo”. Por vezes o termo <ut> é utilizado em detrimento de <sateré> por este último conter alguma ambiguidade em seu uso, podendo ser utilizado – principalmente entre os mais jovens – como equivalente aos Sateré-Mawé de forma geral. Em etnografias, como as de Pereira (1954 [2003]), Leacock (1958), Lorenz (1992) e Figueroa (1997), o termo recorrentemente utilizado para a denominação geral do povo é “Maué” (grafado também como “Mawé”). Durante o período de realização da pesquisa aqui apresentada o termo <maué> era geralmente utilizado para se referir aos “antigos”, enfatizando também um modo específico de ser que caracterizavam seus antepassados em contraste aos atuais Sateré-Mawé. Trato mais detidamente sobre isso na Parte II.

¹⁸⁹ Todavia, os enfrentamentos guerreiros entre “nações” antes “inimigas” não teriam levado todas ao completo desaparecimento por extermínio ou fuga. Ao longo das batalhas passadas entre nações os vencedores matavam os homens e levavam como cativas mulheres e, por vezes compadecidos de alguma pequena criança, também traziam consigo meninos para serem “criados” em suas aldeias. Estes jovens, após crescidos, então se casaram com mulheres da aldeia, o que teria levado à perpetuação da existência de “nações inimigas” no seio da sociedade Sateré-Mawé. Este é o caso, contaram-me, que explica a presença de famílias descendentes dos Munduruku dentre os Sateré-Mawé que até os dias de hoje ainda vivem “entremeados” aos descendentes de outras “nações”, hoje chamados “clãs” parte do *povo* Sateré-Mawé.

¹⁹⁰ Figueroa (1997), traz o seguinte depoimento de seu interlocutor por nome Júlio: “Estes grupos de indígenas, os <ywaniaria> [<ywani> traduzido como “clã” ou “nação”, e <-ria> um particípio coletivizante] não se uniam entre eles, quando chegavam perto de outro grupo, isso era sempre motivo de cortar a cabeça. Eles eram agressivos, era nação contra nação. Foi durante muito tempo assim, até que um dia um deles se casou com uma mulher Guaraná... Ele tinha então um sogro e um cunhado e eles acharam bom de fazer alianças, por causa dos filhos/crianças. Cada um se acostumou com a família do outro, a fazer as uniões/alianças. Mas, no início, não era assim, antes era perigoso. Hoje em dia cada nação tem a ver com as outras por causa da família” (1997, p. 412, tradução nossa).

¹⁹¹ As narrativas que meus interlocutores me apresentaram sobre estas “nações”, por vezes, podiam atribuir qualidades específicas a cada uma delas. Geralmente atribuídas em tom cômico, brincavam com a semelhança de comportamento ou características dos animais ou plantas às quais faziam referência, tal como dizerem que aqueles da nação/clã Cotia eram “agitados” e “ficavam se tremendo”, como se comporta uma cotia andando pela mata e roendo frutos pelo chão. Diferentemente destes comentários cômicos, que não carregavam em si nenhum juízo moral, costumava-se tecer em tom mais sério relações entre o comportamento de determinadas “nações”, como Caba, Cobra e Gavião com os referidos animais, no que dizia respeito ao seu comportamento agressivo e/ou predador. Estes comentários de caráter mais anedótico, todavia, ficavam em segundo plano em relação à percepção da possibilidade da divisão das antigas nações entre aquelas “inimigas” e “amigas”, cuja perpetuação de sua inimizade ou amizade se desdobrava até o presente, levando meus interlocutores a distinguírem entre aquelas nações (e seus descendentes) que seriam e “agressivos” e “inimigos” de outros aqueles “generosos” e “amigos”. Voltaremos a esse tema na Parte III.

tem caba e tem sateré e outros tipos de nação. Aí incluíram só numa, ficou grande. Então a nossa origem é essa mesmo. E hoje nós somos, na via sanguínea, que corre sangue, entremeados assim. Não temos como a gente dividir as nação porque isso veio de muito tempo. Hereditário, chamado. De pai pra filho, de mãe pra neto e aí não tem mais fim que daí vai multiplicando, aí vai multiplicando. Os meus filhos eles já vão produzir outros filhos e nunca termina mais não. (Ajurimar Vieira de Araújo, em entrevista concedida em 2014, aldeia de Ponta Alegre, T.I. Andirá-Marau)

Deixando de lado, por ora, uma explanação mais ampla da caracterização das relações entre estas “nações” e seus desdobramentos nos sentidos atribuídos por meus interlocutores às relações entre seus descendentes no presente, chamo atenção para as histórias que envolviam em particular a “nação” *Meiru* e a “nação” *Sateré*.

Ao longo do processo de aproximação das diferentes “nações”, contava-se que os *Sateré* teriam tido papel privilegiado enquanto unificadores das então dispersas e belicosas “nações”. Desta forma, teriam se destacado como o “clã” que teria vindo a “dominar” todos os outros, fomentando sua aproximação e “liderando” a formação de alianças guerreiras no enfrentamento de inimigos comuns, dentre eles brancos e outras “nações” hostis. Por isto, disseram-me, o clã *Sateré* até atualmente mantinha a reputação de serem “boas lideranças”, hábeis na capacidade de “fazer amigos” e, como diziam meus interlocutores pertencentes a este “clã”, dotados das capacidades apropriadas para o exercício das posições de chefia e liderança do povo *Sateré-Mawé*.

À “nação” *Meiru*, por outro lado, de maneira unânime, atribuía-se a reputação de “valentes guerreiros” e “índios bravos”, que nunca haviam realmente se submetido ao “domínio” dos *Sateré* ou de outras “nações”. Invariavelmente, as histórias narradas sobre os *Meiru* “de antigamente” se remetiam aos “massacres” que perpetraram. Dizia-se que encontravam com bordunas de guerra quem quer que se aproximasse de suas aldeias, deixando as cabeças de suas vítimas expostas por seu território como aviso a outros que tentassem se aproximar. Atualmente, entretanto, dizia-se que os descendentes dos *Meiru* já estariam mais “calmos”, pois já haviam se “amansado”, assim como todas as outras “nações” o fizeram ao se tornarem “todas iguais” e unidas em um único “povo” chamado *Sateré-Mawé*. As histórias que se contava sobre as “raízes” da *Terezada*, de certa forma, pareciam emular aquelas que tratavam sobre o amansar das antigas “nações”, em particular aos *Meiru*, “nação” ou “clã” de seus antepassados.

As narrativas sobre as “raízes” da *Terezada* geralmente se iniciavam com o deslocamento de Quirino, pai de Tereza, da aldeia conhecida como Cabeça de Anta (na região das cabeceiras dos rios Marau e Miriti) até a aldeia de Ponta Alegre (situada no curso baixo do rio Andirá), provavelmente ocorrido na década de 1930. Quirino Ferreira da Silva, contava-se,

havia cometido uma série de “assassinatos” na região do rio Marau, portanto, viera a Ponta Alegre para escapar da “vingança” dos parentes de suas vítimas.

A Tereza que conta isso aí. Foi do tempo do pai dela, seu Quirino Ferreira da Silva. Diz que briga muito lá no Marau no tempo que morava lá! Que ele era do Marau, você sabe não é? O Quirino, o mais valente que tinha lá era ele. Lá da Cabeça, Cabeça era a vila deles. Eles matavam muita gente cacetada e deixavam a cabeça pendurada assim no mato, por isso que chamam de Cabeça pra vila deles. De lá tinha caminho que varava lá pro [rio] Andirá, pra [aldeia] Ponta Alegre. Mais de um dia de viagem, bem longe. Era tudo Meiru a raça deles, gente brava! O pai, os tio dela tudo! Matavam gente! O irmão dela também era assim, o Dico [Raimundo Ferreira da Silva]. (Antônio Ovídio de Oliveira, entrevista concedida em Junho de 2014, Manaus-AM)

A reputação de “gente brava” dos *Meiru* da aldeia Cabeça de Anta era largamente conhecida pelos indígenas da região do Baixo Amazonas. Os comentários sobre eles e sobre Quirino sempre enfatizavam essa característica: “Os *Meiru* são pessoas violentas, que mata gente mesmo!”, “Os *Meiru* era uma nação que eles vinham massacrando quase todo mundo, né? Muito bravo, não podia falar as coisas irritado com eles, eles se aborrecia e matava mesmo! Matava ou morria”, “Então dessa família aí do Quirino era tudo muito agressivo! Era tudo *Meiru*!”.

As narrativas sobre Quirino e seus irmãos os retratavam como índios “bravos”, corpulentos, “agitados” e, caracteristicamente à sua “raça”, com seis dedos em cada um dos pés e das mãos.¹⁹² Durante o ano de 2014 pude conhecer alguns dos netos de Quirino, filhos de Raimundo Ferreira da Silva, que paravam pela cidade de Parintins-AM e Maués-AM. Um deles, Esmael Ferreira da Silva, contara-me sobre a fama de seu avô paterno e seus irmãos:

[Os Meiru] vieram do Cabeça de Anta. Lá do Marau, lá de cima. Segundo meu pai tava me falando, que os pais dele contaram pra ele, a minha família pelo lado do papai nunca levava desaforo pra casa. Mataram muita gente, principalmente pajé e essas coisas. Eles mataram mesmo, não tinham dó. Nossa família era muito grande lá no Marau. Era nossa família o seu Caetano [irmão de Quirino], era o pai do papai [Quirino], e também o tio Vital [irmão de Quirino]. Eles tudo tinha 24 dedo, 6 daqui, 6 daqui, 6 daqui, 6 daqui! E era maceta [corpulentos]! Tinha também o tio Felício [irmão de Quirino]. Eram os quatro grandão! Esses não era brincadeira não. Tudo irmão do pai do papai. Não tinha brincadeira com eles não. O pai do papai era um guerreiro mesmo, verdadeiro! Ele era muito famoso. Quando os índios, os próprios

¹⁹² Muitas das histórias que os envolviam tratavam de episódios de “massacres” por eles perpetrados, uma delas mencionava o episódio da chegada ao seu território de um grupo de “cearenses” que trabalhavam na exploração de seringa em torno da virada do século XIX para o XX. Contava-se que estes seringueiros haviam assassinado vários indígenas que encontraram em suas andanças de exploração da região de densas matas entre a margem esquerda do rio Tapajós e as cabeceiras dos rios Andirá e Marau. As narrativas seguem contando que, desavisado, o grupo acabou por se embrenhar nas proximidades da aldeia dos *Meiru*: “Aí foi quando os seringueiros cearenses, que tinha ali no rio Mariacôa, eles massacraram muitos índios que tinha lá. E aí quando a polícia de Itaituba veio pra pegar, eles saíram tudo no Cabeça. Os índios lá do Cabeça, que é os Meiru, mataram tudinho. Aí que começou o nome, aí que botaram Cabeça de Anta pra não chamar de Cabeça de Gente” (Esmael Ferreira da Silva, entrevista concedida em agosto de 2014 em Parintins-AM).

sateré-mawé, desentendia com os pajé, chamavam ele: “Mata aquele fulano!”. Ele ia lá e matava. Inclusive ele é o autor de cinco crime lá, autor de cinco homicídio de pajé. Eles saíram de lá [do Cabeça] por causa que existia na época muito esse negócio de pajé. A pessoa adoecia e culpava o pajé. Ai eles iam lá e matavam o pajé, né? Nisso já queriam vingar e matar eles, ai eles fugiram de lá e vieram para o Andirá. Foi por causa disso ai, de um querer matar o pai do papai, ai eles fugiram. É, coisa de vingança, né? Vieram direto para Ponta Alegre e ficaram perto do Francelino [Gregório de Souza]. Era o chamado Capitão França, que era irmão da Dona Maria [Maria Verônica de Souza], da vovó, né? O pai do papai já casou com ela. (Esmael Ferreira da Silva, entrevista concedida em agosto de 2014 em Parintins-AM)

Chegando à aldeia de Ponta Alegre, contava-se, Quirino Ferreira da Silva teria sido acolhido por Francelino Gregório de Souza e sua família. Francelino, chamado Capitão França, à época era considerado uma “grande liderança da tribo” que atuava junto a seu compadre tuxaua Etelvino Miquiles, ambos do “clã” *Sateré*. Francelino e Etelvino, contava-se, faziam parte de uma longa linhagem de tuxauas de antigas aldeias das cabeceiras do chamado “Andirá Velho”.¹⁹³ Francelino, em especial, era lembrado por sua “amizade” com Patrões e Regatões de destacada proeminência política e econômica regional, assim como com missionários da Igreja Adventista do Sétimo Dia e pelo “respeito” por ele conquistado dos agentes do Serviço de Proteção ao Índio.

Os/as filhos/as de Francelino, ao me contarem suas lembranças do tempo em que viviam junto a ele na aldeia, destacavam que sua casa estava sempre “cheia de gente”. Capitão França acolhera e “criara” diversos meninos e meninas que deixaram suas aldeias de origem nas cabeceiras ao longo das décadas de 1940 a 1970. Em torno de si agregara um vasto *pessoal* acrescido por seus genros/noras, cunhado e “filhos/as de criação” que paravam em sua proximidade. Entre aqueles que Francelino acolhera em sua proximidade em Ponta Alegre, encontravam-se vários/as jovens indígenas “orfãos”, envolvidos em conflitos familiares em suas aldeias de origem¹⁹⁴ ou mesmo aqueles que procuravam abrigo para

¹⁹³ O adjetivo “velho”/“antigo” é geralmente empregado como referência tanto à região das cabeceiras onde havia inúmeras aldeias e sítios ocupados pelos indígenas, assim como ao tempo em que aquelas localidades eram ocupadas. Aldeias como “antiga” Terra Preta, Araticum “velho” e São José “antigo”, Marau Velho e Andirá “velho” eram as mais mencionadas como os locais de habitação dos “velhos” Sateré-Mawé e estariam localizadas nas imediações da aldeia primordial mencionada nas narrativas míticas chamada de Noçoken, sobre o qual trataremos na Parte III.

¹⁹⁴ A muitos destes seus agregados, Francelino permitira integrar-se às atividades agrícolas junto de seu *pessoal*. Em alguns casos direcionava seus agregados às áreas próximas à aldeia onde poderiam abrir sua própria roça e permitia que construíssem suas casas na porção da aldeia que cabia à sua família. Para além de Quirino, este fora o caso por exemplo de Antônio Ovídio de Oliveira, como mencionado no Capítulo 1. Antônio Ovídio, pelo acolhimento de Francelino, costumava dizer que o tinha “como um pai”, guardando muita consideração pelos filhos de Francelino a quem tinha como “irmãos de consideração”. Como mencionado, Antônio Ovídio veio a se casar com uma das filhas de Tereza (Zebina) na aldeia de Ponta Alegre. Pela consideração que tinha por seu “pai de criação”, aos filhos de Antônio Ovídio e Zebina deram os sobrenomes “Ferreira de Souza”, similar aos dos filhos de Francelino.

escapar de ciclos de “vinganças” como Quirino.

As histórias contam que Quirino, após ser acolhido por Capitão França na aldeia, teria se tornado seu fiel “ajudante”.¹⁹⁵ Muitos comentavam que, por meio desta relação entre eles, os *Meiru* de Ponta Alegre teriam vindo a se “amansar”. Alguns dos moradores mais jovens da aldeia, lembrando-se das histórias que seus pais lhes contavam sobre a chegada dos *Meiru*, comentavam: “esse Quirino que dizem que era perigoso! Eu escutei isso. Por isso que jogaram com ele de lá do Marau pra cá pra Ponta Alegre. Foi aqui que ele amansou”.

Quirino e Francelino tornaram-se, nos anos que se seguiram, cunhados por meio da união de Quirino com Maria Verônica, irmã do então Capitão. Uma das filhas de Francelino, conhecida como Dona Teca, me contara suas lembranças dá época da chegada de Quirino à aldeia de Ponta Alegre:

[...] ele [Seu Quirino] foi assassino, ele era assassino lá no [rio] Maraú. Tinha matado lá pro [rio] Marau, aí trouxeram ele pra Ponta Alegre. Minha mãe contou que trouxeram ele amarrado, pé e mão, pelo mato! Aí deixou ele lá. Ele era brabo, era Meiru. Aí um tempo ele ficou ali, na Ponta Alegre, né? Trabalhando, fazendo serviço lá... Aí com o tempo ele se agradou da Mariquinha [Maria Verônica], aí casou com a mãe da Tereza. Ele queria, e a tia Mariquinha também queria ele, aí ficou com ele. Aí que teve o Dico [Raimundo Ferreira da Silva], depois a Tereza, depois o Nilson e aí veio a Iracema. (Maria Estevam Ferreira de Souza, entrevista concedida em agosto de 2014, Parintins-AM)

O *peçoal da Tereza*, ao contar-me sobre o tempo em que Quirino e Francelino conviveram em Ponta Alegre, destacava que fora por meio desse encontro que sua família viera a se converter ao Adventismo. Disseram-me que fora Francelino quem convencera Quirino a aceitar a presença dos missionários na aldeia¹⁹⁶, vindo posteriormente também a se converter à religião ainda na década de 1930.¹⁹⁷ Contava-se que fora por meio dos

¹⁹⁵ Cf. Figueroa: “Tal parentela Meiru era originária do rio Mamuru, e foi deslocada para o alto rio Marau devido a pressões do *front* extrativista. [...] Depois [de seu casamento], Quirino se estabeleceu em Ponta Alegre e lá residiu, próximo a seu cunhado, como ‘guarda pessoal’ dos chefes” (1997, p. 317, tradução nossa).

¹⁹⁶ Cf. Figueroa: “Quirino era firmemente contra a implantação do Adventismo [pelo missionário] Leo Halliwell, mas deu sua proteção aos membros dessa igreja depois que eles instalaram a primeira escola na área indígena”. (1997, p. 317-318, tradução nossa)

¹⁹⁷ A chegada dos obreiros às aldeias dos rios Andirá e Marau se deu por meio da atuação da chamada Missão Adventista do Baixo Amazonas (MABA), criada no ano de 1927. Entre os anos de 1927 e 1929 foram realizadas três viagens missionárias em que a principal ação dos pastores foi a colportagem – “atividade de distribuição voluntária e independente de publicações de conteúdo religioso e temas relacionados à saúde e qualidade de vida em família” (definição apresentada no sítio <adventistas.org>). Por meio da divulgação do material os pastores da MABA foram convidados a conhecer a fazenda de João Batista Michiles, localizado no interior do município de Maués-AM, e lá iniciar uma obra de estudos bíblicos adventista. A partir de sua visita a essa fazenda expandiram sua atuação para a aldeia Sateré-Mawé conhecida como Cinco Quilos (atualmente Santo Antônio), localizada no alto rio Marau. Na década de 1930 a aldeia de Ponta Alegre recebera a embarcação missionária conhecida como “Luzeiro”, que trouxera quinino para o tratamento de malária e uma vitrola para reprodução de hinos no trabalho de evangelização. O episódio da chegada do “Luzeiro” a Ponta Alegre e a criação de uma escola na aldeia (em torno do ano de 1934). . Algumas informações sobre a chegada da missão adventista em

missionários adventistas que o filho mais velho de Quirino (Raimundo) viera a ter a oportunidade de “estudar”¹⁹⁸, evento marcado nas narrativas da *Terezada* (e de outros netos de Quirino) como o que teria possibilitado a Dico vir a se tornar funcionário da FUNAI na década de 1970, dando início à sua trajetória como uma “liderança” do povo Sateré-Mawé. Como contara-me Esmael Ferreira da Silva:

A história de liderança do meu pai [Dico], mesmo dele, começou foi através da Igreja adventista, né? Que esse pastor, o Leo Halliwell, ele chegou lá [em Ponta Alegre]. Aí perguntou se tinha alguém que queria estudar, o Capitão França falou que ele tinha um cunhado [Quirino] que tinha um filho que ele queria que estudasse. Só que ele não tava, o cunhado dele não estava. Tava caçando e iria chegar só de tarde. Aí eles conversaram entre eles, onde ele [o pastor] chegou ao ponto de dizer que ele era adventista e tava pregando a missão lá dentro da área indígena; Disse que ele queria fazer uma igreja adventista lá, mas época só tinha igreja católica e todo mundo era católico, ninguém aceitava igreja adventista. Aí quando foi de tarde ele [Quirino] chegou com um veado grande morto, levou uma banda [pedaço] lá pro cunhado dele e sentou. Aí ele [Francelino] chegou e disse: “cunhado, tem aqui um pastor que dizem que é o pastor que queima santo, faz isso, faz aquilo, mas parece que não! Que ele é um homem bom”. Aí eles foram conversando e o Francelino disse que o pastor estava procurando uma pessoa que queira estudar. Aí ele [Quirino] ficou pensando, papai contava que ele ficou pensando, e aí ele disse: “mas ele é o que? Adventista?”; ele [Francelino] disse: “é, adventista”. E aí ele disse: “eu quero, ninguém quer, mas eu quero! Eu quero a igreja que eu quero botar o meu filho para estudar. Eu não conheço nada, mas eu quero que o meu filho seja um dia alguém na vida”. Aí já o Capitão França também disse que queria por causa que o sobrinho ia ajudar com o trabalho dele de Capitão. Aí que foi montada aquela igreja adventista através do pedido do pai do papai [Quirino]. Aí começaram a escola e esse pastor levou ele [Dico] pra estudar.[...] Aí que ele foi pra estudar. Aí depois já levaram ele pro ENA [Educandário Nordestino Adventista]. Aí lá ele estudou, passou uns 3 ou 4 anos estudando, aí depois ele voltou pra cá. (Esmael Ferreira da Silva, entrevista concedida em agosto de 2014 em Parintins-AM)

Como mencionado anteriormente¹⁹⁹, Raimundo Ferreira da Silva (irmão de Tereza) e o casal Clara Susan e José Hilário (respectivamente “filha de criação” e genro de Francelino) eram personagens importantes nas narrativas da *Terezada* pela “ajuda” que forneceram a Tereza e suas filhas para seu deslocamento e estabelecimento na cidade de Manaus na década de 1960. A aproximação entre a *Quirinozada* e a *Françazada*, portanto, assumia importância nas histórias sobre as “origens” da *Terezada* que retracavam as trajetórias de seus antepassados que os levaram a *parar* pela cidade de Manaus e, para além disso, os laços entre estes *pessoais* construídos em Ponta Alegre destacavam o “amansar” de seus antepassados

Ponta Alegre são relatadas no livro “Leo Halliwell na Amazônia” (STREITHORST, 1979), que dedica um capítulo sobre a conversão de Quirino Ferreira da Silva com o subtítulo: “Quirino, o assassino convertido”.

¹⁹⁸ Cf. Figueroa (1997, p. 317-318, tradução nossa): “Quando ainda era criança, Leo Halliwell levou Dico a São Paulo para realizar uma operação cirúrgica depois de um acidente, onde permaneceu por 2 anos. Depois seu tio o levou a estudar em Belém, mas o projeto falhou devido a brigas entre estudantes. Ele partiu então para um colégio em Recife e se encontrou novamente com os Adventistas”.

¹⁹⁹ Cf. Capítulo 1, Item 1.1.

Meiru que vieram a se converter ao Adventismo e a projetar a possibilidade de “estudar”, como disse Esmael, “para ser alguém na vida”.

Este projeto de certa forma se concretizara na trajetória de Raimundo Ferreira da Silva, que veio a ser contratado pela FUNAI na década de 1970, assim como o foram também vários dos filhos de Francelino ao longo das décadas seguintes. Figueroa (1997), que conhecera Raimundo Ferreira da Silva pessoalmente e dedicou parte de sua tese a uma análise profunda de sua trajetória de vida, afirma:

[Na escola implantada pela missão Adventista na aldeia de Ponta Alegre] Dico aprendeu a técnica com a qual seu tio, Capitão França, apoiou sua ascensão ao poder. Ele aprendeu a escrever, mais sua aproximação da escrita foi de como uma arma útil ao guerreiro que ele se tornaria. Nisso ele era fiel à imagem de seu pai, paradigma do clã *Meiru*. Tal imagem corresponde à sua auto-representação e àquela feita por inúmeros colaboradores deste trabalho, membros do clã *Sateré* e de outros. (FIGUEROA, 1997, p. 317, tradução nossa)

Lembrado como um “valente guerreiro” e uma “grande liderança”, as histórias que ouvi sobre Raimundo Ferreira da Silva, de certa forma, rendiam-lhe uma reputação ambivalente. As narrativas sobre sua trajetória que me foram contadas pela *Terezada* destacavam o início de seus estudos pelos Adventistas, seu trabalho na FUNAI e participação no Movimento Indígena que se organizava na década de 1970, seu retorno à aldeia de Ponta Alegre quando veio a assumir a “patente” de Capitão após o falecimento de Francelino, sua atuação ao longo da década de 1980 contra a invasão do território indígena pela empresa francesa Elf-Aquitaine e sua participação na “luta” pela demarcação da T.I. Andirá-Marau.²⁰⁰ Ao contarem-me estas histórias, todavia, não faltavam comentários sobre os modos enérgicos do irmão de Tereza, cuja “valentia” a muitos deles lembrava as histórias que

²⁰⁰ Sônia Lorenz, autora de uma das mais conhecidas obras sobre os *Sateré-Mawé* – “Os Filhos do Guaraná” (1992) – destaca a participação de Dico na articulação entre os indígenas e o Centro de Trabalho Indigenista que, durante o embate com a empresa francesa Elf-Aquitaine, atuou para a mobilização de antropólogos, advogados, deputados e da própria FUNAI, em defesa do território indígena. Buscavam, à época, o encerramento das pesquisas realizadas pela empresa em diversos pontos de seu território, buscando mapear seu potencial de exploração de hidrocarbonetos e, no processo, causando inúmeros danos e distúrbios à população indígena e à fauna e flora regional. Articulados, lideranças indígenas e os diversos agentes supracitados, lutaram pela retirada da empresa e seus funcionários das proximidades dos rios habitados pelos *Sateré-Mawé*, assim como pela efetivação de justa medida compensatória pelos danos socioambientais causados durante a atuação da empresa. Para maiores detalhes, ver Dreyfus-Gamelon (1984), Lorenz (1992), Figueroa (1997) e Alvarez (2009). Lorenz, que teve participação ativa na mobilização junto aos *Sateré-Mawé* à época, qualificara Dico como uma espécie de “embaixador” de seu povo, por critérios que poderiam ser os mesmos que os próprios *Sateré-Mawé* o fariam: (a) o fato de que seus parentes paternos vieram do rio Marau (referindo-se à *Quirinozada*, ou pessoal do *Quirino*, pai de Tereza e Dico), mas seu pai e ele próprio terem vivido grande parte de suas vidas no rio Andirá, tendo *Quirino* se casado com a irmã (Maria Mariquinha) de um dos indígenas mais influentes da localidade, o conhecido Capitão França; e (b) que Dico, tinha familiaridade com a papel de “mediação com o mundo exterior”, por ter vivido na cidade de Manaus, ter sido funcionário da FUNAI e passado pelo processo de escolarização formal no Educandário Nordeste Adventista em sua juventude. (LORENZ, 1992)

ouviram e recontavam sobre o tempo de Quirino e seus irmãos da aldeia Cabeça de Anta.

Os modos com que Dico executara suas atribuições enquanto “líder” e “chefe dos índios” eram narrados com certa dose de orgulho. Enumeravam-se episódios em que ele protagonizara conflitos com regatões, políticos e policiais em “defesa do povo”, eventos que evocavam para caracterizar as qualidades particulares de sua “raça” e de sua “nação”. Em meio a este repertório de histórias, entremeavam-se menções aos “massacres” e “assassinatos” perpetrados pelo pai e tios de Tereza e Raimundo. Tais atos, situados nas narrativas de seus descendentes, justificavam-se por dar fim à atuação de feiticeiros ou por defender o território de sua aldeia de invasores indígenas e não indígenas. De modo similar, as menções a estes modos particularmente enérgicos também compunham as histórias sobre Tereza e seu *peessoal*.

Todavia, as histórias sobre os feitos de Raimundo (e também de Quirino e da Terezada) narrados por seus *parentes* de outros *peessoais*, por vezes enfatizavam os lados negativos de sua conhecida reputação. Nelas, por exemplo, mencionavam episódios de “brigas” de Quirino e Raimundo com seus *parentes* na aldeia de Ponta Alegre no tempo em que por lá *paravam*. Outras delas retratavam as controvérsias em que Raimundo se envolvera com seus parentes quando a serviço da FUNAI e durante o período em que ocupara a “patente” de Capitão do rio Andirá. As “brigas” de Raimundo, contavam, fizera com que alguns dos filhos de Francelino e outros de seus parentes se opusessem à permanência de Dico enquanto Capitão, restituindo esta “patente” ao filho homem mais velho de Francelino, quem havia abdicado do cargo após o falecimento de seu pai no ano de 1978.²⁰¹ Estas “brigas”, que se contava terem levado a tentativas de homicídio, levaram Raimundo a deixar sua casa na aldeia de Ponta Alegre para constituir a localidade chamada de Praia Dourada, alguns quilômetros rio abaixo na margem oposta do rio Andirá.²⁰²

Como aponta Lorenz, a partir de sua experiência junto aos Sateré-Mawé no final da

²⁰¹ Parte das controvérsias que envolvem a figura de Capitão Dico e sua atuação enquanto liderança remetem, inclusive, à sua posição enquanto Capitão. Assim como outras “patentes” atribuídas a lideranças (como tuxaua, por exemplo) na visão de muitos dos indígenas – por vezes chamados de mais “tradicionais” – devem ser transmitidos seguindo a linhagem masculina. Dico, apesar de genro de Capitão França, veio a assumir a posição de Capitão após o filho mais velho de Francelino não aceitar permanecer no cargo. Até 2014 as consequências da controvérsia que envolvia esse episódio ainda geravam discussões acaloradas entre diferentes *peessoais* nas redes sociais e em outros espaços mais privados de diálogo. Parte dessa discussão sobre quem seria o “verdadeiro” Capitão dos Sateré-Mawé passa pela consideração de que há necessidade de membros da nação Sateré/ut ocuparem as posições de liderança. Ver sobre esse tema, por exemplo, Lorenz (1992, p. 115) e Figueroa (1997).

²⁰² Figueroa menciona que seus interlocutores, na década de 1990, enfatizavam que os *Meiru* ainda guardavam sua reputação guerreira, mantendo até certa distância em relação aos membros da nação *Sateré*, cuja reputação estaria trelada ao fomento de alianças entre as diferentes nações. Figueroa também comenta que “os Sateré frequentemente mencionam, ou fazem a ressalva, que nunca os *Meiru* se submeteram realmente. Outro comentário que permite esclarecer o sentido dessa submissão é que ‘*Meiru* são um grupo que jamais se casaram com os Sateré’, (o que não é exato na prática)” (1997, p. 92, tradução nossa).

década de 1970 e 1980, já à época Raimundo era “uma figura controversa entre os Sateré-Mawé e para as entidades de apoio à causa indígena” (1992, p. 105), alguns o apontavam como um grande aliado e, outros, como uma espécie de oportunista. A atuação de Dico enquanto funcionário da Funai, como Capitão e, posteriormente, como chefe de posto na aldeia de Ponta Alegre no Andirá, para alguns era lembrada pelos modos violentos com que ele lidava com seus *parentes*. Para outros, seu “jeito” particular era um atributo positivo na “luta” em defesa do seu “povo”, rogando-lhe a alcunha de “guerreiro verdadeiro”.²⁰³

Controvérsias similares envolviam as reputações de Tereza e suas filhas, atribuindo-lhes juízos ambivalentes. Para a *Terezada*, os efeitos de sua conexão de “sangue” com seus antepassados *Meiru* se destacavam na qualidade “guerreira” de seu *peçoal* e fundamentavam em suas “raízes” a razão de sua “valentia”. Não obstante, reconheciam que este mesmo ímpeto “guerreiro” de seus antepassados se fazia irromper nas inúmeras “brigas” que lhes causaram tanto transtorno e, como dito, vieram a lhes render a reputação de índios “que gostam de brigar entre eles mesmos”. Por conhecerem as histórias de suas “raízes”, dentre os *parentes* da *Terezada* que sabiam de suas “brigas”, havia quem dissesse que os descendentes de Quirino não podiam “escapar do sangue”.

O argumento que procuro demonstrar é que o próprio ato narrativo era parte da constituição de um regime de historicidade particular aos meus interlocutores, no qual as experiências vividas e narradas se entrelaçavam e atualizavam mutuamente. Ao contar as histórias de suas trajetórias, em narrativas em que entremeavam os eventos vividos por personagens do passado e do presente, constituíam parte importante do conhecimento sobre o mundo vivido de narradores e seus ouvintes. A circulação destas histórias detinha importantes implicações para a compreensão e atribuição de sentido às relações entre as pessoas com quem compartilhavam este mundo, sendo parte dos processos reflexivos por meio dos quais meus interlocutores atribuíam sentidos aos acontecimentos contemporâneos e podiam encontrar caminhos para suas ações futuras.

²⁰³ Esta complexa equação moral que envolvia a reputação de figuras como Raimundo apresentam os dilemas sobre o delicado lugar que ocupa o uso da “violência” por parte de “lideranças”. Tido por alguns como uma “grande liderança”, aos olhos de outros os modos de conduta de Dico nunca foram bons exemplos. Para estes faltava-lhe a sensibilidade para fazer emergir o consenso e as pacíficas relações de amizade, construídas por meio da generosidade e reciprocidade. Figueroa dedica boa parte de sua tese a uma análise da trajetória política de Raimundo Ferreira da Silva, o Capitão Dico, e também a uma descrição de aspectos da teoria política Sateré-Mawé envolvendo o exercício da liderança destacou: “Tudo indica que o exercício da coerção e da violência é em tudo contraditório à concepção tradicional do *tuisa sese* / *tuisa pywat sese* [tuxaua verdadeiro; autêntico], do *tuisa wakuat* / *tuisa 'horo* [tuxaua bom, tuxaua estritamente falando]” (1997, p. 262, tradução nossa). Tal conclusão da autora é um dos motes para seu interesse sobre a trajetória de Dico, sobre a qual apresenta a seguinte constatação: “[Dico] chegou a representar, a meu ver, a expressão extrema, junto ao limite, daquilo que poderia ser identificada como uma liderança sateré-mawé” (1997, p. 319, tradução nossa).

No entremear das conversas, falar ou deixar de falar de alguém – “lembrar” ou “esquecer” de um ou outro evento – eram dispositivos eficazes para fazer ou desfazer laços entre pessoas. Similarmente, “o que” e “como” se falava sobre estas pessoas que povoavam seu universo de relações eram objeto de especial atenção e cuidado, já que a circulação de versões controversas (ou contraditórias) de histórias – que sempre podiam vir a ser chamadas de “fofocas” – levavam a “choques” entre diferentes percepções em torno das “verdadeiras raízes”, das qualidades e do teor do “sangue” e dos “jeitos” que caracterizavam pessoas e, por conseguinte, o coletivo de seus “parentes de verdade”. Da mesma forma que a afirmação de similitudes e partilhas por meio do acionamento destes códigos poderia levar ao consenso e à “paz” na convivência entre parentes, os “choques” entre percepções sobre diferenças e divisões entre eles, circulados nas chamadas (de um ponto de vista) “fofocas”, por sua vez, poderiam reanimar (ou inaugurar) outras “brigas”.

A *Terezada*, ao contarem-me “como foi a história” de suas “raízes”, acionava desde sua ligação com os *Meiru* da Cabeça de Anta, “sua” aproximação aos *Sateré* na aldeia de Ponta Alegre, o casamento do “vovô” Quirino com a “vovó” Maria (irmã de Francelino), “sua” conversão ao Adventismo e sua participação junto a seu cunhado dos afazeres de “liderança” no rio Andirá. Por meio destas histórias percebiam as qualidades “guerreiras” e de “liderança” que emergiam das misturas de “sangue” de seus antepassados e dos “jeitos” que pegaram ao longo de sua trajetória.

Em contraponto àqueles de seus *parentes* qualificados como “antigos” e “mais tradicionais”, para o *peçoal da* Tereza não havia dúvidas de que o “sangue” de pais e de mães “misturava-se” na conformação daquele de seus filhos/as e, ademais, o “sangue” que herdavam pelo lado materno poderia se mostrar com mais “força” nos “jeitos” de seus filhos/as do que o “sangue” do lado paterno.²⁰⁴ Por este entendimento, portanto, podiam vislumbrar em si os efeitos da partilha de “sangue” com seus ascendentes por meio de conexões de substância retraçadas seja pelo lado materno tanto quanto pelo paterno. Por isso, como visto, a *Terezada* podia enfatizar em seu repertório de narrativas históricas sobre suas “raízes” sua proximidade e similitude tanto aos *Meiru* – por meio de Quirino Ferreira da Silva – quando aos *Sateré* – por meio de Maria Verônica.²⁰⁵

²⁰⁴ Todavia, isto não significava que este sempre seria o caso.

²⁰⁵ Todavia, as conexões que ligavam a *Terezada* aos *Meiru* e aos *Sateré* eram muito destacadas em detrimento, notavelmente, dos seus laços – e possíveis similitudes de “jeitos” – com a nação *Hiwi*, à qual pertenceria Abdão, o pai das filhas de Tereza Ferreira da Silva. Apesar de meus questionamentos sobre as “raízes” de Abdão – que falecera inesperadamente na aldeia de Ponta Alegre antes do deslocamento de Tereza para a cidade de Manaus – pouco me fora relatado sobre o assunto.

Ademais, a “luta” pelo reconhecimento da “força” do “sangue” das mulheres indígenas tinha como pano de fundo a busca do reconhecimento de seus parentes de que efetivamente em seus filhos/as “mestiços” correria seu “sangue indígena”, e de que neles a “força” de seu “sangue” se manifestaria em seus modos apropriadamente indígenas de ser. Os netos/as e bisnetos/as de Tereza “mestiços” (ou mesmo aqueles filhos/as de mães não indígenas) costumavam destacar seu pertencimento à “nação” de sua mãe ou avós indígenas, marcando sua similitude de “jeito” e compartilhamento de “sangue” com suas “raízes” indígenas. Mesmo não negando a “mistura” que neles se concretizaria, podiam afirmar sua proximidade/similitude aos seus *parentes* indígenas, qualificando-se (assim como seu “sangue” e/ou seu “jeito”) como “mais indígena”.²⁰⁶ Algo similar se passava com os netos/as e bisnetos/as de Tereza filhos/as de indígenas sateré-mawé de diferentes “clãs” ou de diferentes “povos”, que podiam se dizer “mais” uma ou outra coisa, por vezes acionando estas aproximações para marcar diferenças entre os “jeitos” de irmãos/irmãs: “eu sou mais *Sateré*, meu irmão já é mais *Gavião*!”.

Deixando um pouco de lado as considerações a respeito da *Terezada*, volto-me a seguir para a análise empreendida por Figueroa (1997) em sua abordagem da questão dos “clãs”, “nações” ou “<ywaniaria>” que teve como foco seus interlocutores Sateré-Mawé nas aldeias da T.I. Andirá-Marau da década de 1990. Figueroa realizou uma reflexão sobre “a questão dos clãs” a partir do conceito de <hesaika>, que traduziu como “poder” ou “força”, em sua relação ao <suu> (“sangue”) sobre a qual afirmara: “a representação do sangue, *suu*, como um lugar de poder, *hesaika*, é muito generalizada” (1997, p 272). Tendo como pano de fundo sua preocupação com o aprofundamento da descrição do papel de mediação cosmológica exercida pelos <paini-in> (“pajés”) a autora apresentou a seguinte reflexão:

É na intensidade do vermelho e da pulsação perceptível no pulso que reside a força deste fluído. [...] A pessoa é suposto ser/estar em boa saúde e contente (*ihainte*) quando o sangue manifesta sua presença e é de coloração viva (*ihainte* é também traduzido por “vidente”). (FIGUEROA, 1997, p. 272, tradução nossa)

Complementando suas assertivas sobre o tema, apresenta o seguinte depoimento de uma de suas interlocutoras sateré-mawé (não identificada):

É o sangue que nos leva por tudo, e com ele que nós trabalhamos. Quando não temos sangue, não temos força. Nosso sangue não vai para a terra. Quando temos

²⁰⁶ De fato, isso poderia ser alvo de questionamentos, geralmente levantados em comentários do tipo: “Fulano/a diz que é índio, mas na verdade é mestiço”; “Fulano/a diz que é do clã X, mas na verdade é do clã Y” ou até “Fulano/a diz que é do clã X, mas na verdade o pai dele/a não é indígena, ele/a diz isso só mesmo para poder dizer que tem”.

sangue, somos vivos; quando morremos, não temos sangue. (FIGUEROA, 1997, p. 272, tradução nossa)

Isolando o morfema <saika>, cujo campo semântico percebera se estender a diversos “domínios inter-relacionados” da cosmologia sateré-mawé, destacou sua operacionalidade no que chama de “ideologia da patrilinearidade” (FIGUEROA, 1997, p. 264). Outra interlocutora da Figueroa, também não identificada, a ela explicara:

[...] é o pai que tem a força (*hesaika*, seu poder)”. Qual poder? Aquele do *ywania*, respondeu ela; a força da “nação”; o *clã*. “A mulher é somente o lugar, o local da criança (*hirokat ejam*); o lugar de gentes (*miit ejam*). (FIGUEROA, 1997, p. 269, tradução nossa)

A preocupação principal de Figueroa, ao apresentar o depoimento anteriormente destacado, era tratar do tema dos <ywaniaria> (“nações” ou “clãs”) entre os Sateré-Mawé que lhe teriam trazido muitas questões, como conta a autora:

Eu me perguntava sobre a função atual da classificação clânica, bem conhecida até hoje, se ela não regia mais a escolha matrimonial, a sucessão, o pertencimento étnico. É evidente, a partir da comparação do conjunto de dados, que a classificação clânica pode ser um modo de identificação do outro, sempre eficaz para uma manipulação ideológica quando das estratégias de luta pelo poder, sobretudo por parte dos Sateré em relação a outros clãs. A classificação também pode ser operacional por identificar inimigos potenciais aos quais se pode atribuir o status de feiticeiro. Contudo, essa hipótese precisa ser verificada. [...] a tradução da categoria *ywania* por *clã*, expressão já utilizada na etnografia sobre os Sateré-Mawé, é aceitável à condição de limitar sua utilização no sentido mínimo de unificação. Na perspectiva recente e nas fronteiras do território onde a mestiçagem é maior, a unificação é vista como matrilinear. Os Sateré-Mawé não demonstram interesse pelo aprofundamento genealógico, apenas a um nível bem geral sobre as origens míticas dos *ywania*. Os membros dos clãs nunca tentam estabelecer as linhas genealógicas reais com um ancestral comum. Antes da chegada dos missionários, o *ywania*, ferramenta para a circulação e troca de mulheres, definia unidade exogâmicas.²⁰⁷ Apesar dos esforços ideológicos tensionados pelos Sateré de Terra Preta para se afirmar como clã de chefes, não se pode dizer que aqueles clãs definam unidades políticas. Eles não têm função religiosa e nem cerimonial. Eles não são mais que agrupamentos de filiação que têm uma grande flexibilidade ao nível do reconhecimento de linhas genealógicas e do recrutamento de seus membros que podem ser adotados ou “nacionalizados”. Os Sateré-Mawé enfatizam que suas práticas são idênticas à de japoneses que deixam o Japão e se naturalizam brasileiros. Eu mesma passei um aperto entre os não-Sateré quando lhes perguntei sobre o pertencimento clânico: eles me indicaram seus clãs, mas terminavam sempre dizendo “mas hoje em dia somos todos Sateré-Mawé”. (FIGUEROA, 1997, p. 273-274, tradução nossa)

²⁰⁷ Em sua tese Figueroa (1997) empreende uma análise “etno-histórica” de fôlego, à qual não reproduzo em sua integralidade aqui por e distanciar dos objetivos imediatos desta tese. De forma geral, a autora procurou, por meio de diversas fontes (“históricas” e “nativas”), uma resposta à permanência do caráter classificatório que “ainda” encontrava no pertencimento ao <ywania> entre os Sateré-Mawé, apesar de não apresentarem nenhuma “funcionalidade”.

De forma geral, a análise de Figueroa sobre a “questão do *ywania*” concluíra que: “os clãs não se fundam sobre qualquer instância corporativa e não possuem, à primeira vista, outro sentido que aquele de identificação e denominação de seu nível de alteridade” (1997, p. 29). Figueroa apresentara um quadro no qual para seus interlocutores o pertencimento ao <*ywania*> se regia por transmissão com ênfase unilateral, seja patrilinear ou matrilinear. Argumentou que desde uma perspectiva “mais tradicional” entre os Sateré-Mawé, seu princípio de pertencimento se baseava na unifiliação patrilinear e que, desde uma perspectiva que chama de “mais recente”, majoritária nas fronteiras do território indígena onde a “mestiçagem” era maior, a percepção deste pertencimento tenderia à matrilinearidade. Nesta controvérsia sobre o que chama de “ideologia da patrilinearidade”, Figueroa reconheceu uma “tensão entre sangue como lugar do poder e sua concepção como uma contribuição feminina à construção da pessoa [...]” (1997, p. 273). Como relata terem lhe explicado os irmãos Araújo:

Na aldeia Boa Vista, no Andirá, os irmãos Araújo, descendentes de antigos combatentes na Cabanagem refugiados e casados com mulheres indígenas, declaram que “segundo os antigos/velhos, seria a mãe que transporta/carrega a lei, porque era ela que dava o sangue e o leite”. [...] “Na prática, os filhos vêm do lado da mãe”. (FIGUEROA, 1997, p. 273, tradução nossa)

Retornando aos dados de campo de 2014, é perceptível que as constatações de Figueroa, até certo ponto, se assemelhavam ao quadro que me fora apresentado por meus interlocutores. A rigor, uma pessoa se identificava ou identificava a outrem com o pertencimento a apenas uma “nação”, entretanto, dada a percepção corrente da filiação complementar (coparticipação de sangue de pais e de mães no de seus filhos/as), também reconheciam conexões de “sangue” com ambos ascendentes paternos e maternos (o que poderia definir o seu pertencimento ao “clã” ou não). Ademais, a “tensão” reconhecida pela autora que envolvia a “ideologia da patrilinearidade” de certa forma também se mostrava presente entre meus interlocutores. Todavia, tal “tensão” fora aqui explorada em sua relação ao “campo do parentesco”²⁰⁸, analisado enquanto um modo de explicitação de conexões e um

²⁰⁸ Em sua análise, Figueroa trata enquanto temas distintos aquilo que chama de “diferenças na filiação” (1997, p. 411), sobre a qual apresenta as conclusões mencionadas, e as “diferenças no parentesco” (1997, p. 410), à qual dedica apenas uma pequena parte de sua explanação etnográfica. Nesta se foca nos usos de termos de tratamento de parentesco em duas parentelas de diferentes aldeias na T.I. Andirá-Marau. A “heterogeneidade” entre os dados que levantara, assim como a notável recorrência do que chama de “fenômeno da adoção e do parentesco ritual”, a levava a concluir, em consonância com suas assertivas sobre “manipulação ideológica” que notara na aplicação das classificações clânicas, que: “o que é notável no tratamento do outro é a intensa manipulação ficcional ideológica dos termos de parentesco: ela cria artificialmente os laços de parentesco e dá substância aos fenômenos correntes de adoção e do parentesco ritual” (FIGUEROA, 1997, p. 410, tradução nossa). Figueroa, ao se referir à “adoção” trata de casos de crianças que criadas pelos seus pais não biológicos, especialmente, pelos

modelo de organização (e reflexão) de identidades e alteridades e como um modo de transformação.

Portanto, a “tensão” notada por Figueroa é aqui deslocada em suas implicações nas operações de conexão e desconexão que conformavam os limites dos coletivos sateré-mawé (ou não-sateré-mawé), seja nas distinções entre os pertencimentos a *clãs/nações/ywaniaria*, como entre sujeitos coletivos abrangidos pela mobilização de concepções como, por exemplo, *pessoal*, *parentes* (e não *parentes*), *povo* sateré-mawé, “indígenas” e “brancos”. Desta forma as conclusões de Figueroa, argumento, podem ser alargadas aos modos como os meus interlocutores operam processos de coletivização, assumindo como foco a construção (e desconstrução) desses coletivos, os marcadores morais centrais mobilizados neste processo e, finalmente, a dimensão afetiva que está envolvida nestas conexões que atravessam o passado e o presente por meio da convivência, vivida e narrada.

Como argumentado, as oposições entre “escassear” e “ajudar”, “brigar” e “trabalhar junto” eram constantemente acionada em suas histórias, sendo os principais traços que marcariam as diferenças entre *pessoais*, por vezes relacionando os diversos modos de ser de pessoas e outros sujeitos coletivos – “famílias” e “clãs”, por exemplo – ou marcando diferenças entre brancos e indígenas. O modo pelo qual percebiam (e se faziam e desfaziam) estas similitudes e diferenças, como visto, não estava alheio a uma complexa equação moral, por sua vez, sujeita a igualmente complexas diferenças de interpretações e pontos de vista. Não obstante, de forma geral, “sangue” e “jeito” eram os principais códigos por meio dos quais se davam as reflexões que levavam aos “mapeamentos” sobre as relações e conexões entre pessoas e coletivos de pessoas.

Os modos de ser que caracterizam determinadas pessoas e sujeitos coletivos por seus “temperamentos”/“gênios”/“ritmos”/“leis”/“jeitos”, podiam ser atrelados ao teor e qualidade de substância (o “sangue”) que compartilhavam. Por outro lado, os “jeitos” de determinadas pessoas (ou sujeitos coletivos) permitiam a caracterização da qualidade do “sangue” que partilhavam. Desta forma as qualidades do “sangue”, enquanto “substância moral” (MARQUES, 2015), podiam ser aferidas apenas a partir do conhecimento compartilhado sobre os “jeitos” daqueles personagens cuja reputação servia de parâmetro.²⁰⁹

avós. Já quando menciona “parentesco ritual”, refere-se à instituição do ao “compadrio”. Ambos são temas são abordados na Parte II e III desta tese.

²⁰⁹ Cf. Marques (2015) sobre os vínculos de substância sob o código do sangue entre no caso das famílias do sertão de Pernambuco: “Seus atributos, teor e densidade, demonstram-se instáveis e não obstante imbricados nos sentidos conferidos às experiências vividas ou narradas. De um lado, o sangue é visto como algo que explica por si mesmo, ainda que as explicações só sejam apreensíveis no decorrer dos acontecimentos por ele ensejados. De

Ademais, as interações entre “sangue” e seus efeitos no “jeito” seguiam uma mecânica particular de reclassificação dinâmica, não estranha às diferenciações e similitudes mobilizadas pelo idioma do parentesco. No que dizia respeito a tais reclassificações, ligadas às interações entre “sangue” e “jeito”, tudo se passava como se a percepção da consubstancialidade (que fala da semelhança e da identidade) de “sangue” necessitasse ser constantemente reafirmada por meio das interações próprias (e apropriadas) entre *parentes*. Portanto, apesar de aparecer aos Sateré-Mawé como dada, para que a consubstancialidade de “sangue” fosse reconhecida e mantida, fazia-se necessário fazer seu efeitos (re)conhecidos tornando-a, em certa medida, função das relações que se estabeleciam e da construção de laços afetivos e sua perpetuação no tempo. Como postula Coelho de Souza (2004)²¹⁰:

A consubstancialidade, em outras palavras, é algo que se reconhece por seus efeitos; ela não poderia ser medida de antemão no laboratório, e não apenas porque faltem aos índios a ciência e os instrumentos, mas porque se trata de uma qualidade mutável que depende do modo como os sujeitos conduzem o relacionamento, e que se revela por intermédio de efeitos visíveis nas pessoas envolvidas – em seus corpos. Isto é, ela é um produto desse relacionamento; não uma linguagem (figurada) que permite a “manipulação” de relações reais, mas um efeito real de uma “manipulação” que consiste, em verdade, seja na “construção” do parentesco ali onde ele “não existia” [...], seja na sua conservação, ali onde ele tende a caducar [...]. (COELHO DE SOUZA, 2004).

Seguindo o argumento da autora, sobressalta-se desta dinâmica seu “caráter tentativo” (“experimental”) com o qual meus interlocutores pareciam enfrentar a questão da diferença e da similitude na convivência frente ao problema da “mistura, da metamorfose e da distância” que podiam emergir como dilemas da convivialidade dado que seu “universo do parentesco se revela[va] coextensivo ao da sociabilidade” como efeito da experiência do

outro lado, no momento em que seu valor se evidencia, ele também é posto em disputa.”

²¹⁰ Cf. Coelho de Souza: “Parentesco, aprendemos com Gow, Overing, MacCallum e tantos outros, é amor, cuidados mútuos e sua memória; essa memória se inscreve no corpo e se evidencia em hábitos, disposições e afetos propriamente humanos. O comportamento respeitoso, generoso, eminentemente sociável é assim uma disposição tanto psicológica quanto corporal, e expressa o sucesso da fabricação de corpos assemelhados em que consiste o processo do parentesco. A consubstancialidade fala desta identidade. Esse ponto é uma aquisição incontornável da antropologia recente, e o ‘corrente entendimento do parentesco’ não como ‘identidades sociais dadas no casamento e fixadas em um conjunto de posições estruturais, mas antes como um processo de *becoming*’ (RIVAL, 1998, p. 629) ameaça mesmo estabelecer-se como uma nova ortodoxia (que, aliás, peca em confundir o ‘entendimento’ dos antropólogos e dos nativos e em ignorar que algo, para estes últimos, pode [deve] certamente ser ainda posto como dado, como argumentou Viveiros de Castro [2002])” (2004, p. 43). Inspiro-me, igualmente, em Goldman (2015) em sua defesa da necessidade de se priorizar na análise os conceitos e práticas nativas acerca de seus encontros com coletivos por eles mesmos classificados como “outros”. Ou seja, nas palavras do autor, “trata-se de [refletir sobre] um processo que poderíamos denominar ‘contra-mestiçagem’. Não no sentido de uma recusa da mistura em nome de uma pureza qualquer, mas no da abertura para a indeterminação que qualquer processo de mistura comporta e os controles que essa abertura necessita para ser sustentada”. Nesta linha levo em consideração para minha análise uma série de estudos que procuram se aproximar de uma descrição etnográfica da “mistura”, que procuram demonstrar como as relações entre o “interno” e o “externo”, “identidade” e “alteridade” são concebidas nos mundos vividos indígenas. Dentre eles destaco: Nunes (2012); Gallois (2007); Gow (1991, 2003); Kelly (2005, 2016) e Sáez (2011).

convívio. (COELHO DE SOUZA, 2004)

Certa vez, durante uma visita à aldeia I'apirehyt em Manaus, seu tuxaua me acompanhava pela comunidade mostrando-me as mudanças que nela haviam ocorrido desde a última vez em que eu estivera por lá. Moisés, apontando algumas novas casas construídas no terreno íngreme do vale, dissera que em uma delas agora parava sua “prima” (MZDD) e o jovem rapaz com quem se amigara. Ela, tendo descoberto recentemente estar grávida, decidira por *parar* na aldeia no bairro da Redenção devido à facilidade de acesso ao Posto de Saúde do bairro, além de acreditar que seu companheiro teria melhores condições de conseguir dinheiro nos “bicos” que encontraria na cidade e ao se engajarem no trabalho coletivo junto aos outros comunitários.

Despretensiosamente, perguntei a Moisés se o companheiro de sua “prima” era indígena e ele me respondeu: “A gente não sabe ainda, ele tá como fosse um estagiário. Por enquanto eles fica aí, aí a gente vai descobrir”²¹¹. Na convivência, como visto, se (re)conheciam os “jeitos”, trocavam-se histórias sobre convivências passadas de seus antepassados e de outros, o que permitia conhecer quem e como eles eram. Dessa forma, podia-se “descobrir” quem se é “de verdade”, quem são seus “parentes de verdade”, como eles são e como eles eram. Afinal, como me mostraram os Sateré-Mawé: “a gente só conhece alguém de verdade quando vive junto”.

²¹¹ Moisés Ferreira de Souza, em conversa pessoal em 2012, Manaus-AM.

Parte II²¹²

²¹² É sugerida ao leitor a leitura da Parte II com o auxílio da genealogia do *Pessoal do Atuca* [ver Apêndice B na versão digital desta tese]

Apresentação

O mês de junho de 2014 foi um período excepcional na cidade de Manaus: a tão esperada Copa do Mundo de Futebol. Desde a escolha da capital manauara como uma das sedes dos jogos do Mundial, anunciada no final do ano de 2009, as expectativas em relação ao evento já podiam ser percebidas nas manchetes dos jornais regionais, discursos de políticos e nas conversas nos seus pontos de ônibus, bares, restaurantes, praças e ruas.

Entre os quatro anos passados, desde a escolha de Manaus como uma das sedes do evento e 2014, a paisagem da cidade fora adquirindo novos aspectos. Dos fabulosos projetos para melhoria de sua estrutura urbana para a recepção dos certames (que incluíam corredores de ônibus e renovação de frota, trens metropolitanos de superfície, reformas de terminais, projetos de saneamento e urbanização de bairros, entre outros), os que se encontravam concluídos (ou em vias de) em 2014 eram aqueles voltados à recepção de turistas nacionais e estrangeiros (como intervenções de “requalificação” de pontos selecionados do centro histórico, ampliação do aeroporto e do porto de passageiros) e a construção da moderna “Arena da Amazônia”, que substituiria o Estádio Vivaldo de Lima, “Vivaldão” para os nostálgicos.

No ano da Copa, nas avenidas expressas da cidade e nas parcelas da região central que foram “revitalizadas” por serem reconhecidas oficialmente como “históricas”, *outdoors* anunciavam a proximidade do evento. Em sua maioria, e com múltiplas variações, evocavam imagens da natureza exuberante que marcara a escolha de Manaus no “coração da Amazônia” como a sede representante do “Norte” brasileiro desbancando, inclusive, Belém do Pará – o que não raramente atizava antigas rivalidades entre amazonenses e paraenses.

O “elemento indígena”, certamente, fora chamado a compor a narrativa da “miscigenação” – de cores exóticas e ares pacíficos – que caracterizaria a nação brasileira, evocando a capital manauara como o cenário ideal para que turistas pudessem apreciar a riqueza da cultura regional sem dispensar o conforto que a ampliação da rede hoteleira, das agências de turismo e os espaços citadinos requalificados disponibilizariam ao seu consumo.

Grande parte da população da cidade, entretanto, tinha a percepção de que não fora beneficiada diretamente pelos “investimentos” de grande porte realizados na cidade. Não obstante, nos meses que antecederam à Copa, dificilmente se deixava de encontrar as cores verde e amarela nas ruas vicinais, becos, fachadas de pequenos comércios e nas janelas das casas. Ruas inteiras por toda a cidade foram fechadas à circulação de carros e enfeitadas para

os dias de jogos da seleção, tendo as mais suntuosas se tornado “pontos turísticos” para a visitação. Algumas delas chegaram a aglomerar nos dias de jogos – segundo a imprensa – mais de dez mil pessoas. Entre os moradores “da” Redenção, onde se encontravam as comunidades I’apirehyt e Waikiru, a empolgação com o evento não era diferente.

Para o *peçoal da Tereza* e outros tantos coletivos indígenas organizados na cidade de Manaus, o evento aliou sua intensa paixão pelo futebol – que encontram na sua prática um motor de sociabilidade e de ocupação do espaço urbano – à possibilidade de dar visibilidade à sua presença na cidade jogando com o destaque que a publicidade do evento garantia ao “elemento indígena” que apresentavam. Os Sateré-Mawé, como apresentado na Parte I, há muitos anos já haviam se especializado na organização do trabalho coletivo em suas comunidades e Associações voltado para o turismo, venda de artesanato e apresentações de grupos de música, dança e rituais ancorados nos aspectos particulares de sua “cultura”.

No período da Copa fora perceptível o aumento da procura por suas expressões culturais singulares (e/ou imagens que a ela se remetem) pela mídia e o setor turístico. Este incremento, manejado pelas lideranças indígenas organizadas, intensificara sensivelmente as possibilidades de obtenção de renda no período. Certamente, tal incremento reforçava a esperança de que a visibilidade que esta procura lhes renderia poderia, de alguma forma, se converter na ampliação do conhecimento geral das várias pautas defendidas em sua “luta” enquanto coletivos indígenas presentes na cidade.

Já com a Copa em andamento, parte do *peçoal da Tereza* e do *peçoal do Marcos* se planejou para aproveitar a atenção midiática e a maior inserção no circuito turístico que a Copa do Mundo lhes proporcionaria. Para além da programação de recepção de jornalistas e visitantes para assistir aos jogos da seleção brasileira em suas comunidades, “uniram forças” com diversas organizações indígenas de Manaus e seus arredores que reivindicavam “apoio” do poder público para a realização de uma “feira indígena” regular na cidade de Manaus.

As negociações em busca deste “apoio” foram encabeçadas pela Central Intercultural de Etnodesenvolvimento do Amazonas (RAPU²¹³), com a participação de coletivos organizados ticuna, munduruku, mura, cocama, omágua/kambéba, baré, bayaroá e da Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN). Dentre os Sateré-Mawé, participaram mais ativamente da iniciativa a Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé

²¹³ Associação, à época, coordenada por Aldenor Tikuna cujos quadros eram compostos – como me disseram – por indígenas de diversos povos “formados” em universidades em várias áreas de conhecimento.

(por meio de Regina Sônia, sua coordenadora) e o *pessoal das aldeias Waikiru e Waikiru 2* (por meio de seu tuxaua Wilason André e sua esposa Valda).

A feira pela qual se organizavam fora chamada de “Manaus Mostra Tua Cara Indígena” (MMTCI), e sua concepção estava atrelada à experiência que muitos deles haviam tido com outra iniciativa – realizada entre os anos de 2005 e 2008 – por nome Feira *Pukaá* Mãos da Mata.²¹⁴ Por fim, o apoio para a feira MMTCI pelo poder público ocorreu apenas durante os dias de jogos da Copa sediados em Manaus, e a reivindicação pela criação de uma feira permanente fora deixada de lado. Não obstante, as ocasiões de encontro para o planejamento da feira, assim como as ocasiões em que ela ocorreria, não deixaram de ser considerados importantes pelos indígenas para o fortalecimento de sua “união” nesta “luta”.²¹⁵

Apesar de a feira MMTCI ter ficado aquém das expectativas de seus organizadores, a visibilidade criada em torno da iniciativa rendera algumas oportunidades para os envolvidos. Em destes encontros chegara a Wilason André o contato de um jornalista do periódico *The New York Times* que, em sua passagem pelo Brasil para cobrir a Copa do Mundo, buscava alguém que pudesse conduzi-lo para assistir a um dos jogos da seleção brasileira em uma “*remote indigenous village*”.

Para Wilason, que prontamente aceitara a tarefa, conduzir a equipe de jornalistas o possibilitaria “visitar” seus *parentes* no Baixo Amazonas. Havia alguns anos que ele não tinha a possibilidade de retornar à região, já que os custos da viagem e suas obrigações enquanto tuxaua o haviam impedido de “retornar” ao encontro de suas “raízes”. Apesar de ser esperado

²¹⁴ Sertã (2016), pesquisadora que realizou período de campo em período semelhante ao dessa pesquisa, apresenta detalhes sobre a importância da Feira Pukaá: “[...] Indígenas de diferentes etnias [...] lembram saudosos da Feira Pukaá, que ocorria na Praça da Saudade [...]. A feira, uma demanda de grupos e associações de artesanato indígenas, foi criada durante a gestão do prefeito Serafim Corrêa (PSB) através da Secretaria Municipal de Desenvolvimento Local. Ela ocorria no segundo final de semana de todo mês, com participação de diversas etnias, como Apurinã, Arapaso, Baniwa, Baré, Desano, Kambeba, Tukano, Kokama, Marubo, Mundurucu, Sateré-Mawé, Tariano, Tikuna, Wanano e Wai-Wai, divididas em 23 barracas. As atividades que ocorriam na Praça não eram restritas ao artesanato, mas incluíam todo tipo de manifestação cultural que os grupos julgassem pertinente, planejando eles mesmos a programação de cada evento. Assim, a feira se tornou um espaço heterogêneo de vendas, músicas, rituais, comidas, encontros, promovendo também trocas variadas entre os próprios grupos indígenas. [...] A feira foi interrompida ao fim da gestão deste prefeito, dando início a um período de reformas [urbanísticas] que se concretizou na gestão de Amazonino Mendes (PTB), mas não houve seu retorno tão esperado. A reforma levou a praça de volta à Manaus da *Belle Époque* do século XIX, seguindo o projeto original de 1865, que incluía um corredor de colunas de inspiração greco-romana e estátuas de bronze. Para os indígenas, a mudança representou perda de espaço, em amplo sentido: ‘agora ficou tudo pequeno’” (2016, p. 164-165).

²¹⁵ Procurando atrair clientes dentre os turistas estrangeiros que visitaram Manaus nos dias de jogos da copa, realizados na Arena da Amazônia, os indígenas buscavam o apoio para a realização da feira MMTCI junto à FUNAI, SEIND e à Secretaria de Cultura estadual. Conseguiram, após “muita luta”, que fosse disponibilizado um espaço em uma das praças arredores do estádio, 22 barracas desmontáveis, aparelhagem de som e um ônibus para o transporte dos participantes de diferentes comunidades ao local nos dias de feira. A feira MMTCI ocorreu em quatro ocasiões durante a Copa. Infelizmente a experiência teve pouca adesão turística dos turistas estrangeiros, e o retorno das vendas fora considerado “muito fraco”.

que uma liderança esteja sempre em “movimento”, o afastamento de sua comunidade e de seu *pessoal* por longos períodos não era benquisto para um tuxaua, que devia sempre fazer-se nela presente. Ademais, seus pais – Nândia e Manuel Luís –, além de seu avô Marcos e várias de suas irmãs, tios, tias, sobrinhos e sobrinhas *paravam* pela cidade de Manaus ou então visitavam com frequência a aldeia Waikiru.

Para Wilason acompanhar a equipe de jornalistas era uma oportunidade muito bem vinda para passear pela aldeia onde nascera, chamada Monte Salém²¹⁶, que seu avô materno – Marcos Pereira Lima – havia “ajudado” a “construir junto” com outros de seus *parentes* ainda na década de 1980. Para além da visita à aldeia, o retorno às suas “raízes” compreendia também passear pela própria cidade de Maués, onde *parara* em diferentes momentos de sua vida acolhido por diferentes *parentes* e cuja paisagem fazia parte de suas lembranças de juventude. Ademais, o tuxaua aproveitara a viagem para levar consigo seu então filho caçula (Cairo), que ainda não conhecia a aldeia “de origem” de seu pai e muitos de seus *parentes* que *paravam* por Maués e pela aldeia Monte Salém. De minha parte, logo quando soube do planejamento da viagem de Wilason, adiantei-me a perguntar se poderia acompanhá-los, pois há algum tempo estava interessado em conhecer em maior profundidade as histórias do coletivo de parentes que aqui denominei como o *pessoal* do Marcos.

A equipe de jornalistas aceitara “ajudar” Wilason com o valor de R\$ 500,00 para guiá-los e para que “articulasse” os contatos necessários com seus *parentes* para que a realização da matéria fosse bem-sucedida. Já seus *parentes* da aldeia que os receberia, por sua vez, receberiam uma “doação” para “ajudar” a comunidade que seria “acertada” depois de sua chegada. A cargo da equipe também ficaram os custos de deslocamento de Wilason André e Cairo em um dos vários barcos recreio que realizavam o trajeto entre a cidade de Manaus e de Maués, assim como do deslocamento de lancha entre a cidade e a aldeia, realizado em uma embarcação de menor porte e por um trajeto para o qual não havia linhas regulares de transporte fluvial.

Partimos de Manaus no final de tarde do dia 20 de junho e, já devidamente acomodados nas redes do convés do barco, deixamos o porto de Manaus sob o lusco fusco. Ao nascer do sol do dia seguinte já nos aproximávamos Maués²¹⁷, com a embarcação

²¹⁶ Localizada ao Sul da mancha urbana da cidade de Maués na beira do igarapé conhecido como Atuca, um dos afluentes do rio Pupunhal que, por sua vez, desagua na margem direita do rio Maués-Açu.

²¹⁷ O município de Maués, de área de cerca de 40.000 km² e em torno de 60.000 habitantes (IBGE, 2014), encontra-se no extremo Leste do Estado do Amazonas, na divisa com o Estado do Pará, na região conhecida como Baixo Amazonas. Sua população, recenseada pelo IBGE em 2010, dividia-se quase igualmente entre residentes em área urbana (25.832) e residentes em área rural (26.404).

deixando as águas barrentas do Paraná Urariá ao adentrar as águas escuras do rio Maués-açu. O trajeto de cerca de 350 quilômetros de Manaus até o porto de destino, localizado à margem direita do Maués-açu em seu curso baixo, em embarcações recreio durava em torno de 14 horas.

Desembarcados, Wilason prontamente telefonara para sua mãe (Nândia) avisando de sua chegada à cidade. Nândia, à época, havia recentemente sido escolhida como tuxaua da aldeia Monte Salém, atribuição que havia recaído no passado ao seu esposo, ao seu pai e alguns de seus irmãos antes de virem a *parar* por Manaus na década de 1990. Então, como “liderança” da comunidade, apressava-se a reconstruir uma “casinha” no local – contando com a ajuda do restante dos comunitários-, à qual retornava após havê-la deixado ao longo das suas muitas andanças – idas e vindas – ao longo da vida. Por enquanto, Nândia estava parando junto ao seu esposo, “pai de criação” de Wilason André, na casa de sua sogra na cidade.

Ao encontro da equipe no porto de embarcações viera o “pai de sangue” de Wilason André, que trabalhava na cidade de Maués com transporte terrestre de passageiros e cargas, e se disponibilizara a “ajudar” Wilason André a conduzir a equipe de jornalistas e seus equipamentos pela cidade em sua *van*, cobrando-lhes pelo serviço prestado. Como não era possível acomodar a todos junto com Nândia na casa de sua sogra, fomos até a casa do “tio Chagas”, ou “tio Chaguinha” (Francisco Cabral Lima), irmão da mãe de Wilason André. Seu “tio Chaguinha” há vários anos mantinha uma casa na Zona Norte da área urbana da cidade de Maués, assim como outra lá no igarapé do Atuca, a cerca de 20 km de navegação da área central da cidade.

A casa de Francisco Chagas e sua esposa Celina dos Santos na cidade de Maués, onde moravam com seus seis filhas/os, localizava-se no bairro Donga Michiles, cuja formação se dera na década de 1990. Wilason André lembrava-se bem dos diversos períodos em que ficara aos cuidados de Francisco e Celina na cidade de Maués durante sua juventude, principalmente nos períodos em que Nândia e Manoel Luís se encontravam “andando” por Manaus. Portanto, em seu passeio pela cidade de Maués, naquela ocasião, sabia que poderia contar com a “ajuda” de seu tio e tia enquanto necessitasse de um local para *parar* enquanto estivesse pela cidade.

Após o reencontro na casa de Francisco e Celina, onde deixamos nossas malas e equipamentos, retornamos à orla da cidade para o almoço em um pequeno restaurante próximo ao Mercado Municipal. Durante o almoço, após receber um telefonema de Nândia, Wilason compartilhou com a equipe um pequeno problema: a comunidade Monte Salém não

dispunha de um gerador de energia, o que impossibilitava que assistíssemos ao jogo no local tal como a equipe de jornalistas esperava. O fato pontual assinalado pela falta do gerador, todavia, fazia parte de uma questão mais ampla, relacionada às transformações na “vida na comunidade” ao longo das últimas décadas.

Ao longo da década de 1990, uma série de fatores concorreu para que parte das quatro parentelas que inicialmente ocuparam o local se dispersasse (cerca de metade de seus então habitantes). Alguns deles partiram para dar início a uma nova aldeia às margens do rio Urupadi, dentro da T.I. Andirá-Marau e outros, como mencionado anteriormente, se deslocaram para a aldeia Waikuru em Manaus.²¹⁸ Apesar de muitos deles terem mantido seus terrenos e/ou casas na localidade, a distância teria impedido o engajamento frequente dos *parentes* nos afazeres voltados propriamente à comunidade, levando ao reconhecimento de que “a vida” no igarapé do Atuca teria passado por um período de baixa de movimento e de certo “abandono”, como me disseram: “a comunidade estava muito parada”. A afirmação de que a aldeia Monte Salém passara por um período de esvaziamento e queda de movimento, todavia, não equivalia à percepção de que ela deixara de ser um local de *parada* por aqueles que dela se “espalharam”, dado que suas casas e terrenos permaneciam sendo ocupados de forma mais ou menos intermitentes por aqueles de seus *parentes* dos *pessoais* que primeiro vieram a *parar* por ali.

Voltando ao problema vislumbrado daquele dia de junho em 2014, dada a impossibilidade de o mote da matéria jornalística ser realizada em Monte Salém, os anfitriões Wilason, Nândia e Manoel Luis tiveram de se articular rapidamente na procura de algum *parente* que pudesse recebê-los em outra aldeia. Então, saímos do restaurante e caminhamos por toda a extensão da Rua Coronel Tito Leitão rumo ao Norte percorrendo parte da orla da cidade em frente ao rio Maués-açu. Naquele mês de junho de 2014, a orla Central da cidade, nas proximidades do porto de passageiros, encontrava-se parcialmente alagada pela cheia do rio Maués-açu, o que nos obrigara a andar nos equilibrando por uma série de pontes de madeira e barricadas de sacos de areia que permitiam a passagem de pedestres, motos e bicicletas por ali.²¹⁹

²¹⁸ Cf. Parte I, Capítulo 2, Item 2.3.

²¹⁹ Em contraste com a área urbana de Barreirinha-AM, localizada em grande parte em área sujeita a alagamentos pelas cheias sazonais (Cf. Parte I, Capítulo 2, Item 2.3.), o ritmo da cheia e da vazante não interferia tão intensamente no calendário anual oficial da cidade de Maués. De qualquer forma, as cheias e vazantes mais extremas tinham forte impacto sobre as condições de moradia e locomoção da população que vive no interior do município, provocando deslocamentos para a área urbana de forma mais intensa em seus auges. A grande maioria da área urbana de Maués estava edificada em terra firme, com relativamente poucas edificações em palafitas espalhadas pelo interior dos bairros, com exceções para os agrupamentos de casas construídas próximas

A caminhada pela orla nos levava por alguns dos lugares por onde os indígenas vindos das aldeias costumavam atracar seus barcos na orla da cidade, conformando espaços de marcada sociabilidade, que facilitavam encontros entre *parentes*, amigos e conhecidos que viajavam com recorrência entre a área urbana e o interior do município. Ao “andar” por ali se podia averiguar pela presença (ou ausência) de um determinado barco ou pessoa que se avistava, o paradeiro de seus conhecidos pela cidade ou pelas aldeias. Muitos dentre eles, de estada mais esporádica na cidade, preferiam mesmo *parar* pelos próprios barcos nos quais realizaram o trajeto até Maués, convertendo estas localidades em “pedaços” (MAGNANI, 2002) onde podiam encontrar seus *parentes* e amigos que residiam na área urbana ou, mesmo, habitantes de diferentes aldeias que por vezes dificilmente se encontrariam em outra situação.

às lagoas Donga Michiles (na região norte), da Prata (na região central) e Maresia (próxima à orla sul).

Figura 19. Área urbana de Maués-AM. Fonte: Prefeitura de Maués (2014).

Notavelmente, Maués era a cidade mais próxima dos caminhos de navegação que levavam aos rios Marau, Urupadi, Miriti e Manjuru e às aldeias e “sítios” às suas margens. Desta forma, sua área urbana era local de ampla circulação de muitos Sateré-Mawé para a

realização de compras, recebimento de aposentadorias e benefícios sociais, assim como para a visita a seus *parentes* que “têm casa” na cidade. Muitos dentre eles, diga-se de passagem, engajados em projetos de melhoria de condições de vida – expressos no desejo de possibilitar a seus filhos/as “ser alguém na vida” – vislumbrados na manutenção de jovens e crianças estudando nas escolas na área urbana. Alguns dentre eles, que foram bem fadados neste projeto, atuavam como funcionários do poder público local principalmente no Setor Indígena da Secretaria de Educação do município, em funções administrativas ou como professores indígenas alocados em aldeias na T.I. Andirá-Marau.

Ao longo da caminhada que realizávamos pela orla da cidade, apesar da pressa, nos detivemos seguidas vezes ao sabor dos reencontros entre amigos e *parentes* pelo caminho. Wilason André vez ou outra me apontava algo que lhe despertara lembranças de sua juventude, denotando que de forma alguma se sentia estranho àquela paisagem.²²⁰ O nosso trajeto, portanto, era propício também a reencontros com as experiências vividas naquele lugar, que desencadeavam narrativas de eventos passados, fazendo-o mais do que um mero cenário, mas uma paisagem também de memórias. A paisagem citadina de Maués, nas narrativas de meus interlocutores com quem conheci a cidade, invariavelmente se entrelaçava às suas próprias trajetórias. Dentre aqueles de mais idade, por exemplo, suas lembranças das transformações pelas quais a cidade passara se convertiam em temas de nossas conversas quando os acompanhava em suas andanças por ali:

Esse Maués, esse Maués souberam botar o nome mesmo. Esse Maués eu ainda cheguei a ver, só tinha uma rua ateeéé aqui na frente. Daí, daquela ponte do mercado, daí tinha umas três casas até lá no mangueirão que chama... Algumas casas na frente tudinho, até lá nessa rua. Só as casas, era só uma comunidade. Com o tempo, eu vinha prestando atenção, de onde que veio tanta gente!? Agora está uma cidade já. Pois é, ali atrás não tinha rua, era um tucumanzal até ali na frente. Aquela praia que a gente vê ali agora lindo, aquela ponta, aquela enseada onde tem o hotel, iii aquilo era um jauarizal²²¹ que ninguém podia andar, só mesmo porco e queixada que entrava! Mas aí foram entrando, arrancando, e tá aí agora. Acabou aquele matagal tudo, só tem muito carapanã! Foi assim essa história aí, eu sei bem contar! (João Sales de Oliveira, entrevista concedida em Setembro de 2014)

Como era característico a muitas cidades amazônicas, nas ruas de Maués que seguiam a orla da cidade se localizavam os maiores estabelecimentos comerciais, equipamentos institucionais e praças públicas: como a praça com a igreja e Praça da Matriz,

²²⁰ Por exemplo, ao passarmos por uma série de barcos-recreio de porte médio, Wilason contou-me sobre “o tempo” em que trabalhara em embarcações que realizavam o trajeto entre Maués e Manaus. O trabalho, que executara quando tinha cerca de 16 anos de idade, dissera-me ser “muito puxado”, mas até certo ponto compensatório, pois meticulosamente guardava parte de seu salário para pagar a gasolina de motos emprestadas e “dar suas voltas” com seus amigos a causar boas impressões às jovens moças pela cidade.

²²¹ Jauari é uma palmeira, que pode atingir mais de 10 metros de altura, com caule espinhoso.

os bancos (Santander, Banco do Brasil), o prédio dos Correios, o Porto de Embarcações, o Mercado Municipal de peixes e hortaliças, restaurantes²²² e diferentes mercados de preferência dos viajantes vindos do interior à cidade. As imediações do Mercado Municipal eram a região aonde chegavam as embarcações de produtores rurais do interior para negociar os produtos de suas roças e guaranazais²²³, além de pescadores que ofereciam aos transeuntes “pencas” de jaraquis, tambaquis, tucunarés e outros pescados expostos nas rabetas e nos trechos secos de pavimento.

O destino da caminhada que realizávamos era a Casa de Trânsito (CT) de Maués, um equipamento comum às cidades amazônicas, onde os indígenas podiam buscar abrigo quando necessitavam de um local de *parada* na cidade. Era lá onde, naquele dia, Nândia e Luís nos aguardavam para decidir com a equipe de jornalistas em que local afinal seria realizada a matéria. Localizada rumo ao Sul na orla da cidade, ainda no chamado Centro da cidade, a paisagem dos arredores da CT-Maués diferia daquela das cercanias do Porto e do Mercado Municipal. Sendo a cidade de Maués considerada como um “polo turístico regional” pela formação de praias de areia ao longo do trecho Sul de sua orla, e das várias ilhotas no rio Maués-Açu à frente de sua orla, a “mancha” (MAGNANI, 2002) de estabelecimentos comerciais próximos à CT-Maués denotava essa vocação turística da cidade. A fachada destes estabelecimentos invariavelmente evocava a marcada presença sateré-mawé na região e a “natureza” amazônica que circundava a cidade. A decoração da avenida em frente à CT-Maués, por sua vez, jazia toda enfeitada com referências ao cultivo do Guaraná, planta que dava nome à mais famosa festividade do calendário anual na cidade, a Festa do Guaraná, que ocorria anualmente no mês de novembro e atraía milhares de visitantes com seus shows musicais e feiras.²²⁴

²²² Desde barracas e pequenos estabelecimentos mais baratos até alguns mais suntuosos de preferência dos funcionários públicos, donos de comércios e fazendas e de funcionários da gerência da fábrica da AMBEV.

²²³ Destes últimos mais marcadamente nos meses de Novembro e Dezembro, época da colheita.

²²⁴ Alguns metros adiante em direção ao Sul esta avenida fazia uma leve curva acompanhando o formato da orla onde se iniciava a Av. Antártica. Defronte à Av. Antártica se formavam as praias de areia mais procuradas durante o verão e onde a paisagem da cidade denotava com maior visibilidade o setor de sua economia voltada ao turismo. Tal avenida fora nomeada em homenagem à corporação do setor de bebidas que instalara na cidade de Maués uma fábrica de extrato de guaraná na década de 1960 e, na década de 1970, inicia na região plantações em grande escala de guaranazais. A instalação da corporação na cidade, atualmente transformada na empresa Americas' Beverage Company (AMBEV), teve grande impacto na região ao longo das décadas que se seguiram. Para além dos efeitos econômicos e culturais ligados à implantação de culturas em larga escala do guaraná e da introdução do sistema de multiplicação de mudas pela estanquia e clonagem, desenvolvidos em parceria com a EMBRAPA, a chegada da empresa na cidade levou à abertura de novos postos de trabalho e modificações em sua infraestrutura que, consequentemente, provocaram uma expansão da área urbana com a conformação de novos bairros. Para mais detalhes, ver Figueroa (2016).

A Casa de Trânsito (CT) era, então, facilmente distinguível na paisagem de suas cercanias. Habitualmente, nos momentos em que o sol dava uma trégua, homens, mulheres e crianças sateré-mawé jaziam sentadas na calçada em frente ao terreno compartilhando alguma comida, rindo e conversando em sateré-mawé. Não só o movimento denotava seu uso particular, apesar de não haver ali nenhuma placa indicativa da função do imóvel, sua fachada destoava das outras edificações da avenida com seu o pequeno muro que demonstrava os sinais da passagem do tempo e um portão de ferro que permanecia a maior parte do tempo aberto, sendo fechado apenas ao final da noite antes de seus habitantes se recolherem à suas redes para dormir.

O encontro na CT-Maués naquela ocasião não fora uma escolha fortuita, por lá *paravam* de forma mais permanente Samuel Lopes Batista, conhecido como Samuca, sua esposa Edinelza Miquiles Lopes junto a alguns dos filhos, noras e netos. Samuca e Edinelza estavam à frente da coordenação da Casa de Trânsito, tendo para si dois espaços mais

privativos no terreno onde se acomodavam com seus filhos.²²⁵ Samuca e Edinelza eram reconhecidas “lideranças” indígenas na cidade, e coordenadores da associação chamada TOMUPE (<*Tuisaria*> Marau, Urupadi, Miriti, Manjuru <*Piaria*> <*Esaikap*>). Enquanto tais eram procurados para dar seu aval sobre quaisquer assuntos que envolviam a circulação de missionários, jornalistas, pesquisadores e comerciantes pelas aldeias da T.I. Andirá-Marau. Samuca e Edinelza, junto ao funcionário do CTL-Maués – Mair Ferreira da Silva, Sateré-Mawé filho de Raimundo Ferreira da Silva –, eram constantemente procurados por seus *parentes* e por não indígenas para a resolução de questões relacionadas à circulação dentro da T.I. Andirá-Marau, assim como às atribuições burocráticas da FUNAI na região (RANI²²⁶, aposentadorias, pensões etc.), ou mesmo para assuntos além de sua alçada “institucional” de atuação, esforçando-se em “ajudar” seus *parentes* com aquilo que estaria ao seu alcance.

Os coordenadores da TOMUPE, junto ao funcionário da Coordenação Técnica Local (CTL) da FUNAI²²⁷ em Maués – cujo escritório se localizava logo ao lado da CT –, foram então procurados por Nândia, Luis e Wilason André para que os “ajudassem” com a solicitação da equipe de jornalistas. Após uma longa conversa encontraram uma solução: assistiríamos ao jogo na aldeia Novo Belo Horizonte, situada na margem direita do rio Marau, defronte ao igarapé conhecido como Quiinha, há mais ou menos um trajeto de 45 km navegáveis da orla de Maués. Samuca e sua esposa autorizaram a visita da equipe e decidiram acompanhá-los na viagem, aproveitando o ensejo para uma rápida visita aos seus *parentes* que por lá paravam.

Edinelza era uma das filhas do falecido Colombo José Miquiles, fundador da aldeia Belo Horizonte, onde havia morado com seu esposo Samuel durante muitos anos, antes de se deslocarem mais permanentemente para Maués no final da década de 1990. O falecido sogro de Samuca (Colombo José Miquiles), assim como seu pai Manuelzinho Miquiles, eram personagens de reputação respeitada lembrados como hábeis comerciante e valoroso cabeça de um grande *pessoal*, sendo a figura à quem se referenciava ao se falar das “raízes” do pessoal conhecido como a *Miquilizada*. Manuelzinho e seus filhos e genros, contava-se, teriam sido os responsáveis pela fundação das comunidades Vila Nova e Vila Miquiles (também conhecida como Castanhal ou ainda Santo Antônio) – no rio Andirá –, Vila Nova II,

²²⁵ A casa também é frequentada, é claro, por outras famílias que dividem espaços coletivos na parte central da construção, utilizam banheiros coletivos e um forno no espaço interno, utilizada para preparação de alimentos.

²²⁶ Registro Administrativo de Nascimento Indígena.

²²⁷ O pequeno escritório da CTL-Maués ficava localizado na mesma avenida que a Casa de Trânsito, cerca de 10 metros de distância, em um dos únicos prédios da cidade.

Ilha Miquiles, Nova Esperança e Novo Belo Horizonte – no rio Marau –, em seus subsequentes deslocamentos realizados entre as décadas de 1910 a 1990.

A aldeia de Novo Belo Horizonte havia sido a última “aberta” pela *Miquilizada*. Por estar localizada no extremo norte da área indígena Andirá-Marau, era o local mais próximo da área urbana da cidade de Maués por onde parava este *peçoal* na T.I. Andirá-Marau. Os laços que ligavam Samuel e Edinelza a seus *parentes* da aldeia Novo Belo Horizonte, portanto, autorizava-os a intermediar a visita da equipe de jornalistas àquela aldeia.

A destinação da equipe de jornalistas ficara, então, acertada e naquela mesma tarde partiríamos, Wilason, Cairo, Nândia, Luís, Samuel, Edinelza, a equipe de jornalistas e eu, à aldeia.²²⁸ Finda a missão, retornarmos todos no dia seguinte, chegando de volta à cidade de Maués no início da noite. No dia posterior Wilason André e seu filho Cairo partiriam de volta a Manaus, deixando-me aos cuidados do *peçoal do* Chagas, meus recém-conhecidos anfitriões. Fora com a sua “ajuda” que nos meses que se seguiram pude dar continuidade ao intento de conhecer melhor as suas histórias e as de seus *parentes*.

Este breve relato, sobre um dia de andanças pela cidade de Maués de meus interlocutores de pesquisa, se presta a ilustrar alguns pontos relevantes sobre o modo como a paisagem citadina é feita na relação entre lugares, pessoas e histórias. Por meio deste episódio de movimentos entre cidades, na cidade e entre cidade e aldeia, procurou-se demonstrar algumas motivações, planejamentos, improvisos, negociações e relações implicados nos seus deslocamentos. Para muitos Sateré-Mawé, a paisagem citadina é experimentada como um local demarcado por encontros mais ou menos inesperados, como locais de perambulação e moradia, que evocam narrativas sobre suas experiências de vida que davam aos seus portos, mercados e ruas um ar de “familiaridade” que, argumento, os conformaria enquanto o que Magnani (2002) caracteriza como “pedaços” que fazem parte dos “circuitos” sateré-mawé.

Este episódio que acabo de narrar não ocorreu, entretanto, na primeira vez em que estive em Maués. Alguns meses antes, no início de 2014, havia passado algumas semanas na cidade de Maués em uma incursão junto a outros pesquisadores do Núcleo de Antropologia Urbana cujo objetivo fora nosso reconhecimento primário do espaço urbano do município.²²⁹

²²⁸ A matéria jornalística, assinada por Jeré Longman, levava a manchete “*Deep in the Amazon, an Isolated Village Tunes In to the World Cup*”, e nela podem ser encontradas as impressões do jornalista sobre a visita: LONGMAN, Jeré. Deep in the Amazon, an Isolated Village Tunes In to the World Cup. **The New York Times**. The World Cup. 20 jun 2014. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2014/06/22/sports/worldcup/deep-in-the-amazon-an-isolated-village-tunes-in-the-world-cup.html>>. Acesso em: 28 out. 2017.

²²⁹ A equipe, naquela ocasião, replicou o protocolo de pesquisa desenvolvido para a participação do NAU no projeto de investigação sobre a dinâmica urbana de cidades médias da calha do Solimões-Amazonas, no estado do Amazonas. A cidade de Maués, fora do escopo inicial da investigação, fora selecionada como um laboratório

Nessa ocasião viemos a conhecer o então coordenador do Setor Indígena da Secretaria Municipal de Educação (SI-SEMED), Oscivaldo Batista. Oscivaldo, irmão de Samuca, nos levava a conhecer pela primeira vez os diferentes locais de parada de seus familiares (as casas de sua mãe, irmãos e irmãs, sobrinhos e sobrinhas) e também aos espaços de circulação e encontro entre seus *parentes* em Maués: seções da orla onde costumam atracar suas embarcações, mercados preferidos para a realização de compras, bancos para o recolhimento de benefícios sociais, além das instalações do SI-SEMED, da Casa de Atenção à Saúde Indígena (CASAI) e da mencionada Casa de Trânsito.

Por meio desta e de outras oportunidades que se seguiram, fora possível notar que os espaços de habitação de meus interlocutores Sateré-Mawé na cidade de Maués diferem em um aspecto marcante daqueles descritos em Manaus: nas áreas urbanas de Maués, Parintins e Barreirinha não se encontravam “aldeias” ou “comunidades”, com sua característica organização em torno de um Centro Cultural, Campo de Futebol ou mesmo sob a coordenação de tuxauas. Todavia, a conformação do “circuito sateré-mawé” que envolvia diferentes locais destas três cidades pelos deslocamentos de meus interlocutores, assim como suas as trajetórias familiares a que me apresentaram em suas narrativas, podem ser aproximadas pela conformação de padrões similares de habitação multilocal marcada pela mobilidade que ensejavam.

Tal como o ilustra o episódio que abre essa seção, a constante mobilidade presente no cotidiano se relaciona a um modo de habitação no espaço urbano de Maués – similar aos de Parintins e Barreirinha – que persistia na conformação de aglomerados residenciais pela cidade, constituídos como locais de *parada* e mantidos como locais referenciais de estada e de visitação para diferentes coletivos de parentes. Desta forma, conformavam-se distintos circuitos percorridos por diferentes coletivos de *parentes* (*pessoais*). De igual maneira, ao atrelar as narrativas que apresentam as histórias de conformação de seus locais de referência nestas cidades, à história de vida de seus respectivos personagens focais; eventos, pessoas e lugares são entrelaçados em trajetórias marcadas pela dinâmica sucessiva de “parar” e “andar” como um movimento contínuo que conecta diferentes tempos e lugares.

de replicação do protocolo de pesquisa pela notável presença sateré-mawé em seu espaço urbano, assinalada tanto pela bibliografia como nas narrativas dos interlocutores indígenas com quem a equipe do Grupo de Etnologia Urbana havia até então conhecido. Na ocasião da incursão até a cidade, os pesquisadores realizaram caminhadas de reconhecimento pelo espaço urbano, entrevistas com seus moradores e com representantes de diferentes esferas do poder público local, além de acompanharem festividades e realizarem visitas aos equipamentos urbanos espalhados por seus bairros.

Embora as aglomerações residenciais dos Sateré-Mawé nas áreas urbanas de Maués, Barreirinha ou Parintins não sejam chamadas de aldeias/comunidades, tal conjunto de lugares de *parada* não deixam de estarem inseridas em seus amplos circuitos, constituídos pelas suas práticas de mobilidade (passadas e presentes) e sujeitos também a dinâmicas similares de dispersão e aglomeração. Ademais, meus interlocutores que possuíam casas/*parentes* na área urbana destas cidades se consideravam em alguma medida como parte de diferentes aldeias do “interior” e/ou da capital. Evocavam assim justamente esse senso de territorialidade particular que enfatiza a habitação ao longo de um circuito conformado por diferentes locais de *parada* e laços constitutivos com/de pessoas e narrativas, tal como argumentado na Parte I, explicitada na correlação entre se “ter parentes” e se “ter casas” igualmente “espalhadas”.

A circulação por locais de parada espalhados pela cidade de Maués não constituía um circuito homogêneo, já que o reconhecimento de laços mais próximos do que outros com seus *parentes* levava a diferentes trajetos de visitas e passeios inseridos na economia de ajuda e acolhimento, da qual a hospedagem era um elemento fundamental. A Parte II desta tese, portanto, se direciona à descrição da constituição de circuitos sateré-mawé do ponto de vista das histórias narradas sobre as trajetórias do *peçoal* do Marcos.

1. “A história do vovô Marcos é muito longa”: o *peçoal* do Marcos

Na Parte I, Capítulo 2, Item 2.3, foram mencionados os deslocamentos para a capital que Nândia e seu esposo Manoel Luís realizaram na década de 1990. Tais andanças do casal por Manaus eram caracterizadas por seu *peçoal* como o primeiro de uma série de movimentos subsequentes desse coletivo de *parentes* que veio a se “acumular” na aldeia Waikiru. Como vimos, a aldeia Waikiru viera a se tornar local de *parada* para os familiares de Nândia e Luís que habitavam o Baixo Amazonas ao longo da década de 1990. Muitos deles, posteriormente à instalação do casal, vieram a construir suas casas no terreno da Redenção, outros o frequentavam como um local de “pouso” esporádico enquanto se tratavam na CASAI-Manaus e participavam de encontros e reuniões do Movimento Indígena regional ou mesmo decidiam daqueles que passeavam para visitar seus *parentes*.

Dizia-se, portanto, que Nândia e Manoel Luís teriam sido os primeiros dessa turma a “conhecer” a cidade de Manaus, tendo realizado deslocamentos subsequentes a ela (e nela) ao final da década de 1990 e ao longo dos anos 2000. A primeira andança do casal pela cidade foi no começo da década de 1990, quando Manoel Luís viera à capital acompanhado de Nândia buscar atendimento médico especializado por meio da CASAI-Manaus. Enquanto

estava em Manaus, o casal foi acolhido na casa de uma das irmãs de Manoel Luís e, ao andar pela cidade, pudera ter um “primeiro conhecimento” de como seria levar a vida naquele local. Tal “conhecimento”, diziam, teria levado Nândia e Manoel Luís a adquirir “outra visão já, de vir morar em Manaus, de melhoria de vida”²³⁰.

Tempos depois, após o fim do tratamento de saúde de Manoel Luís e o retorno a Maués, o casal resolvera voltar para Manaus para se instalar de forma mais perene. O local escolhido para tanto fora o bairro Jorge Teixeira, onde já havia vivido enquanto paravam pela casa da cunhada de Nândia, todavia, desta vez seus planos foram diferentes. Então alugaram um pequeno quarto para se abrigar junto a seu filho mais novo, Wilason André e planejaram começar a trabalhar na capital: “Aí que a gente chegou em Manaus mesmo. A gente fomos aventurar! Aventurar!”²³¹.

Tal como me contara a *Terezada* sobre seus primeiros anos em Manaus, Nândia e Manoel Luís também narraram momentos difíceis pelos quais passaram, superados apenas pela incansável “luta” que perpetraram. Por um período, o casal buscou oportunidades de emprego fixo e melhor remunerado, mas teve que se contentar com a venda de jornais pelas ruas do bairro, uma renda que não era suficiente nem para que conseguissem pagar o valor do pequeno quarto que alugavam. Nândia, percebendo que a situação financeira de sua família se agravava, realizou o resgate de seu FGTS acumulado do período em que trabalhara como agente de saúde na aldeia Monte Salém. Com o dinheiro compraram uma balança para trabalhar com compra e venda de joias e ouro. Todavia, lembravam-se, os “galerosos” da vizinhança teriam notado a movimentação do casal em seu “quartinho” e o “medo” os motivara a desistir da empreitada.

Fora neste contexto de “passar necessidade” que chegara ao casal a notícia da possibilidade de se juntar à “saterezada” que se organizava na ocupação do terreno da Redenção. Wellington Cabral, “irmão de criação” da mãe de Nândia²³², os informara de sua intenção de se juntar ao *pessoal da* Tereza que “lutava” por sua permanência no local. As suas histórias sobre o que se seguira até a separação entre as aldeias Waikiru e I’apirehyt abordavam temas similares aos mencionados anteriormente.

Aí nessa época eu falei com Wellington, que é filho da vovô Nair e mora lá em Manaus. Aí ele disse assim, “olha, esse local aqui muito branco já entrou, mas a polícia tira”. Aí eu fiquei pensando “meu Deus, se eu entrar aqui será que eles não

²³⁰ Nândia Maria Pereira Lima, em entrevista concedida em Setembro de 2014, Maués-AM.

²³¹ Nândia Maria Pereira Lima, em entrevista concedida em Setembro de 2014, Maués-AM.

²³² Nândia costumava se referir a Wellington Cabral como “tio Wellington”, “filho da vovó Nair” ou, mesmo, “irmão de criação da mamãe”.

vão me tirar?”. Porque eu estava morrendo de pagar aluguel, né? Eu me lembro que foi em um domingo, eu fui lá pra Redenção Quando eu cheguei lá eu disse, “eu vou já entrar aqui! Eu não tenho onde morar!”. Aí o pessoal de lá, da Tereza, me deram apoio também. Um já me trazia plástico, outro já me dava um pedaço de pau pra fazer a casinha pra nós ficar lá dentro. Balançava, mas lá mesmo a gente fiquemo! Eu falei, “Luis, faz uma flecha aí, faz as nossas flechas e bota dentro do bambu”. Não tem aqueles bambu lá? Tiremos e metemos as flechas tudo lá. Aí perguntamos “aonde tem carvão?”, pegamos carvão tudo e pilamos, “onde tem urucum?”, pegamos urucum e pintamos. Fizemos aquele preparo tudo, eu até fiz a minha tanga, minha saia. A policia veio umas sete da manhã pra derrubar a casa onde nós tava. Aí eu só botei a minha flecha nas costa e já estava toda a caráter né? Aí quando eles vieram e deparou comigo a policia voltou, né? Eu falei na minha língua! Aí eles olharam e falaram “ei, é índio que tá aí! Deixa ela ficar aí logo que esses aí são ruim, não mexe com ela não”. Pronto, nós ganhamos aquela guerra lá e fiquemos. Depois que nós fomos dividindo aquele lote lá. Ali onde é l’apirehyt era nós que comandava. Depois teve também um problemazinho entre a gente sateré, nós lá não se entendemo. Aí o cacique Luis disse “vamo dividir: pra cá é nosso e pra cá é deles”, aí que ficou onde eles tão agora. Assim que foi a nossa luta lá. (Nândia Maria Pereira da Silva, entrevista concedida Setembro de 2014, aldeia Monte Salém, Maués-AM)

No contexto dos conflitos entre a “liderança” de Nândia (e Manuel Luís) e Zeila (filha de Tereza, que à época estava mais “à frente” da organização de seu *pessoal* que *parava* pela Redenção), parte dos irmãos e irmãs de Nândia veio a se juntar a ela como forma de garantir a sua ocupação daquele espaço na cidade.²³³ Suas filhas (Jeane, Leiliane e Rosivane), que haviam sido deixadas aos cuidados de seus tios/as maternos/as e de seu avô Marcos pelo igarapé do Atuca e pela cidade de Maués, juntaram-se a Wilason André na ocupação em Manaus, caracterizando o momento da chegada do “monte de gente do Marau” como mencionado pelo *pessoal da Tereza*.²³⁴

As filhas de Nândia me relataram os estranhamentos que sentiram ao passar a viver na capital naquela época. Como contou-me uma delas, chamada Jeane:

Aí o tio [da Nândia] convidou ela pra vir pra cá [Redenção], porque estavam aqui com um terreno. Aí já tinha uns parente indígena já, que é o pessoal dali [aponta a comunidade l’apirehyt]. Aí eles queriam ganhar essa parte onde estava a mamãe e estava um confronto grande com os não indígenas daqui, aí eles estavam buscando forças, né? Aí se a gente conseguisse conquistar esse terreno a gente vinha pra cá, se eles conseguissem a gente ia ter também um lugar pra ficar, né? E a gente acabou vindo pra cá! Eu chorei que só porque não gostava daqui. Era muito barulho, cidade! A gente não estava acostumado. Eu chorava, “mamãe, quero ir embora pro interior!”.

²³³ Tratava-se de Francinete Pereira Lima, Ivanete Pereira Lima, Jocinete Pereira Lima, Ivone Pereira Lima e Mike Pereira Lima. Seus outros irmãos, Francisco “Chagas” Cabral Lima e José Carlos Pereira Lima, permaneceram morando na região de Maués, onde já haviam se casado e mantinham casas também na aldeia Monte Salém no igarapé do Atuca.

²³⁴ Cf. Parte I, Capítulo 2, Item 2.3. Algumas filhas dos irmãos e irmãs de Manuel Luís também vieram a parar no terreno da Redenção, todavia, em 2014 todas já haviam deixado suas casas no local. Deixaram a comunidade após se casarem “com brancos”, retornando à região de Maués ou se espalhando por diferentes bairros da capital. Algumas das filhas de José Carlos, irmão de Nândia, também pararam por um tempo no terreno da Redenção, algumas delas ainda moravam em outros bairros da cidade em 2014 tendo, também, deixado o terreno após terem se casado “com brancos”.

(Jeane Maria Pereira da Silva, entrevista concedida em Outubro de 2014, Manaus-AM)

As filhas de Nândia, antes de vir para Manaus, já haviam se acostumado a viver nas casas de outros de seus “parentes próximos” que as acolheram na região de Maués enquanto Nândia e Manuel Luís estavam a “andar” pela capital.²³⁵ Passando então a *parar* por Manaus, em companhia de Nândia e Manoel Luís, contaram-me ter sofrido com a distância de seus *parentes* com quem haviam se acostumado a conviver (avôs/ós, tios/as e primos/as) na ausência de seus pais nos anos anteriores. Todavia, como visto, parte destes *parentes* se juntaram a elas na nova aldeia na capital nos anos que se seguiram.

Os filhos/as de Nândia, mais de uma década depois de *parar* pela capital, ainda se lembravam saudosos de seu pretérito local de moradia e do tempo de sua infância passado na beira do Atuca, local ao qual se referiam como “[onde] a gente se criamos”. As lembranças das brincadeiras na beira do igarapé, entretanto, se somavam à saudade daqueles dos seus *parentes* que ainda *paravam* por lá. Principalmente, contavam, sentiam a falta de seus primos paternos e maternos com quem conviveram na comunidade e na cidade de Maués, despertando a vontade de lá voltar/passear/visitar, onde estavam suas “origens” (parentes e lugares): “Aí a gente acabou vindo pra cá. Foi ficando, foi ficando. Vontade de voltar ainda tem por causa dos parentes que ainda estão pra lá”²³⁶.

A aldeia Waikiru muito havia mudado desde que Nândia e Manoel Luís levantaram sua primeira casa com plásticos e pedaços de madeira no local. Muitos de seus *parentes* lá chegaram e outros tantos partiram, mas poucos eram aqueles que deixaram de ao menos visitar a comunidade quando possível para, como diziam, “dar uma aparecidinha”. Com o passar dos anos, todo o espaço disponível para construção na porção do terreno que cabia ao *pessoal do Marau* se acabara, obrigando-os à construção de casas mais e mais próximas umas das outras. A distribuição das residências na aldeia era a mais densa dentre as aldeias Sateré-Mawé que pude conhecer, formando corredores estreitos entre as casas que se dispunham em torno do barracão do Centro Cultural. No terreno da comunidade também foram acolhidas algumas famílias de afins (indígenas e não indígenas) que lá puderam construir suas casas ou

²³⁵ Dentre estes parentes que as acolheram estavam, por exemplo, a “avó de criação” de Nândia (que parava por uma comunidade chamada Bom Futuro e em um sítio chamado de Laguinho ambos na região do rio Pupunhal, e também no bairro Maresia na cidade de Maués), os pais de Manoel Luís (também chamados por elas de “avós de criação”, dado que Manuel Luís era seu “pai de criação”, na cidade de Maués), do pai de Nândia (o “vovô” Marcos que parava pelo igarapé do Atuca) e seus tios maternos José Carlos (que parava no igarapé do Atuca e na comunidade São Francisco no rio Pupunhal) e Francisco “Chagas” (que parava no igarapé do Atuca e no bairro Donga Michiles em Maués).

²³⁶ Jeane Maria Pereira da Silva, em entrevista concedida em Outubro de 2014, Manaus-AM.

ocupar imóveis daqueles *parentes* que haviam decidido por *parar* em outros lugares. Eram, em sua maioria, pessoas que a *Marcozada* viera a conhecer em Manaus, principalmente por meio do Movimento Indígena e de sua participação em outros movimentos de ocupação pela cidade.²³⁷ Como me contara Nândia:

Assim que foi a nossa luta lá. Eu fico feliz porque tudo os povo que não são indígena, que mora lá, nós acolhemos. Ali a gente não vendeu um pedaço de terra pra eles, deixamos eles se acomodarem lá porque eles precisavam. Estão no lugarzinho deles e saíram de aluguel, estão junto com os meus filhos lá. (Nândia Maria Pereira da Silva, entrevista concedida em Setembro de 2014, Maués-AM)

Em 2002, o terreno da Redenção foi dividido em duas comunidades deixando então Centro Cultural e o espaço da escola do lado de I'apirehyt. Muito tempo depois, a aldeia Waikiru ainda não havia sido contemplada pelo poder público municipal com seu pleno reconhecimento enquanto uma aldeia autônoma em relação à sua vizinha. Jeane Maria Pereira da Silva, uma das filhas de Nândia, em 2014 ainda lutava para que a Secretaria de Educação do município de Manaus reconhecesse sua função enquanto professora indígena da comunidade Waikiru. Sob a justificativa de que já havia uma professora a atender aos indígenas que moram no local – que em realidade se referia à Profa. Juracy que morava em I'apirehyt – a Secretaria não fornecia uma compensação pelos seus serviços e nem mesmo materiais didáticos para os estudantes. Apesar disso, em 2014 Jeane já vinha há anos lecionando para as crianças da aldeia, cuidando especificamente do que chama de “ensino diferenciado” complementar ao ensino regular que os “curumins” recebiam na escola e no colégio do bairro da Redenção.

Jeane e seu irmão Wilason André eram os mais interessados pelo tema de minha pesquisa. Sempre dispostos e generosos, tiveram a paciência para responder minhas dúvidas sobre os detalhes das histórias que eu havia escutado de seus *parentes* por aí. Jeane, em particular, via como sua função enquanto professora da comunidade passar longos períodos de tempo escutando seu avô Marcos a contar suas histórias. Por vezes o fazia com um caderno e caneta em mãos, anotando trechos que achava mais interessantes, ou gravando uma ou outra história da qual se agradava mais. Marcos, mesmo após um derrame que tirara sua visão e debilitara sua saúde, continuava um incansável contador de histórias. Marcos Pereira Lima era capaz de passar horas de caso em caso, por vezes repetindo-os a pedidos de seus ouvintes:

²³⁷ Por meio do qual intentavam garantir novos locais de parada para sua “parentada” crescente. Por exemplo, como visto, na formação da aldeia Waikiru 2. (Cf. Parte I, Capítulo 2, Item 2.5.)

“Vovô, conta de quando você foi caçar e viu a cobra grande? Vovô, é verdade que meu bisavô foi a onça quem matou?”²³⁸

A igualmente incansável professora Jeane aprendia com seu avô palavras e expressões em sateré-mawé, língua que ela e seus irmãos não tiveram oportunidade de aprender na infância, perguntando-lhe pela tradução de um ou outro termo e gravando as respostas com seu celular. Jeane também o indagava sobre as guerras do “tempo da Cabanagem”, contadas a Marcos por seu avô paterno, sobre a importância do respeito às “tradições” sateré-mawé: “eu gosto muito de conversar com o vovô, a gente acaba descobrindo muita coisa que aconteceu e acontece até agora”, dissera-me Jeane. Em uma das gravações que guardava no seu celular, em uma pasta intitulada “Minha raiz”, pedia a seu avô Marcos que lhe contasse histórias de seus *parentes* que não havia conhecido. Instigava-o a descrever seus traços e a narrar suas desventuras na juventude.

Jeane – Vovô, de onde que vocês eram?

Marcos – Nós era de lá do alto do rio Andirá mesmo.

Jeane – Lembra a comunidade?

Marcos – Eu me lembro, era Bela Vista. Lá naquele tempo era a vovôzada e a papaizada que morava tudo isolado. A gente morava tudo junto lá, perto do pai do papai. Era uma comunidade lá. “Era” porque diz que agora é só capoeira, morreram tudo. (Entrevista do acervo pessoal de Jeane, realizada em 2014 na aldeia Waikuru, Manaus-AM)

Como contara a sua neta, Marcos Pereira Lima nascera no alto curso do rio Andirá, provavelmente no final da década de 1930. O sítio em que parava com seus parentes paternos durante sua infância, chamado Bela Vista, localizava-se nas cercanias da aldeia atualmente conhecida como Molongotuba (no médio rio Andirá). Sua “vovôzada” e “papaizada”, seus *parentes* que moravam juntos no sítio, se engajavam no trabalho em suas roças e na extração de produtos da floresta. Parte da farinha produzida anualmente era vendida nos mercados das cidades de Barreirinha e Parintins já que, como contara Marcos, “naquele tempo” os regatões não subiam o rio até a altura do “sítio” de seus *parentes*: “Por aí eles vendiam o produto deles, os velhos né? Na canoa grande a remo mesmo. Lá vendiam tudo as coisas e aí compravam

²³⁸ Em Waikuru, o pessoal do Marcos havia construído pela comunidade um sistema de fios pelo qual Marcos podia se orientar para caminhar pela aldeia, utilizando-o para passear pelas casas e se sentar no Centro Cultural para conversar com quem mais estivesse parando por ali. O Centro Cultural, como mencionado, era também o espaço para armar as redes daqueles parentes que estavam apenas de passagem por Manaus, sendo palco de longas conversas pelas quais circulavam desde amenidades até histórias mais recentes e outras nem tanto, informando sobre os paradiços de um ou outro parente e o destino de comunidades e aldeias. Os filhos, filhas, netos e netas de Marcos, todavia, mantêm-se informados sobre a vida de seus parentes por meio do Facebook e outras redes sociais que costumam acessar pelo celular. O contato por meio desses canais, que gerava incessantes curtidas e comentários nas atualizações compartilhadas entre a rede de parentes, não substituíam a obrigação das visitas e a falta de sua presença, mas ajudava a matar a saudade.

aquele pouquinho que o dinheiro dava, né?”²³⁹. Como era comum à época, o *peçoal do Eugênio* (avô paterno de Marcos, a “vovôzada” à qual se refere anteriormente) passava parte da estação chuvosa se embrenhando no “centro da mata”, retirando óleo de copaíba, breu e pau-rosa para venda.

Eles iam lá pro centro da mata [rio Andirá acima], ficavam trabalhando pra lá duas, três semanas. Eles ia lá e nós ficava na barraca. Uma barraca assim de palha, que papai fazia, cobria por cima e fechava embaixo. Lá no meio da mata tinha muito jabuti, <*acuri*> [cotia] também. Trabalhava bem umas três semanas, tirava um bocado de balata e breu. (Marcos Pereira Lima, entrevista do acervo pessoal de Jeane Maria Pereira Lima, realizada em 2014 na aldeia Waikuru, Manaus-AM)

Marcos contava que seu pai Ermino costumava “andar pelo Andirá tudo!”. Fora nessas andanças que ele veio a conhecer a mãe de Marcos, chamada Olinda. O sogro de Ermino morava em um sítio nas proximidades do igarapé conhecido como Coatá, localizado no baixo Andirá – fora, atualmente, dos limites da T.I. Andirá-Marau. Segundo contava Marcos, sua mãe Olinda deixara a localidade rio abaixo para se juntar à *Eugêniozada* (avô paterno de Marcos) no alto rio Andirá, vindo a falecer por lá ainda quando Marcos era apenas uma criança. O infortúnio de sua mãe, segundo se lembrava, estaria relacionado a um surto de “paludismo” que teria acometido a região do alto Andirá no começo da década de 1940.

Aí então o papai [Ermino] andava por aí tudo, aí o vovô [Eugênio] tinha só filha né? Aí se encostaram já com ela [Olinda] e acabou o papai ficando com ela. Aí levou pra dentro de novo [Alto rio Andirá], pra onde estava o pai dele [Ermino], e lá que nós morava, lá perto dos pais dele. Perto do Eugênio. O sogro dele morava lá no Coatá. (Marcos Pereira da Silva, entrevista realizada em 2014, Manaus-AM)

Ermino (pai de Marcos), após o falecimento de Olinda (mãe de Marcos), teria se “amigado” novamente e deixado o “sítio” em que morava junto com seu pai Eugênio, indo *parar* junto à família de sua nova companheira. A narrativa de Marcos insinua que esse novo local de *parada* também era habitado pelos *parentes* da nova esposa de seu pai, com os quais Marcos não tinha se “agradado” de conviver. Desagradava-se especialmente dos períodos em que passara aos cuidados somente deles, quando seu pai se ausentava do sítio “andando pra trabalhar” por aí. Com o passar do tempo, já um jovem adulto, Marcos começara a caçar e pescar por conta própria, mas era impedido pelos familiares da esposa de seu pai de consumir a carne da caça que ele próprio abatera, compartilhadas apenas entre os adultos da localidade.

²³⁹ Marcos Pereira Lima, entrevista do acervo pessoal de Jeane Maria Pereira Lima, realizada em 2014 na aldeia Waikuru, Manaus-AM.

A sensação de “não se agradar” de viver no local no período, lembrava-se Marcos, teria o motivado ao deixar e a pôr-se a “andar pra aqui e pra ali”²⁴⁰.

As narrativas de Marcos sobre seus deslocamentos após esses acontecimentos tematizavam vários movimentos de idas e vindas diferentes, períodos de aproximação com a *Eugêniozada* e também deslocamentos para trabalhar no “centro da mata”, em embarcações e em fazendas e colocações próximas às cidades de Barreirinha e Parintins. Ao contar sobre este longo período de sua vida – aproximadamente entre o final da década de 1940 e as décadas de 1950 e 1960 – Marcos destacava seu contínuo movimento de “andar” e “parar” sem encadeá-los em uma diacronia linear. Pelo contrário, deixava suas narrativas se guiarem ao sabor das lembranças que lhe ocorriam. Ao longo destes anos de sua juventude em que passara a “andar por aí”, Marcos fora acolhido em diferentes lugares e por diferentes pessoas, a quem costumava mencionar como seus “tios” e “tias”; lugares onde passara a conviver com um número ainda maior de “primos” e “primas”.²⁴¹ Marcos contou que foi durante estas andanças, em um dado momento em que viera a *parar* pela aldeia de Ponta Alegre, que conheceu a mulher que viria a ser sua esposa: Izeila Batista Cabral.

Assim como o fazia Marcos, as narrativas da *Marcozada* sobre suas “raízes” se detinham no encontro do “vovô” Marcos com a chamada “vovó” Izeila na aldeia de Ponta Alegre no baixo rio Andirá, em torno da década de 1950. Depois de um longo período de andanças ainda “solteiro”, Marcos teria *parado* pela aldeia de Ponta Alegre acolhido na casa da chamada “titia Helena”. Nesta aldeia, quando Marcos estava aos cuidados de seu “tio” e “tia Helena”, encontrara por lá a jovem Izeila Batista Cabral.

Pois é, eu conheci ela [Izeila] quando vim de Parintins, né? Estava solteiro por aí, estava por aí andando. Quando eu cheguei em Ponta Alegre ela estava por lá na casa da titia. Aí eu fiquei olhando ela, aí eu estava com vergonha de estar mexendo com ela, porque ela estava lá em casa, né? (Marcos Pereira da Silva, entrevista realizada em 2014, Manaus-AM)

A *Marcozada* contava que Izeila havia nascido no alto rio Andirá e teria perdido seus pais ainda em sua infância. Seu pai “de sangue”, conhecido como “Manduca”, teria sido devorado por uma onça e sua mãe “de sangue”, conhecida apenas como “Chiquinha”, fora uma das muitas das vítimas de “paludismo” na região na primeira metade do século XX. Marcos e seu *pessoal* pouco conheciam sobre a trajetória de Izeila antes de sua chegada à

²⁴⁰ Marcos Pereira Lima, entrevista do acervo pessoal de Jeane Maria Pereira Lima, realizada em 2014 na aldeia Waikuru, Manaus-AM.

²⁴¹ Termos de tratamento que, como vimos, não podem ser presumidos enquanto referências a conexões somente de ordem “genealógica”, ou “de sangue”. (Cf. Parte I, Capítulo 2, Item 2.4. e Capítulo 3.)

aldeia de Ponta Alegre, e sabiam apenas poucos detalhes sobre quem seriam outros de seus ascendentes “de sangue” (como avôs e bisavôs). Contavam, entretanto, que o pai de Izeila (Manuel “Manduca” Bota) *parava* em um sítio por nome de Patauá, nas proximidades da aldeia de Vila Nova no médio rio Andirá, ainda no final da década de 1940. Junto a ele também *paravam* seus irmãos Reinaldo Bota, Narciso Bota e Maria “Lili” Angélica, seu cunhado Alfredo Barbosa (casado com Maria “Lili”) e sua esposa Francisca “Chiquinha” (irmã de Alfredo Barbosa).

Os irmãos/ãs Bota, contava-se, seriam descendentes de “pessoal fugido da Cabanagem”, que vieram a se abrigar entre os indígenas da região das cabeceiras ao escaparem das tropas legalistas. O conflito conhecido como a Revolta da Cabanagem teve como seu palco derradeiro de embate entre insurgentes e tropas legalistas no final da década de 1840 a vila de Luzeia, atual cidade de Maués-AM. As densas matas da região entre as cabeceiras dos rios Andirá, Marau e o curso baixo do rio Tapajós (ao Norte da cidade de Itaituba-PA) fora um dos locais de refugio de combatentes cabanos que, frente às derrotas sofridas contra as tropas legalistas, vieram a se reagrupar na vila de Luzeia.²⁴² Já a *Barbozada*, contava-se, seriam descendentes de indígenas da “nação” Caba, uma das “nações” que hoje se reconhecem como parte do “povo” Sateré-Mawé. Sabia-se, portanto, que o pai de Francisca “Chiquinha” (mãe “de sangue” de Izeila e de seu irmão Alfredo Barbosa), chamado Júlio Cadete Barbosa, teria nascido nas cabeceiras do alto rio Andirá.²⁴³

²⁴² Como me contaram: “Foi lá perto de Vila Nova [médio rio Andirá] que chegou o velho Bota, esses que fugiram do Cabanagem, aí de Itaituba [PA]. Esses correram tudo da Cabanagem. Vieram pelo mato, vararam no [rio] Andirá e se casaram pela beirada lá. Lá no [rio] Sapucaia, não têm as casa? É a família deles, os netos... já morreram tudo os velho. Vieram fugido! O finado Bota, tudo esses que moram pra lá, tem vários que mora lá pra Molongotuba [Médio rio Andirá], tudo fugido também. Cabanagem isso daí!” (Agridino de Oliveira, em entrevista concedida em 2014, Parintins-AM). Uma das netas de Izeila também contara-me versão similar: “É que aquela área daí fica perto do Pará, né? Aí veio um pessoal que vieram fugido, aí vararam pra ali. E aí o pai da minha avó saíram fugidos, aí ele encontrou com uma família indígena lá e casou. Daí ficou por lá mesmo, aí que veio minha avó. Aí depois os pais dela morreram, aí eles veio mais pra fora [se instalar rio abaixo, próximo a Ponta Alegre]” (Meire dos Santos Lima, uma das netas de Marcos, em entrevista concedida em 2014, Maués-AM).

²⁴³ A “nação” Caba, cuja “raça” carrega a reputação marcada por seu jeito “bravo” por muitos Sateré-Mawé, contava-se ter sido a guardiã dos segredos de confecção do poderoso veneno conhecido como <*tukaiku'i*>, traduzido como “veneno para matar” (cf. FIGUEROA, 1997, Anexo B, p. 64). Os ascendentes da Barbozada, da nação Caba, seriam os conhecedores e guardiões do segredo da localização de onde os insumos para sua confecção poderiam ser encontrados, em algum lugar do “centro da mata” das cabeceiras dos rios Marau e Andirá. Contava-se que este veneno fora utilizado pelas “nações” sateré-mawé em assaltos aos soldados não indígenas das tropas legalistas, expulsando-os das redondezas dos cursos médios e baixos do rio Andirá ao longo do século XIX: “Esse <*tukaiku'i*> só tinha no alto, na cabeceira do [rio] Mariacoã. Lá tinha esse bicho prapreparação de veneno pra guerra, pra combater, e só tinha na cabeceira do Mariacoã. Então era viagem de dias e dias pra pegar esses bicho tudinho e pra trazer. Dizia que tinha arvore dele que estava lá, tudo cheia de bicho. Tudo que caísse lá naquele lugar, a merda dele matava tudinho, até o cerrado tudinho que estava ali. Aí preparavam o veneno pra fazer o combate, e quem tomava conta de todo esse veneno era o velho Barbosa, eles que era o vigia do veneno. Aí preparavam o veneno e vigiava, está até hoje essa história. O lugar lá em cima eles

Fora provavelmente entre o final da década de 1950 e o começo da década de 1960 que os pais de Izeila faleceram. Contavam que em torno do começo da década de 1960 o *pessoal* que morava no sítio Patauá deixaram o local, tendo Alfredo Barbosa e seus cunhados, esposa, filhos e sobrinhos se deslocado para ocupar um terreno próximo à aldeia de Ponta Alegre, distante poucos quilômetros do curso principal do rio Andirá. O “sítio” onde *pararam* se localizava na beira do igarapé Diamantino, afluente do Andirá que forma com ele a ponta de praia onde se localizava a aldeia Ponta Alegre. É possível que tenha sido em torno deste ano, após o falecimento de seus “pais de sangue”, que Izeila teria sido levada a *parar* pela aldeia de Ponta Alegre aonde viera a conhecer Marcos Pereira Lima.

Jeane – E os pais da vovó estavam lá em Ponta Alegre vovô?

Marcos – Ela não tinha mais mãe, né?

Jeane – E ela não falava o nome da mãe dela?

Marcos – Eu sei, é Chiquinha, mas naquele tempo ela não era mais viva.

Jeane – Quer dizer que a mãe da vovó morreu logo cedo.

Marcos – Naquele tempo ela já estava andando com a dona Nair [Batista Cabral] já, né?

Jeane – Com a Nair? Quer dizer que a mãe da vovó morreu logo cedo...

Marcos – Ela se criou com a dona Nair desde pequeno já. Cunhatã ainda pegaram pra criar ela, porque ela chama de mãe pra Nair, né? A dona Nair pegou ela pra criar. Ela estava sem pai e sem mãe, ela estava pequena ainda, por isso ela dizia que ela não é mesmo mãe de sangue. (Entrevista Jeane Maria Pereira da Silva e Marcos Pereira da Silva, 2014, aldeia Waikiru, Manaus-AM)

Como me contara Jeane, após o falecimento dos “pais de sangue” da então jovem Izeila, ela fora “pega pra criar” por Nair Batista Cabral e seu então esposo Petrolino Cabral. Nair e Petrolino eram lembrados por muitos dos Sateré-Mawé que conheci no Baixo Amazonas, dentre outras coisas, por terem acolhido como “filhos de criação” muitos indígenas em situação similar à de Izeila. Petrolino, contava-se, fora um “civilizado”²⁴⁴ que

mudaram de nome, ninguém fazia comunidade lá não, chamava de Pimenta. A Barbozada tinha uma casa lá, só da família deles, porque eles era vigia desse veneno. Aí os velho morreu, aí acabaram, mas até hoje os Sateré-Mawé acha que tem lá esse veneno lá, até hoje os Sateré-Mawé sabem disso. Mas não sabem o local onde os velho deixou, era só eles que tomava de conta, eles que zelava... Era muito perigoso, nas histórias os cara que preparava esse veneno, se desse só uma beliscada e cortasse um poquinho o cara já morria. Então até hoje os Sateré têm essa história que tem vários pote desse veneno enterrado pra lá, mas vai saber aonde!” (Lúcio Ferreira Menezes, entrevista concedida em 2014, Parintins-AM). Para Figueroa (1997) também foram mencionadas histórias sobre o uso deste veneno. Contaram-lhe sobre ataques organizados pelas nações sateré-mawé contra os brancos que os haviam enganado, maltratando e assassinando crianças indígenas que haviam prometido de levar para educar nas cidades: “*C’était un vieillard qui avait préparé le ‘poison pour tuer’ (tukai’u) dont on enduisait la pointe des flèches. Il s’agissait qu’elle frôle quelqu’un pour le tuer. El ne fit qu’apporter le poison. El le porta jusqu’aux guerriers et puis mourut. El dit avant de mourir qu’il ne voulait pas voir les siens faire la guerre. Celui qui était touché par le poison succombait*” (narradora Maria Trindade Lopes, em Figueroa, 1997, Anexo B, p. 64).

²⁴⁴ Cf. Lorenz (1992, p. 18), “civilizados” é um termo utilizado pelos Sateré-Mawé para designar “todos aqueles que não são Sateré-Mawé: caboclos, brancos e estrangeiros, com exceção das outras nações indígenas” (1992, p. 18). Já Figueroa (1997, p. 281) destaca que este termo é uma das traduções possíveis de <*karaiwa-in*>, cujo campo semântico também compreenderia “brancos”, “comerciantes” e “patrão”. Como visto anteriormente (Cf.

era mencionado por seu papel em diversas histórias sobre os deslocamentos de diferentes *pessoais* das aldeias dos cursos altos do rio Andirá e Marau, nas décadas de 1910 a 1940. Sobre Petrolino Cabral, ou Petuca, como era mais conhecido, contava-se ter sido um dos primeiros funcionários do Serviço de Proteção aos Índios a atuar na região do rio Andirá. Todavia, a *Cabralzada*, muitos anos antes da instalação do Posto Indígena de Nacionalização na aldeia de Ponta Alegre, no ano de 1947, já andava pela região do rio Andirá e Maués-Açu.

Como veremos em detalhe no capítulo seguinte, Petrolino Cabral e Nair Batista Cabral teriam levado Izeila Batista Cabral e Marcos Pereira Lima a se deslocarem da região do rio Andirá para o igarapé do Atuca no município de Maués-AM na década de 1970. A aldeia Monte Salém, como veremos, fora constituída por vários “filhos de criação” – de diversas aldeias da região do rio Andirá e Marau – de Nair e Petrolino que foram por eles convidados a *pararem* por seus terrenos ao longo do igarapé do Atuca.

Todavia, antes de tratar destes deslocamentos, abordo em maiores detalhes as histórias sobre a chamada *Cabralzada*. Em particular, detenho-me sobre a chegada do *pessoal* do Petrolino até a região do rio Andirá, vindos da região de Santarém no início do século XX. Esta família se estabelecera na região atuando como comerciantes e patrões, posteriormente tendo alguns deles vindo a se tornarem os primeiros funcionários do SPI a lá atuarem. Para contar esta história, desloco a perspectiva das narrativas para os narradores da chamada *Cabralzada* do rio Andirá, tratando das histórias que contavam sobre a chegada destes seus parentes “civilizados” à região e sua relação para com os indígenas sateré-mawé. A intenção desta retomada é buscar compreender o contexto mais geral em que se enquadravam as relações entre patrões/regatões/funcionários do SPI com os indígenas na região ao longo do século XX, fornecendo elementos para a compreensão dos deslocamentos dos indígenas Sateré-Mawé envolvidos em relações de “trabalho” com os “civilizados” que circulavam por seu território.

Parte I, Capítulo 2, Item 2.2.), em alguns contextos meus interlocutores utilizavam o termo <karaiwa> para se referirem aos visitantes não indígenas de suas aldeias, explicando-me que a tradução do termo, naquele contexto, podia ser equivalente a “clientes”. Ademais, entre meus interlocutores sateré-mawé, assim como indicado por Lorenz e Figueroa, o termo “os civilizados”, como substantivo, podia ser utilizado no sentido de “os brancos” e “os não indígenas”. Todavia, com frequência se falava também em “civilizado” como adjetivo. Por vezes podia ser utilizado qualificando alguns indígenas como “índios civilizados”, em oposição àqueles que seriam “índios bravos”, referindo-se aos indígenas que teriam (por exemplo) se “amansado” após terem “conhecido a civilização”, marcando uma transformação nos modos de comportamento dos “antigos maués” e a “nova geração” Sateré-Mawé sem, entretanto, afirmar necessariamente que este processo teria os levado à metamorfose em “brancos”. Voltaremos a este tema na Parte II, Capítulo 3.

1.1. “Tuxaua, o senhor não quer morar onde é mais perto da cidade?”

Quando a conheci, em outubro de 2014 na aldeia de Ponta Alegre, a sobrinha de Petrolino Cabral, Dona Nadir Cabral, havia acabado de comemorar os seus 90 anos de idade. Dona Nadir costumava vir *parar* por sua casa na aldeia de Ponta Alegre durante alguns meses ao ano apenas, preferindo *parar* por sua casa na cidade de Parintins, onde passava a maior parte do ano em companhia de parte de seus filhos/as, sobrinhos/as e netos/as.

Dona Nadir conhecia muito bem a história da *Cabralzada* e contara-me com entusiasmo como chegaram ao rio Andirá e de lá “foram se casando” e “espalhando de um lado pro outro”. Nadir dissera ter sido uma “dessas meninas indagadeiras”, que gostava muito de ouvir as histórias de seus familiares, e fora gentil o suficiente para compartilhar comigo algumas daquelas de que se recordava. No trecho de nossa conversa, destacado a seguir, Nadir contara-me sobre os deslocamentos de seus avós para a região do rio Andirá no início do século XX:

A minha avó [paterna, Virgínia de Souza Costa] era de Santarém, a família dela era de lá. Meu avô [paterno, Manuel Felipe de Souza Costa] era daqueles lados também de Santarém. Mas quando minha avó veio pra Parintins ela estava solteira ainda, né? Ela veio com a família dela. Aí se encontrou com meu avô por lá, né? E aí começaram a se namorar e ela casou com ele. Aí só depois de casada que a minha avó veio pra cá pro Andirá. Eles vieram pra cá à procura de terra, né? Porque eu era muito indagadeira com meu avô, né? O pai do meu pai. Eu perguntava pra ele, eu me lembro, eu tinha sete anos já, “como foi pro senhor vir pra cá, vovô?”. Ele disse “eu vim pra cá procurar terreno”, ele disse “nós não era daqui, aqui não tinha índio, a notícia que tinha pra lá é que aqui dava muito produto, principalmente castanha, muita alimentação”. Ele dizia, “tinha muita terra, tracajá, tartaruga, e eu tava casado e eu vim ver. Eu vim pra cá ver se era verdade, veio eu e mais outra família que morou ali mais embaixo”. Ele disse assim ó, “que morou no lugar que chama Pavão”. (Nadir Cabral, outubro de 2014, aldeia Ponta Alegre, T.I. Andirá-Maraú)

O “sítio”, conhecido como Pavão, do seu *pessoal* se localizava na “boca” do igarapé Arauá, afluente do rio Andirá que desagua na margem oposta à atual aldeia de Ponta Alegre. O avô paterno de Nadir (Manuel Felipe), teria “se agradado” muito do local, encontrando lá castanhais para trabalhar na coleta com seus filhos (Miguel Tenório, Cassiano Tenório e Manuel Tenório – este último, o pai de Nadir Cabral). “Andava junto” com eles nessa época, contara Nadir, um famoso “negociante” por nome Cazuza Pereira Alexandre quem erguera a primeira “casa de comércio” da localidade.

Aí meu avô [Manuel Felipe] logo se agradou daquele pedaço, foram procurar castanha no mato, acharam muita castanha, ele disse, “trouxemo muita castanha, nós tiramo muita castanha, eu e mais o meu colega”, diz que era o seu [Cazuza] Pereira, né? [...] E ele disse “nós fizemos até uma embarcação, pra vim aqui pegar castanha e levar pra vender na cidade”. Era um navio desses pequeno, que vinha pegar castanha aqui. Ele disse “aí eu fiz a minha casa aqui, fiz um roçado, plantei guaraná, me agradei da terra”. Isso foi aí na boca do Arauá. Esse senhor que veio na companhia

dele, pra comprar castanha, fez ali uma casa de comércio, né? “Daí ele fez uma casa aqui”, ele disse. Ergueu o barracão dele aqui mesmo na Ponta Alegre. Só que essa Ponta Alegre não era chamada de Ponta Alegre, era chamado de Arco.²⁴⁵ Aí quando esse [Cazuza] Pereira veio ele fez a casa de comércio dele aí, aí foi chegando algumas pessoas que compravam as coisas dele. Aí depois o papai começou a vender coisas lá pra cima, pros índio, né? Papai me contou que os índios não comiam sal, não tomavam café, disse que eles não conheciam isso, né? E aí eu perguntei pra ele “e o que o senhor levava, papai?”, “Eu levava aliança, eu levava colar, levava pente, levava coisa de bijuteria pra trocar com produto”, né? Eles trocava! “E aí?”, eu perguntei, “aí eu comecei a contar do café pros índio, né?”. O papai ia e levava café, levava açúcar, preparava e ia dando pros índios tomarem, né? Na época não era viagem de batelão, não era igarité e nem tinha motor, era tudo na canoa mesmo, no remo. (Nadir Cabral, outubro de 2014, aldeia Ponta Alegre, T.I. Andirá-Maraú)

Os pais de Nadir Cabral (Manuel Tenório e Rosa Cabral) conheceram-se ainda na cidade de Parintins. Naquele tempo, contava Nadir, Manuel Tenório pedira Rosa em casamento a Pedro Cabral, avô materno de Nadir. Após o casório, o avô paterno de Nadir (Manuel Felipe) teria convidado seu filho (Manuel Tenório) e nora (Rosa Cabral) a levantarem uma casa próxima ao seu terreno na boca do igarapé Arauá, tendo o casal vindo a parar junto a ele no local logo em seguida. O pai de Rosa Cabral (o Pedro Cabral), contara Nadir, viera junto com eles para trabalhar no rio Andirá, erguendo para si uma casa nas imediações do barracão de comércio do “negociante” Cazuza Pereira Alexandre, “parceiro de trabalho” de seu avô paterno (Manuel Felipe).

Aí eles fizeram a casa aqui na Ponta Alegre. Aí uns começou a chegar de lá de fora, né? Civilizado. Aí fizeram casa. Aí a minha mãe [Rosa Cabral] eles nomearam já pra ser professora. [...] A mamãe ficou como professora pra cá. Começaram a botar os filhos pra estudar com a mamãe. Aí fizeram uma igreja, a igreja do São Benedito. Nesse tempo a mamãe era muito devota católica, né? Ela que fazia os batizados das crianças também. Convidaram o Padre Paulo pra vir pra cá lá de Parintins e ele veio. [...] Ele veio, consagrar o santo, fazer a festa. E aí o papai ficou morando pra cá [Ponta Alegre], a mamãe como professora e esse senhor que era negociante [Cazuza Alexandre], mas depois ele se mudou, né? Porque ele era branco também, né? Mas

²⁴⁵ Nadir Cabral completou: “Era Arco antes. Foi o velho Cazuza Pereira que colocou o nome de Ponta Alegre, porque quando era cheia a água veio por aqui, por trás, e a outra veio do outro lado e quase encontra de novo. E quase encontra mesmo, eu já andei pra lá bem atrás. Então ficou essa ponta grande, né? E aí ele colocou o nome de Ponta Alegre”. As narrativas da formação da aldeia de Ponta Alegre contadas pela *Cabralzada* destacam os mesmos eventos que as narrativas contadas pelas famílias sateré-mawé que tiveram parte em sua formação entre a década de 1920 e 1930. Todavia, as narrativas de “civilizados” e “indígenas” sobre o tema divergiam em ênfase, tendendo a atribuir a agência para a consolidação da aldeia favorecendo os deslocamentos de seus respectivos ascendentes, como dissera Nadir repetindo as palavras de seu pai: “aqui não tinha índio”. Na Parte III (Capítulo 3, Item 3.2.) abordo novamente o tema da formação da aldeia de Ponta Alegre, todavia, desta vez pela perspectiva das narrativas dos indígenas sateré-mawé do pessoal conhecido como a *Françazada*. Por hora, destaca-se que o antigo nome do local onde se localiza a aldeia, Arco, disseram-me ter sido dado a partir do nome que os indígenas teriam dado àquela localidade, referindo-se à abundância de “pau d’arco” (madeira utilizada para a confecção de arcos) que por lá encontravam. As narrativas dos indígenas sobre a região do baixo rio Andirá afirmavam que aquele território era frequentado pelos habitantes do Alto rio Andirá como local de expedições de caça e pesca, assim como ponto de “paragem” nos deslocamentos que realizavam entre as aldeias e as cidades de Barreirinha e Parintins para a comercialização de seus produtos de suas atividades na roça, guaranazais e extração na floresta.

não queria morar aqui. Aí ficou chamando Ponta Alegre esse pedaço aqui, né? Aí os irmão da mamãe [vieram], é esse Petuca [Petrofino Cabral] e o Pichico [Poseidônio Pereira Cabral]. E aí nós ficamos morando aqui, né? Depois os filhos foi aumentando, aumentando, foram casando, tudo nós fomos casando já com o pessoal daqui [os indígenas]. Já tavam, como é que a gente diz? Já tavam os Sateré misturado já com os civilizado, né? A gente já foi casando com eles. (Nadir Cabral, outubro de 2014, aldeia Ponta Alegre, T.I. Andirá-Maraú)

Rosa Cabral da Costa, mãe de Nadir, era personagem presente em diversas narrativas de meus interlocutores que *paravam* por Ponta Alegre. Além de ser considerada a primeira professora a lecionar no local²⁴⁶, também era conhecida como uma parteira e curandeira de exímia habilidade. Durante as décadas que morou na aldeia, contava-se, Rosa Cabral teria “partejado” grande parte das crianças que nasceram nas aldeias e vilas que se consolidaram na região do baixo Andirá a partir da década de 1950 – habitadas tanto por chamados “civilizados” como por “indígenas” –, tendo continuado a fazê-lo até o final de 1980.

Além de Rosa Cabral, seus irmãos Petrofino e Poseidônio também eram lembrados nas narrativas de diversos *pessoais* que vieram a habitar a região do baixo rio Andirá, onde se localizava a aldeia de Ponta Alegre.²⁴⁷ Certamente, entretanto, as histórias que envolviam Petrofino Cabral são as mais relevantes para a apresentação dos deslocamentos do *pessoal* do Marcos em foco nesta seção. Sobre Petrofino, como me contara Nadir Cabral: “O meu tio Petrofino fez roçado e fez a casa dele aqui perto da Ponta Alegre. Aí o seu Tiúba, que era o chefe dos índios na época, nomeou ele como delegado dos índio!”²⁴⁸

Vários dos Sateré-Mawé que conheci em 2014, e que mantinham casas na aldeia de Ponta Alegre e nas cidades de Barreirinha e Parintins, recordavam-se de várias histórias

²⁴⁶ Conta-se que Rosa Cabral lecionou na comunidade até a chegada do chamado professor Honorato, que veio junto a sua esposa e filhos à aldeia de Ponta Alegre trazido por pastores Adventistas do Sétimo Dia no final da década de 1930. A atual escola municipal localizada na aldeia de Ponta Alegre, inclusive, leva o seu nome: Escola Municipal Profa. Rosa Cabral da Costa.

²⁴⁷ Poseidônio Pereira Cabral, similarmente, também era lembrado como um dos professores a atuarem na aldeia entre as décadas de 1940 e 1950.

²⁴⁸ Sobre este “chefe dos índios” chamado Teófilo Tiúba, mencionado por Nadir, contava-se ter sido um “civilizado” vindo da cidade de Manaus para ser o “Delegado dos Índios” em seu território, antes da instalação do Posto Indígena na aldeia de Ponta Alegre em 1947. Seth Leacock, pesquisador norte-americano que realizou período de campo entre os anos de 1956 e 1957 nas aldeias do rio Andirá, relata que seus interlocutores lhe contaram muito sobre a atuação de Tiúba na época em que ele atuava na região. O “delegado”, relata o autor, teria desagradado a população indígena após ter tentado impor a substituição das “lideranças” indígenas da aldeia de Ponta Alegre por “civilizados” de sua indicação. A não aceitação das mudanças indicadas por Tiúba teriam levado a um conflito violento no rio Andirá, envolvendo os indígenas e os seguidores do então “delegado” (ver também Figueroa, 1997 sobre a “revolta do Sapucaia”). Por fim, Tiúba fora destituído de seu cargo e expulso do rio Andirá, sendo a lembrança do conflito tema de narrativas que também pude escutar por parte dos descendentes das “lideranças” indígenas de Ponta Alegre do clã *Sateré*, que se remetem a este evento ressaltando a importância de seus ascendentes na “luta” dos Sateré-Mawé por sua autonomia já à época. Trataremos deste tema na Parte III, Capítulo 3, Item 3.2. Acrescento que Nunes Pereira ([1954] 2003), que estivera entre os “maués” na década de 1930, menciona em sua etnografia sua parceria com Teófilo Tiúba (a quem se refere como “ex-funcionário do SPI), quem lhe teria conduzido junto a lideranças indígenas a conhecer as aldeias do rio Andirá e o teria ajudado com a tradução da língua sateré-mawé.

envolvendo Petrolino Cabral e a influência que ele tivera nos deslocamentos de seus *parentes* que habitavam rio acima. Na década de 1920, contaram-me, as aldeias no Andirá Velho (e Marau Velho)²⁴⁹ haviam sido progressivamente abandonadas e novas aldeias a jusante foram sendo estabelecidas. Tais deslocamentos foram muitas vezes justificados por meus interlocutores pela procura de seus antepassados por mercadorias a serem adquiridas no comércio com “regatões”, que se encontrava com mais facilidade rio abaixo, e pela busca por “trabalhar” para “patrões” na região.²⁵⁰ As histórias que envolvem Petrolino Cabral, em particular, ressaltam que ele viera a se casar com uma jovem indígena sateré-mawé por nome Nair, filha do famoso tuxaua da antiga aldeia de Araticum Velho. Desta forma contara-me Lúcio Menezes, sateré-mawé em 2014 funcionário aposentado da FUNAI que vivia entre Parintins e a aldeia de Ponta Alegre:

Os velho vieram na saliva desse Petuca [Petrolino], ele que trouxe os pessoal lá do alto. Ele incentivou tudinho pra descer pra fora, porque estava lá muito distante, tinha até que tomar banho de cuia.^[251] Naquela época tinha também o chamado paludismo, acho que hoje é malária, não tinha medicação né? Adoecia e quando ia cuidar já adoecia também e morria. A intenção do SPI era fazer descer tudinho, porque é muito longe, o transporte é difícil né? Ai assim ficou. Então, o que aconteceu, aí [no baixo Andirá] não morava ninguém, não morava ninguém. Então aí o [aldeia] Araticum não existia, o [aldeia] Castanhal não existia, essas comunidades de baixo aqui, não existia nada de comunidade não. Então um senhor chamado Petuca [Petrolino Cabral] que foi primeiro um agente do SPI, quando fez essas viagens pro alto, pra lá, né, pra tentar trazer o pessoal do alto pra fora, né? E diz as história que o Petuca se apaixonou pela filha do Caetano [Batista, então tuxaua da aldeia Araticum Velho]. Se apaixonou pela Nair e conseguiu trazer a família Batista pra criar esse Araticum Novo aí pra cima da Ponta Alegre. Esse Petuca ficou com a Nair! E ela hoje está lá em Maués. Ela mora em Maués, na cidade de Maués. O Petuca e a Nair só se separaram porque ele morreu, né? (Lúcio

²⁴⁹ Como mencionado, o adjetivo “velho” é geralmente empregado como referência tanto à região das cabeceiras onde havia inúmeras aldeias e sítios ocupados pelos indígenas, assim como ao tempo em que aquelas localidades eram ocupadas. Aldeias como Terra Preta, Araticum Velho e Marau Velho eram as mais mencionadas como os locais de habitação dos “velhos” Maué. Várias das novas aldeias criadas ao longo das primeiras décadas do século XX levavam os mesmos nomes das antigas aldeias que estariam localizadas a montante.

²⁵⁰ Para além de buscar “mercadoria” e “trabalho”, muitos de meus interlocutores mencionaram que nas quatro primeiras décadas do século XX muitos de seus “velhos” ascendentes foram vítimas de epidemias recorrentes de malária que se espalharam pelas aldeias dos cursos altos dos rios Andirá e Marau. Estas epidemias foram ocasionadas pela penetração em seus territórios de seringueiros e garimpeiros desde a segunda metade do século XIX até o começo do século XX. Ao longo deste período o território sateré-mawé fora intensamente invadido por sua fronteira sudeste da atual demarcação da T.I., região mais próxima ao curso do rio Tapajós e da cidade de Itaituba-PA. Nimuendaju ([1948] 1963), Leacock (1958) e Figueroa (1997) mencionam os efeitos da penetração de seringueiros vindos do baixo Tapajós em torno da virada do século XIX para o XX na movimentação rio abaixo dos Mawé da região. Nimuendajú menciona, inclusive, que três aldeias maués teriam sido destruídas por seringueiros de Itaituba-PA à época, episódio que parece ressoar às narrativas mencionadas anteriormente sobre os massacres de “seringueiros” perpetrados pela nação Meiru à época (mencionado na Parte I, Capítulo 3, Item 3.2.).

²⁵¹ “Tomar banho de cuia” é uma expressão comum de meus interlocutores sateré-mawé. Ela se refere à pouca profundidade e largura dos rios em suas cabeceiras, que obrigava os habitantes de suas margens a se banharem nele com a ajuda de cuias para espalharem a água pelo corpo.

Menezes, agosto de 2014, Parintins-AM)

Nadir Cabral, sobrinha de Petrolino Cabral, também mencionara o casamento de seu tio com uma das filhas do tuxaua da aldeia de Araticum Velho como uma das razões para que a *Batistazada* tenha aceitado deixar sua antiga localidade no alto Andirá para se juntarem novamente rio abaixo e consolidarem a aldeia Araticum Novo.²⁵²

O meu tio Petrolino trabalhou na SPI, ele que colocou esses Batista no Araticum Novo. Ele foi pra lá, pra ver esse Araticum Velho que eu não sei nem pra onde é. De lá foi que veio esses Batista, de lá desse Araticum, foi meu tio que trouxe. Aí ele foi pra lá, né? Ele gostou de uma índia [Nair Batista Cabral], ela era bonita, não sei se ela ainda está viva, ele já faleceu. [...] E aí ele queria casar com ela e o tuxaua, que era o pai dela, não queria. Não queria, não. Quer dizer, queria, mas queria que ele ficasse lá com eles. Mas ele não podia ficar, porque ele era delegado dos índio. Aí ele falou com seu Caetano, que era o pai dela, falou que ele já tinha um terreno pra cá pra ele aqui em Ponta Alegre. Falou que [traria] eles pra cá pra eles serem mais civilizados, que eles não eram civilizados. Aí [Petrolino] veio, mandou fazer um roçado, abrir um roçado lá [próximo de Ponta Alegre] e mandou fazer um barracão. Voltou e foi buscar os índios. Eles pararam primeiro ali naquela ilha, né? Aí ele levou eles pra procurarem outro lugar e acharam aquele pedaço onde estão até hoje. Demorou lá e se agradaram, fizeram o Araticum Novo, eles passaram pra lá. É, e foi assim que foi o Araticum Novo, foi por causa do noivado do meu tio, foi ele que casou com essa Nair [Batista Cabral]. (Nadir Cabral, entrevista concedida em outubro de 2014, aldeia de Ponta Alegre)

O movimento para a consolidação de aldeias no baixo Andirá por parte dos Sateré-Mawé que, segundo se conta, teria se iniciado na primeira metade do século XX e se intensificou ao longo das décadas seguintes. Além do *peessoal* conhecido como a *Araticunzada* (ou *Batistazada*), outros vieram constituir novas aldeias no baixo Andirá e a se juntar na aldeia de Ponta Alegre ou a conformar “sítios” em suas cercanias. Como me disse Lúcio Menezes:

Então, quando a Araticunzada desce, já desce um bocado de pessoal. [Petrolino] tentou conseguir trazer a maior parte dos pessoal. Nesse período já veio o velho França [Francelino Gregório de Souza] que também é lá do alto, da Terra Preta. Veio também o tuxaua Antônio Alexandre, meu finado vovô, pra criar a Ponta Alegre. Aí que povoou ali a comunidade. Então a Ponta Alegre é uma comunidade muito antiga, o Araticum já tinha, mas o Castanhal não existia, Simão não existia, tá entendendo? De lá [a montante] só existia o Vila Nova, Terra Preta lá no alto, São José, Araticum Velho. Aí todo mundo desceu pra lá, assim que foi a história. Esse

²⁵² Jeremias Batista Fortes, neto de Caetano Batista e sobrinho de Nair Batista Cabral, também narrava o episódio: “Eu nasci foi na aldeia Araticum Novo, no Andirá. Só que meus pais antes moravam no Araticum Velho, quando ainda existia. Naquela época deles era o meu avô Caetano Batista que existia lá, que comandava lá. Aí o que aconteceu, a minha tia, irmã da minha mãe, arranhou um senhor não indígena [Fala de Petrolino Cabral e de Nair Batista]. Aí como meus avós, meus pais, minha mãe moravam longe da área onde eles chegava ele disse assim: “tuxaua, o senhor não quer morar onde é mais perto da cidade?”. Aí vovô Caetano aceitou. Então nós viemos descendo, ficamos hoje no Araticum Novo [...]. Aí ele que trouxe a gente, a minha família, por parte do meu pai, por parte da minha mãe. Trouxe e localizou onde hoje é o Araticum Novo, a família Batista” (Entrevista concedida em agosto de 2014, Parintins-AM).

Petuca que convenceu a descer. Acho que ele era o primeiro agente do SPI, ele quem trouxe os pessoal aí pra fazer aldeia na região de Ponta Alegre [no baixo rio Andirá]. (Lúcio Menezes, agosto de 2014, Parintins-AM)

Petrolino é o principal “civilizado” lembrado nas narrativas sobre os deslocamentos dos *pessoais* das aldeias sateré-mawé localizadas nas cabeceiras do rio Andirá.²⁵³ Ademais, nestas narrativas sobre os eventos que desencadearam os deslocamentos de diferentes *pessoais* do alto rio Andirá, Petrolino era lembrado pelo longo período em que “andava junto” com os indígenas da região, sendo sempre mencionado como um “negociante”, “civilizado” e “agente do SPI” que se tornara “genro” de um influente tuxaua do alto rio Andirá. Por sua vez, as histórias sobre Petrolino a mim relatadas pelo *pessoal do* Marcos enfatizavam que ele havia se tornado, ao longo dos anos em que “andava” pelo rio Andirá, o “pai de criação” de vários indígenas tal como ocorrera o fizera com Izeila Batista Cabral (esposa de Marcos Pereira Lima).²⁵⁴

As histórias sobre as “raízes” do *pessoal do* Marcos se detinham sobre a relação de Petrolino e sua esposa Nair com Marcos Pereira Lima e sua esposa Izeila Batista Cabral. Como mencionado, as histórias sobre as “raízes” do *pessoal do* Marcos tratavam de uma série de deslocamentos de Marcos e Izeila por diversas localidades no rio Andirá. Ambos deixaram a companhia de seus “pais de sangue” e se colocaram a “andar” até se encontrarem na aldeia de Ponta Alegre em torno da década de 1960.

As trajetórias de ambos, antes de se encontrarem, tinham sido marcadas pela perda

²⁵³ Obviamente, os Sateré-Mawé não atribuíam toda a agência do processo de sua movimentação rio abaixo às ações de Petrolino Cabral e o resto da *Cabralzada* (como veremos na Parte III).

²⁵⁴ Estas particularidades da história de Petrolino renderam-lhe, do ponto de vista de meus interlocutores sateré-mawé, a fama de ter sido um “civilizado” que “já tinha virado Sateré-Mawé”. Fora a própria Nair Batista Cabral, esposa do falecido Petrolino, quem me dissera essa frase em 2014 em resposta às minhas indagações sobre como teria sido para ela ter se casado com um “civilizado”: “Ele já morava com os índios muito tempo, falava a língua e tudo, já tinha virado sateré!”. Em nossa conversa, acompanhada por alguns de seus “filhos/as de criação” e netos/as por “consideração”, Nair contara-me ter se casado com Petrolino quando tinha sete anos de idade, então saindo da aldeia Araticum Velho onde vivia “no comando” de seu pai Caetano, tuxaua do local. Dissera que após seu casamento passou a “andar” sempre com seu marido, e “andar muito”, pois ele enquanto “chefe dos índios” não podia “ficar parado”. Figueroa, em publicação de 2016, apresenta um relato de Raimundo Ferreira da Silva (Dico) em que ele discorre sobre as ações do SPI no rio Andirá. Neste relato, como se abaixo, Raimundo Ferreira da Silva menciona que Petrolino Cabral seria, na verdade, um indígena particularmente dotado de “inteligência”, o que o levava a ser escolhido como “inspetor da tribo”: “Antes, no SPI, era grande a produção nossa, imensa. A gente produzia castanha, borracha, sorva, copaíba, óleo grosso, breu, cipó, tábuas... O SPI chegou em 1934, na pessoa de Petronilo [sic] Pereira Cabral, que era índio de lá mesmo, mas se constituiu delegado dos índios por motivo da inteligência dele... Ele foi em Manaus, falou com um americano que comprava borracha na época, um tal de Juvinião e esse americano prometeu um financiamento para esse Petronilo [sic] Cabral tirar borracha aqui na nossa tribo, junto com os Sateré. Pelo intermédio dele veio também um inspetor do SPI, de nome João Santos, que ficou como inspetor daqui de nossa tribo. Chegamos a tirar muita borracha, farinha, sorva e tudo. Vinha um barco dos americanos lá de Manaus, buscar a seringa aqui no Andirá. Foi assim que começou o SPI no Andirá” (Raimundo Ferreira da Silva, o ‘Dico’, Aldeia Ponta Alegre, rio Andirá, Barreirinha, AM, entrevista concedida a Alba Figueroa em 2 jun. 1995, publicada em Figueroa, 2016, p. 74).

de familiares em epidemias de malária e, no caso de Marcos, pelo “andar” a “trabalhar” com regatões e patrões não indígenas que circulavam pelo território sateré-mawé à época. O acolhimento Izeila por Petrolino e sua esposa Nair, por sua vez, destacam outras facetas da relação entre indígenas e não indígenas na região do rio Andirá ao longo do século XX. As trajetórias particulares de Marcos e Izeila, portanto, são indicativas de um contexto mais geral vivido pelos indígenas sateré-mawé na região do rio Andirá à época que veremos em mais detalhe a partir da contextualização oferecida pela bibliografia disponível.

1.2. O SPI, “paludismo” e o “tempo do pau-rosa”

Leacock (1958), em sua monografia, apresenta alguns dados sobre os movimentos de descida do rio Andirá ocorrido na primeira metade do século XX, fornecendo informações que ajudam a complementar o contexto em que os deslocamentos indígenas para o baixo Andirá ocorreram em relação à atuação de agentes indigenistas e regatões na época.

Ao final da década de 1950, período em que Leacock realizou suas incursões a campo entre os Sateré-Mawé, o autor estimou que sua população total fosse de cerca de 1200 indivíduos, 600 deles vivendo às margens do rio Andirá e seus subsidiários. No ano de 1956 havia dez aldeias no rio Andirá – para além de Ponta Alegre –, seis delas às margens do curso principal do rio e outras quatro espalhadas às margens de seus subsidiários. As mais povoadas não ultrapassavam 80 habitantes e, em média, contavam com 50 habitantes cada. Todavia, grande parte da população habitava em “sítios”²⁵⁵ espalhados ao longo dos rios e igarapés

²⁵⁵ Optei por traduzir o termo “*homesteads*” utilizado por Leacock como “sítios”, expressão de uso corrente entre os interlocutores desta pesquisa. Os assentamentos chamados de “sítios” se diferenciam das chamadas “aldeias”, “comunidades” ou “vilas” – termos intercambiáveis na maioria das situações – por qualificarem locais de parada em que habitavam número relativamente menor de pessoas – ou famílias nucleares – que nas “aldeias”. Geralmente estes “sítios” tinham uma aldeia/comunidade/vila de referência, onde seus habitantes podiam encontrar atendimento médico, escolas e onde ocorriam as festas, reuniões e rituais. A relação de referência de um “sítio” a uma aldeia também diz respeito à circulação de pessoas entre casas de um mesmo conjunto de parentes que se reconhecem como parte de um *pessoal*. Em alguns casos o termo utilizado para se referenciar às casas que não ficam na aldeia era “cozinha”, qualificando uma localidade mais próxima às roças de seus habitantes em relação à aldeia. As “cozinhas”, assim como os “sítios”, se inserem dentro de um circuito de habitação que compreende diferentes localidades e cuja permanência estava submetida a diversos fatores. No caso das “cozinhas” o principal deles era a sazonalidade do trabalho nas roças. Figueroa, ao discorrer sobre as tendências dos padrões de fixação de residência entre os Sateré-Mawé que encontrara durante sua pesquisa, oferece uma definição similar: “[...] as famílias elementares têm sempre uma dupla residência: uma na ‘comunidade’ e outra, isolada, na ‘cozinha’ ou sítio, em um lugar geralmente próximo de caça. Alguns não têm mais que uma casa isolada, mas eles se ligam [*relient*] à aldeia mais próxima, onde têm seus parentes para as atividades de interesse comum (escola, festas, cuidado/acolhimento [*soins*], período de vacinação, igreja (esta que é ativada especialmente na ocasião de visitas do padre e das irmãs anunciadas pela rádio), visitas e fins de semana” (1997, p. 250, tradução nossa).

desde a região de Ponta Alegre até o curso alto do rio Andirá.²⁵⁶

²⁵⁶ Dos 600 maués estimados pelo autor que viviam às margens do rio Andirá em 1956, Leacock afirma que cerca de 20% deles viviam em Ponta Alegre ou em suas cercanias, outros 50% em outras aldeias a montante e cerca de 30% espalhados em “sítios” mais ou menos afastados da margem ao longo do rio Andirá e seus afluentes (1958, p. 9).

Figura 21. Croqui do território indígena (em área pontilhada). A pesquisa de Leacock não abrangeu as aldeias da região do rio Marau e Urupadi, por isso no croqui não são mostradas as localizações das aldeias existentes à época. Fonte: Leacock (1958, p. 11).

Leacock, ao buscar informações sobre as atividades comerciais nas quais se engajavam os Maués nas décadas anteriores à sua chegada em campo, afirmara que seus interlocutores indicavam que durante o período da virada do século XIX para o XX a presença de regatões no curso alto do rio Andirá já se fazia fortemente sentida. Apesar de não ter encontrado evidências de que a extração de látex de seringueiras tenha sido uma atividade de grande importância para os Maués²⁵⁷, afirma que o período de pujança econômica regional do primeiro “boom da borracha” teria intensificado a atividade comercial em seu território devido à diminuição dos preços de artigos manufaturados comprados dos regatões com produtos como farinha, castanha e guaraná.²⁵⁸ Todavia, após a “quebra” do ciclo econômico em torno do ano de 1912 a “economia dos maués” teria se contraído, mas isto não teria levado à diminuição da presença de regatões e comerciantes não indígenas na região.

Com o colapso do mercado da borracha em torno de 1912, a economia dos maués aparentemente se contraiu, todavia o posto de comércio [instalado no alto rio Andirá por um regatão de Belém-PA] parece ter permanecido próximo a [aldeia] Terra Preta por mais alguns anos. Ademais, outros comerciantes continuavam a vir regularmente de Parintins para comprar farinha e castanhas, e outros vinham por terra desde a cidade de Maués em busca de guaraná. Durante esse período, quase todos os maués lidavam regularmente com um comerciante, seu patrão, quem os adiantava créditos e muitas vezes era o padrinho de seus filhos. (LEACOCK, 1958, p. 55, tradução nossa)

Segundo Leacock, nas décadas de 1920 e 1930, apesar da sensível diminuição da oferta de mercadorias e do aumento de seu valor em relação aos artigos comercializados pelos indígenas, o quadro das relações entre índios e seus patrões/comerciantes não teria se alterado significativamente. O autor avalia que a demanda por produtos das roças sateré-mawé, assim como de seus guaranazais e de sua atividade extrativista, se mantivera “estável” apesar do desaquecimento da atividade econômica regional pelo impacto da quebra do setor seringalista. A manutenção desta demanda, segundo o autor, estaria ligada principalmente às já amplamente estabelecidas relações comerciais entre regatões e indígenas que abasteciam os

²⁵⁷ Nesse ponto Leacock discorda de Coudreau (1941), para quem os Maué teriam abandonado grande parte de suas atividades produtivas para se engajar na extração de seringa. Leacock faz a ressalva de que, pelo menos entre os Maués com quem teve maior contato no rio Andirá, este não teria sido o caso. Figueroa, por sua vez, afirma: “A elevação súbita de preços de produtos da floresta como o caucho, durante o apogeu de sua exploração, entre 1860 e 1911 depois entre os anos 1940 e 1950, ou aquele do pau-rosa entre 1945 e 1964, levou a população à atividade extrativista o que, conseqüentemente, não os permitiu se dedicar a suas atividades de subsistência” (1997, p. 231, tradução nossa), o que teria ampliado a situação de dependência dos indígenas para com os regatões.

²⁵⁸ Segundo Leacock, na década de 1950, estariam dentre os artigos vendidos pelos Maué aos regatões: café, milho, cará, pau-rosa, castanha, breu, juta, sorva, cestaria e redes. Entre os itens comprados estavam: terçados, machados, enxadas, tecidos, agulhas, linhas de pesca, pentes, botões, espelhos, colheres, pratos, malas, sapatos, roupas, lanternas, perfumes, óleos de cabelo e remédios (LEACOCK, 1958 e 1973).

mercados das cidades de Barreirinha, Parintins e Maués.²⁵⁹

Ademais, seus interlocutores mencionavam que o período entre as décadas de 1910 e 1940 teria sido marcado por surtos epidêmicos nas aldeias do alto curso do rio Andirá. A ocorrência destas epidemias seria, por sua vez, indício da manutenção de grande movimentação de não indígenas na porção do território sateré-mawé localizada entre as cabeceiras do rio Andirá e Marau e o rio Tapajós – nas proximidades da cidade de Itaituba-PA –, assim como no curso (alto, médio e baixo) do rio Andirá. Leacock enfatiza o impacto devastador na população Maué pela ocorrência destas epidemias, o que supôs teriam levado ao pequeno número de “idosos” entre sua população que encontrara no final da década de 1950 (1958, p. 73). Assim como Leacock (1958, p. 120; 1973), Lorenz (1992)²⁶⁰ e Figueroa (1997) correlacionam o movimento de conformação de aldeias nos cursos baixos dos rios Andirá e Marau ao longo da primeira metade do século XX à ocorrência destas epidemias.

Já os interlocutores de desta pesquisa reconheciam a correlação entre a invasão de seu território por garimpeiros e madeireiros e os surtos de malária em aldeias e sítios do alto

²⁵⁹ Cf. Leacock: “há indícios de que não houve grandes mudanças [na vida econômica dos maués] ao menos nos últimos 100 anos. [...] Tal estabilidade se deu largamente pela posição particular ocupada pelos Maué na economia da área que ocupam” (1958, p. 33, tradução nossa). Leacock elabora esta análise, em que sugere um período de 100 anos de estabilidade, levando em conta o levantamento que fez a partir dos relatos de seus informantes referentes ao período e documentos históricos de época, a partir dos quais formula a hipótese de que os Maué ao longo deste período teriam permanecido produzindo comida para sua subsistência e para o abastecimento regional. A rede de comércio regional na qual se inseriam teria mantido ao longo das décadas a demanda pelos produtos de suas roças. Além da demanda que advinha das cidades próximas, Leacock afirma que os assentamentos da população que denomina como “cabocla” ou “brasileira” se voltavam primeiramente a atividades de extração de produtos da floresta, dependendo largamente dos indígenas para a sua subsistência. O autor, pelo menos até a década de 1950 quando realizou seu trabalho de campo, observou que os Maué teriam certa facilidade na aquisição de produtos manufaturados sem alterarem seu padrão “essencialmente aborígene” de trabalho agrícola. As atividades de extração realizadas pelos indígenas ocorreriam durante a estação chuvosa do ciclo anual – entre os meses de Fevereiro a Maio ou Junho –, permitindo que o ciclo de produção de farinha e abertura de roças (“*slash and burn*”, coivara) se mantivesse durante os meses de estiagem. Todavia, como apontam autores como Lorenz (1992), Kapfhammer e Garnelo (2014) e Figueroa (1997) a ampliação do mercado do pau-rosa, na década de 1950, teria trazido impactos na economia sateré-mawé de mais longo prazo do que Leacock teria tido para suas observações realizadas na década de 1950.

²⁶⁰ Cf. Lorenz (1992, p. 22-24): “Quando conhecemos os Sateré-Mawé, em 1978, suas aldeias, sítios, roças, cemitérios, territórios de caça, pesca, coleta e perambulação situavam-se entre e ao redor dos rios Marau, Miriti, Urupadi, Manjuru e Andirá. [...] Eles são tradicionalmente índios da floresta, do centro – como eles próprios falam. Até o começo do século XX escolhiam lugares preferencialmente nas regiões centrais da mata, próximas às nascentes dos rios, para implantarem suas aldeias e sítios. [...] Conforme relatos dos índios mais velhos as antigas aldeias Araticum Velho e Terra Preta, ambas situadas na cabeceira do rio Andirá, foram o pólo dispersor das atuais vinte e três aldeias encontradas nas margens deste rio; assim como a aldeia Marau Velho, que se localizava na nascente do rio Marau, foi o núcleo inicial das atuais dez aldeias situadas no mesmo rio, bem como das aldeias que encontramos nos rios Miriti, Manjuru e Urupadi. Estas três aldeias desapareceram em torna da década de vinte mas ainda podemos observar seus sinais na capoeira, resquícios de suas implantações nas cabeceiras dos rios. A proliferação de aldeias situadas nas margens dos rios Marau e Andirá vêm ocorrendo há aproximadamente oitenta anos, e se deve às interferências na vida tradicional dos Sateré-Mawé, ocasionadas pelas missões religiosas, pelo extinto Serviço de Proteção ao Índio, pela atual Fundação Nacional do Índio, pela pressão dos regatões e pelas epidemias. Todos esses fatores levaram os Sateré-Mawé a terem vontade de ficar mais próximos das cidades de Maués, Barreirinha e Parintins” (1992, p. 22-24).

rio Andirá e Marau, levando aos comuns temas em suas narrativas de deslocamentos de antepassados “órfãos” que vieram a deixar aldeias e sítios em que moravam após a completa dizimação de seus moradores por doenças. O advento destas epidemias fora largamente mencionado nas narrativas de meus interlocutores sobre as trajetórias de vida de seus antepassados, evidenciando o longo período no qual a ocorrência destas enfermidades fora sentida. Muitos de meus interlocutores com mais de 80 anos, inclusive, mencionavam o falecimento de seus “parentes próximos” como um motivo para deslocamentos rio abaixo. De certa forma, o falecimento de *parentes* de quem é esperado o cuidado das crianças e jovens figurava nestas narrativas em conjunção à temática do movimento por enfatizarem que sua disposição a terem se colocado a “andar por aí” fora fomentada pela perda de seus cuidadores.

Tal como mencionado na história sobre a trajetória de Marcos Pereira Lima, a disposição de se por em movimento emergia menos como vontade de muitos desses “órfãos” de iniciar uma série de deslocamentos, e mais como a perda de sentido em permanecer “parado” onde se estava. Para muitos destes “órfãos”, como veremos em mais detalhes adiante, o estabelecimento de relações ambivalentes de trabalho e acolhimento com os patrões/padrinhos figurava, então, enquanto uma oportunidade para “andar” e “conhecer o mundo”. Muitos deles viveram em sua juventude o chamado “tempo do pau-rosa”, período em que se intensificaram no território sateré-mawé as atividades de extração desta madeira e que levava muitos indígenas a se engajarem na atividade. Como mencionado por Marcos, o “tempo do pau-rosa” corresponderia ao período de sua trajetória de vida em que, ao longo das décadas de 1940, 1950 e 1960 passara a “andar por aí”.

Na década de 1940, às atividades de extração realizadas pelos Sateré-Mawé se somara o produto que intensificaria a movimentação de indígenas, patrões e de suas turmas de trabalhadores no rio Andirá e região nos 40 anos seguintes: o pau-rosa (*Aniba rosaeodora*).²⁶¹ A extração de pau-rosa na Amazônia brasileira teve início após o declínio da produção na Guiana Francesa, principal exportadora do produto durante o final do século XIX e o início do século XX. A primeira usina de destilação da essência de pau-rosa de que se tem registro na região, localizada no estado do Pará, data do ano de 1926. Desde a década de 1930, a exploração do pau-rosa se concentrou principalmente na região da fronteira entre os estados

²⁶¹ A madeira conhecida como Pau-Rosa tinha valor de mercado por seu óleo essencial extraído pelo processo de destilação. A essência de pau-rosa é rica em Linalol, componente utilizado pela indústria de sabonetes e perfumes como fixador de perfumes. Homma (2005), com base em dados oficiais de produção e exportação e médias da relação de distribuição de árvores por hectare e da quantidade de óleo extraída por toneladas de madeira, afirma que no período entre 1937 e 2002 no mínimo 828 mil árvores de pau-rosa tenham sido derrubadas na Amazônia brasileira em cerca de 4 milhões de hectares de floresta explorados.

do Amazonas e do Pará, incluindo a área do município de Maués e, também, de Itacoatiara – localizada no curso médio do rio Amazonas. Dados oficiais analisados por Homma (2005) indicam a expansão da atividade extrativa nas décadas seguintes até as áreas dos municípios de Parintins, Santarém e dos rios Tapajós, Madeira, Aripuanã, Negro e Solimões.²⁶²

Pesquisadores, como Almeida (2009), Bitencourt e Torres (2015) e Rodrigues, Trindade e Bitencourt (2016), analisando os impactos da atividade de extração de pau-rosa na região do Baixo Amazonas no século XX, destacam que as relações entre patrões e empregados no setor se caracterizavam pela imposição de jornadas extenuantes de trabalho, aprisionamento de homens e mulheres ocupados nas etapas de localização, corte, transporte, trituração e destilação nas usinas espalhadas pelo interior do estado e toda sorte de violência que em nada se diferenciava das conhecidas atrocidades cometidas no setor de extração de seringa.²⁶³

²⁶² Homma (2005) apresenta um quadro dos ciclos de variação da extração de madeira e da exportação e dos preços do óleo essencial de pau-rosa baseado em números oficiais que dão conta desde a década de 1930 até o início dos anos 2000. Em resumo, o autor apresenta os seguintes dados: Na década de 1920 se dá o início da atividade na Amazônia brasileira. Na década de 1930, o governo do estado do Amazonas inicia a tentativa de controle e restrição da atividade para garantia da manutenção dos preços e da renovação das reservas de pau-rosa, garantindo a reserva de mercado aos empresários do Consórcio dos Extratores de Essências Vegetais (com 9 empresários atuantes no Amazonas e 3 no Pará). Na década de 1940, os esforços de controle da atividade não surtiram efeito, tendo as exportações e os preços sofrido o impacto da Segunda Guerra Mundial e da supressão da demanda pelo produto na Europa. Todavia, com a entrada do Japão na guerra a extração de linalol nas florestas de Taiwan garantiu a alta dos preços no mercado internacional levando o setor a um período de altos lucros, dando vazão ao estoque que nos anos anteriores havia se consolidado pela falta de demanda. Já no final da década de 1940 todo o estoque havia sido vendido e, apesar do retraimento do mercado inglês e dos Estados Unidos da América, as quantidades exportadas (em 1951, 444 toneladas) e extraídas (em 1955, 599 toneladas) de óleo essencial de pau-rosa atingem o seu auge na década de 1950. Nesta década ocorre o maior momento de expansão das áreas de extração na Amazônia brasileira. Já na década de 1960 a atividade extrativista já demonstraria sinais de esgotamento das áreas de exploração de mais fácil acesso e de menor custo. No mesmo período a escassez do produto natural fez com que gradualmente o óleo de pau-rosa fosse substituído pela linalol e do acetato de linalina sintéticos. A popularização destes similares sintéticos, comercializado a preços muito inferiores ao óleo natural, teve grandes impactos no setor durante a década de 1970. Todavia, com o aumento dos preços do petróleo durante ao ano de 1973 – cujos subprodutos petroquímicos são a base para a sintetização do linalol e do acetato de linalina –, impulsionou novamente a demanda mundial pela essência de pau-rosa, com ela impulsionando mais uma vez sua extração. Com a recuperação da indústria dos similares sintéticos nos anos seguintes o setor extrativista sofre uma grande queda, tendo acumulado estoques muito excedentes em relação à demanda. Da década de 1980 em diante, o setor passa por seguidas altas e baixas, mas mantém na média a tendência de queda na extração, exportação e preços que vinha desde a década de 1960. Ainda na década de 1980, a indústria saboneteira passa a não mais utilizar a essência de pau-rosa em sua produção, sendo o óleo essencial natural então apenas utilizado em perfumaria mais pela sua fragrância do que pela sua propriedade como fixador. Já na década de 1990, com o esgotamento nítido nas reservas naturais de pau-rosa para a extração, a utilização do óleo natural passa a ser cada vez mais problematizada a respeito dos aspectos éticos do impacto de sua produção, apesar de os preços manterem durante o período valor crescente no mercado.

²⁶³ Rodrigues, Trindade e Bitencourt (2016) apresentam depoimentos de ex-trabalhadores do setor de extração do pau-rosa que atuaram em expedições e em usinas de destilação na região do Baixo Amazonas. Tratando mais especificamente das usinas localizadas no município de Nhamundá, os relatos levantados pelos autores destacam a grande dimensão do empreendimento do setor que organizavam expedições com entre 100 e 800 trabalhadores e os mantinha em atuação nas usinas com até 400 trabalhadores nas funções de trituração e destilação, além de outros 400 mais em funções de localização, corte e transporte operando em turnos para a manutenção

No que diz respeito à atividade extrativista de pau-rosa no território sateré-mawé, todavia, apesar de reconhecerem abusos e trapanças na contabilidade das transações cometidas por patrões para com seus empregados indígenas – como a manipulação contável que conduzia ao endividamento inacabável e a invasão de equipes de extração em seu território sem o seu consentimento ou participação – o engajamento na atividade fora procurado pelos Maués como o modo mais eficaz de aquisição de mercadorias. Leacock, sobre o contexto do final da década de 1950, afirma que:

Para um número crescente de Maués, o produto da floresta mais importante é o pau-rosa. [...] Coletar pau-rosa demanda grande trabalho, já que as árvores jazem largamente espalhadas, caminhos de cerca de 1,5 metros de largura devem ser abertos na floresta virgem por longas distâncias. Uma vez que a árvore é tombada, o tronco é cortado em toras de pouco menos de 1 metro, e cada uma delas é carregada ao longo da trilha aberta até o curso d'água mais próximo. Finalmente, as toras devem ser carregadas rio abaixo em canoas até o ponto onde o agente indígena pode navegar com sua lancha a motor. [...] Em uma relação de homem/hora de trabalho, o pau-rosa é de longe o produto mais rentável [...]. Homens que planejam adquirir [itens como espingardas e canoas] geralmente planejam engajar-se no [seu corte] (LEACOCK, 1958, p. 46-48, tradução nossa).

O relato de Leacock, anteriormente destacado, trata de um momento posterior à implantação do Posto Indígena de Nacionalização Lobo D'Almada na aldeia de Ponta Alegre, no ano de 1947. Com a instalação do P.I.N. fora imposta pelos agentes do SPI a restrição de circulação de regatões e patrões pelo curso do rio Andirá onde se encontravam as aldeias sateré-mawé. Todavia, os relatos de meus interlocutores sobre a atividade extração do pau-rosa indicam que é provável que o engajamento dos indígenas na exploração do pau-rosa tivesse contornos similares nas décadas anteriores antes da instalação do P.I.N. em Ponta Alegre em 1947: homens indígenas adultos que mobilizavam outros homens adultos dentre seus parentes, que podiam compartilhar o mesmo local de habitação ou não, organizados em termos de troca não monetizada de trabalho, mas cujos rendimentos eram apropriados por unidades de consumo que correspondiam ao núcleo familiar de quem localizou e marcou as árvores.

Presumivelmente, homens adultos casados eram os que realizavam a exploração da mata em busca de localizar e marcar as árvores de pau-rosa, levando seus parentes mais jovens em suas expedições. Jovens homens solteiros, todavia, eram os que tinham maior disposição para seguir viajando a trabalho com seus patrões/padrinhos, como fora o caso de inúmeros de meus interlocutores anteriormente mencionados.²⁶⁴ Nas narrativas de muitos de

ininterrupta da atividade até o esgotamento das reservas das proximidades.

²⁶⁴ Cf. relato de Antônio Ovídio de Oliveira na Parte I, Capítulo 1, Item 1.1.

interlocutores sobre o período destacado – e sobre muitas décadas seguintes também – os aspectos de acolhimento e cuidado dos jovens indígenas para com “um civilizado” para quem se “trabalhava” e com quem se “andava junto”, eram equiparados àqueles esperados de alguém que seria “como um pai”. Tais “negociantes” ou “patrões” – e muitas vezes também chamados de “padrinhos” ou “pais de criação” – que podiam “dar emprego” para jovens indígenas, eram mencionados por meus interlocutores em analogia aos modos esperados de uma relação entre pais e filhos.

Tais patrões, como era possível inferir da quantidade de personagens que me foram mencionados em suas narrativas sobre a época, foram muitos. Sua multiplicidade permite notar a grande quantidade de não indígenas que se movimentava pelo rio Andirá incentivados pela dinâmica do mercado do pau-rosa desde a década de 1930. Alguns deles proprietários de usinas de destilação de essência de pau-rosa que coordenavam várias “turmas de trabalhadores” de corte e transporte da madeira e da essência – estas compostas por indígenas e não indígenas.

A cadeia do setor extrativista do pau-rosa envolvia alguns “patrões”, que efetivamente eram considerados os “donos das usinas” de destilação, para quem as “turmas de trabalhadores” de extração (organizadas de forma independente e mediante o pagamento adiantado) exploravam, cortavam e transportavam a madeira até as usinas. Alguns destes patrões donos de usinas organizavam equipes próprias para expedições de extração nos locais onde eram informados da presença de pau-rosa, recrutando dentre eles trabalhadores citadinos e habitantes das regiões com o conhecimento pormenorizado da localidade onde a equipe ficaria lotada. Tanto as “turmas de trabalhadores” coordenadas diretamente por grandes empresários donos de usinas, como aquelas de atuação mais “independente”, estabeleciam acampamentos nas cercanias das zonas de mata onde se espalhavam as árvores de pau-rosa. Em tais entrepostos, reuniam-se os trabalhadores pelo período de suas atividades, acumulando a madeira extraída e preparando-a para o transporte – que envolvia sua trituração e embarque – às usinas, onde seriam, por fim, destiladas e posteriormente transportadas para Manaus ou Belém.

As informações contidas na bibliografia sobre as atividades de extração de pau-rosa no rio Andirá e o envolvimento dos Sateré-Mawé como trabalhadores do setor não permitem formar um quadro nítido do seu desenvolvimento. Os relatos que escutei sobre o período, apesar de abundantes, eram de difícil organização em uma diacronia clara do desenrolar de chegadas de equipes, das áreas que foram exploradas, de onde se deu a instalação de usinas de destilação e de acampamentos de equipes de exploração e extração no território sateré-mawé.

Todavia, do conjunto desses dados, é possível inferir algumas especificidades de como se dera o engajamento dos Sateré-Mawé no comércio de pau-rosa ao longo das décadas de 1940, 1950 e 1960.

Primeiramente, ao que parece, a atividade de extração do pau-rosa no rio Andirá durante as décadas de 1930 e 1940, no que diz respeito ao envolvimento dos indígenas, teria se mantido próxima ao padrão anteriormente destacado por Leacock (1958): homens indígenas organizavam-se entre seus *parentes* e parceiros de trabalho para “rolar pau-rosa”, vendendo-o aos seus patrões ainda em toras – pois não dispunham dos meios de efetuar sua trituração por maquinário e muito menos de caldeiras para a sua destilação. Como relata Leacock, ainda na década de 1950, esse modelo organizativo em torno das atividades extrativistas se mantinha entre os indígenas que habitavam no curso alto do rio Andirá; todavia, ao final daquela década, já se encontravam instaladas no território sateré-mawé várias usinas de destilação de pau-rosa.

Segundo Leacock, com a instalação do Posto Indígena de Nacionalização Lobo D’Almada na aldeia de Ponta Alegre, em 1947, a atividade comercial realizada rio acima teria passado do “controle” de regatões para o dos “agentes indigenistas” lotados do Posto. Com as restrições de circulação de “comerciantes” fiscalizada pelos agentes do SPI em Ponta Alegre, segundo os relatos de meus interlocutores, teriam se intensificado as trocas comerciais realizadas por terra na região do alto rio Andirá em direção ao rio Marau²⁶⁵, assim como os deslocamentos de indígenas insatisfeitos com o monopólio do comércio regional pelos agentes do SPI por estas rotas para se instalarem em aldeias e “sítios” na região do rio Marau.

Todavia, como mencionado, desde o início do século XX já era notório um movimento de conformação de localidades de habitação indígenas na porção baixa do rio Andirá, principalmente em Ponta Alegre e suas cercanias. Os indígenas que habitavam, e passaram a habitar, a aldeia de Ponta Alegre e suas cercanias gozavam de maior independência para comercializar itens de sua produção e extração com os “negociantes” que também moravam na aldeia. Ademais, como Ponta Alegre se localizava nos então “limites” do território indígena sob a jurisdição do SPI, os indígenas que passaram a habitar na aldeia ou em suas cercanias tinham mais facilidade para se engajarem em trocas comerciais fora dos limites do então “território indígena”.²⁶⁶ De forma geral, constata-se que a atuação dos

²⁶⁵ Por trilhas há muito já utilizadas para o comércio, principalmente de guaraná, pelos indígenas.

²⁶⁶ Que compreendia à época apenas as cercanias do curso do rio Marau, Urupadi, Miriti igarapés Imbatuí, Curauaí, Japiim e parte do rio Andirá e do igarapé Sapucaia-Grande, Arco, Taracua, Marapatá (ver figura 21, LEACOCK, 1958, p. 11)

agentes do órgão indigenista buscava impor mais e mais deslocamentos rio abaixo e o aumento do número de indígenas que paravam em Ponta Alegre e/ou em suas cercanias.

A tentativa de controle por meio da monopolização da atividade comercial no rio Andirá por parte dos agentes indigenistas, por fim, dera continuidade à política de “atração”, “sedentarização” e “integração” dos indígenas localizados na porção média e alta do rio Andirá.²⁶⁷ Apenas poucos indígenas do alto rio Andirá foram escolhidos pelos agentes indigenistas como mediadores das relações comerciais, constituindo-os como as principais fontes de mercadorias para a maioria dos habitantes do curso alto do rio Andirá. Consequentemente, segundo Leacock:

[...] os indivíduos com quem o agente aceitava realizar transações comerciais tornaram-se eles próprios comerciantes, suprimindo seus vizinhos com mercadorias que recebem a crédito do agente. [...] Muitos Maué sentem como uma afronta pessoal o agente não realizar transações com eles, um reflexo não só em sua honestidade quanto em seu status como membro adulto da comunidade. [...] A insatisfação generalizada com a situação econômica sentida pelos Maué está causando uma mudança muito importante: um movimento geral em direção a rio abaixo. [...] As causas da movimentação são claras. Quase todos os homens que recentemente movimentaram-se rio abaixo me deram como motivação o desejo por estar mais perto da fonte de bens manufaturados. Já que regatões já não sobem mais o rio, e já que o agente indigenista apenas esporadicamente o faz levando uma quantidade pequena de mercadorias, os Maué estão se movendo rio abaixo onde podem ter contato mais próximo com o agente ou ter mais oportunidades de trocas ilegais com regatões de fora. (LEACOCK, 1958, p. 53-65, tradução nossa)

O critério para essa escolha por parte do agente indigenista, segundo relata Leacock, teria sido a seleção daqueles indígenas que o agente acreditava que pagariam as dívidas adquiridas para com ele provenientes da venda de mercadorias que ele fornecia. Todavia, os agentes geralmente não escolhiam para estas transações os “chefes” das aldeias do alto rio Andirá, o que teria gerado conflitos em algumas delas devido ao acirramento de disputas entre diferentes parentelas que coabitavam em uma aldeia. A escolha destes indígenas do “alto” tinha o intuito de indução ao escassear de mercadorias aos chefes de aldeias, levado a cabo também na exígua quantidade de artigos que os agentes indígenas levavam ao alto curso do rio para a comercialização.²⁶⁸

²⁶⁷ Para uma caracterização geral da política de atuação do Serviço de Proteção aos Índios, ver Souza Lima (1992)

²⁶⁸ Sobre essa política por parte do SPI, Uggé oferece sua seguinte opinião: “O contato com a sociedade envolvente e a relação comercial provocaram situações às vezes negativas. Há o Sateré-Maué mais ‘aculturado’, com mais iniciativa, que se faz intermediário entre os comerciantes para intercambiar produtos provenientes do trabalho dos índios dentro de sua própria tribo; pede um pagamento adiantado por este serviço e às vezes abusa, e quando o outro índio se dá conta surgem desavenças, brigas, divisões. Alguns dos índios intermediários se fazem eles mesmos comerciantes internos, e seus companheiros mais distantes dos locais de comércio vendem ou trocam diretamente com ele seus produtos. Logo os índios intermediários os vendem por sua vez aos comerciantes mestiços. Alguns índios ficam endividados por toda a vida, e praticamente estão obrigados a

Leacock afirma que, ao final da década de 1950, Ponta Alegre tinha uma população de cerca de 250 pessoas. Apesar de o autor não apresentar de forma clara os critérios e métodos que o fizeram chegar a esta estimativa, presumivelmente se referia às pessoas que teriam aquela localidade como local de “parada” – em casas –, não contabilizando enquanto parte de sua população aqueles que habitavam em sítios próximos à localidade – como alguns de meus interlocutores indígenas costumavam o fazer. Desta população de 250 habitantes apenas sua metade seria Maué, enquanto a outra metade seria de “brasileiros”, como caracteriza o autor. Acredito que esta população não indígena na aldeia seria composta pelas famílias dos chamados “comerciantes”, cujos descendentes são identificados atualmente em Ponta Alegre pelos sobrenomes Cabral, Lima, Costa, Pereira, dentre outros. Além deles, após o estabelecimento do P.I.N., também chegaram à localidade quadros de funcionários que foram recrutados entre regionais, alguns deles vindos inclusive de “sítios” localizados no tornado “território indígena”, que depois de 1947 ficara sob a jurisdição dos agentes indigenistas. Outros não indígenas, que anteriormente já circulavam pelo alto rio Andirá, alguns deles casados com mulheres indígenas, também se deslocaram rio abaixo vindo a *parar* por Ponta Alegre.

Dada a presença ostensiva dos “brasileiros” na aldeia, Leacock diz que a localidade não poderia ser “propriamente” chamada de uma “aldeia Maué”.²⁶⁹ Além da notável presença de “brasileiros” no local, concorre para essa caracterização de Leacock o fato de a maioria de seus habitantes indígenas passar grande parte da estação seca do ano em suas “roças” e “sítios”. Na estação das chuvas, todavia, outra movimentação seria característica à localidade: a formação de expedições de homens indígenas adultos e jovens para um “acampamento” a montante conhecido como Cucuí para “tirar pau-rosa”.

A maioria dos homens que vão ao [acampamento anual chamado Cucuí] para cortar pau-rosa são de Ponta Alegre, e eles têm algum conhecimento de trabalho

prestar serviços ou procurar produtos da selva, requeridos por seus credores, para pagar sua dívida. É fácil imaginar que este costume crie dependências e desequilíbrios nas relações sociais” (1991, p. 84).

²⁶⁹ Esse posicionamento de Leacock, apesar de todos os indícios que sua própria etnografia apresenta sobre a agência indígena na manutenção de um equilíbrio instável das relações, como diz, de “dominação” com os não indígenas na localidade, esboça sua preocupação teórica principal, a saber, o exame da “estabilidade social e cultural ao longo do tempo” de modo “compreensivo”, ou seja, por meio de identificação e análise de processos de adaptação e persistência (ou “estabilidade” e “transformação”) de “sistemas sociais” (1958, p. 2). Uma das preocupações esboçadas por Leacock é a de que a coabitação entre indígenas e não indígenas em Ponta Alegre – e do movimento de descida do rio pelos indígenas de forma geral – tivesse efeitos significativos em sua “assimilação” e “aculturação”: “já que aqueles [Maué] que vivem em Ponta Alegre e têm contato diários com brasileiros são certamente consideravelmente mais aculturados que aqueles que vivem rio acima” (1958, p. 65) e que “esses brasileiros dominam as esferas política, social e religiosa da comunidade” (1958, p. 68). Esse tema é abordado, em uma descrição que busca se aproximar mais do ponto de vista indígena sobre a convivência com não indígenas na aldeia de Ponta Alegre, na Parte III.

assalariado [*wage labor*]. Homens trabalham por salários mais do que por promessas de ajuda futura, e ao final do período de trabalho no acampamento os trabalhadores são pagos em dinheiro ou mercadoria pelo dono [*owner*] das árvores que foram cortadas. Alguns deles são contratados como caçadores, aos quais são pagos salários um pouco mais altos. Todavia, apesar de haver sempre vários chefes [*bosses*] no acampamento que contratam homens para trabalhar para eles, todos os homens no acampamento trabalham juntos. Primeiro as árvores pertencentes a um dos chefes são cortadas e arrastadas para o rio; então o grupo de trabalhadores passa às árvores pertencentes a outro chefe. [...] geralmente todos os homens permanecerão no acampamento até as árvores de todos serem cortadas. (LEACOCK, 1958, p. 47)

Alguns termos utilizados por Leacock na descrição anterior podem ser alterados para sua adequação aos modos como a dinâmica de organização neste acampamento foram-me relatadas por meus interlocutores. Os “donos” das árvores de pau-rosa, como relata Leacock, seriam os indígenas que localizaram e marcaram na mata as árvores a serem derrubadas. Já os “chefes” eram aqueles que mobilizariam por meio do “convite” os seus “parentes” (irmãos, filhos, crias e genros)/“parceiros de trabalho”/“amigos”/“compadres” para “trabalhar junto” na derrubada e transporte das árvores cujo “dono” havia previamente localizado e marcado. Seriam, então, estes “chefes” que tratariam das negociações diretamente com o agente indígena para a venda do pau-rosa – ou então com outros chamados comerciantes/patrões de Ponta Alegre ou que circulavam pelas redondezas do rio Andirá.

As narrativas de meus interlocutores indicam que, desde a década de 1950 em diante, não somente o acampamento Cucuí teria sido um dos locais escolhidos para as expedições de extração organizadas pelos indígenas. Como me disseram, grande parte da extensão de mata ao longo do igarapé Diamantino, que permite a navegação em direção ao Norte até suas cabeceiras em relação a Ponta Alegre, também fora sistematicamente explorada por indígenas e não indígenas em busca de pau-rosa (além de outras madeiras e produtos de coleta). Já ao Leste de Ponta Alegre, na outra margem do rio Andirá, o rio Sapucaia-Grande – que segue serpenteante até as proximidades das cabeceiras do rio Uaicurapá – também teria sido local de ampla exploração pela cobiçada madeira rosa.

Os relatos sobre as décadas de 1960, 1970 e 1980 – até nesta última quando o T.I. Andirá-Marau é homologada – indicam uma gradativa diminuição da “participação” dos indígenas nas atividades de extração do pau-rosa em seu território. Apesar de muitos deles continuarem a “trabalhar para seus patrões” no ramo extrativista no “território indígena” e alhures, a falta de estrutura do órgão indigenista²⁷⁰ para a fiscalização da circulação de “invasores” teria multiplicado ainda mais a presença de equipes de extração compostas por

²⁷⁰ Que aparentemente atingira seu estado mais crítico nos anos que antecederam sua substituição pela FUNAI em 1967 (FIGUEROA, 1997).

não indígenas em seu território, das cabeceiras aos seus cursos médio e baixo.²⁷¹

No ano de 1966, um relatório do Ministério da Agricultura apresenta os detalhes de uma viagem de inspeção solicitada à chefia da Primeira Inspetoria Regional do SPI no rio Andirá.²⁷² Nele se especifica o requerimento por parte de então capitão do rio Andirá, Francelino Gregório de Souza (“Capitão França”), de encerramento dos trabalhos de uma usina de destilação de pau-rosa localizada no curso alto do rio Andirá, próximo à aldeia de Terra Preta próxima ao igarapé Taracoá. A usina, segundo os relatos dos indígenas e funcionários locais que acompanharam a inspeção à qual se referia o relatório, estaria em funcionamento naquela localidade desde o ano de 1958. Quando de sua inspeção, indica-se que uma grande área em seu entorno teria sido “limpa” de árvores de pau-rosa, cujo processo de destilação fora feito em caldeiras instaladas no local. Ao redor de suas instalações se relata a presença de inúmeras cabanas de acomodação dos trabalhadores que nela atuavam e os sinais da devastação da mata pela circulação de tratores e caminhões. No relatório se manifesta que o desejo dos indígenas que colaboraram com essa inspeção – dentre eles os tuxauas das aldeias próximas, como Vila Nova e Santa Cruz, e Capitão França e seu então “ajudante” Raimundo Ferreira da Silva (Dico) – que o SPI emitisse ordem de encerramento das atividades da usina para seu proprietário.

Ainda em torno da década de 1960, diversos de meus interlocutores relataram episódios conflituosos entre indígenas que buscavam o impedimento da circulação de regatões no rio Andirá e a retirada do “território indígena” de usinas de destilação do óleo essencial de pau-rosa. Entre estes episódios narrados, mencionava-se, inclusive, a presença de uma destilaria localizada na aldeia de Ponta Alegre, cujo proprietário não indígena fora retirado do local por força de ação dos indígenas coordenados por Raimundo Ferreira da Silva. Ele próprio, contava-se, teria também organizado um ataque a uma usina que operava na região do rio Sapucaia-Grande, de propriedade de um poderoso empresário do ramo extrativista conhecido à época como o “rei do pau-rosa”, Francisco Ianuzzi. Dico e seu *pessoal* teriam tomado de assalto as instalações da usina, pilhando as mercadorias da mercearia do local. Ademais, como forma de exigência da retirada da usina, Dico teria retido peças fundamentais da engrenagem do maquinário de trituração e destilação da madeira, demandando para sua devolução que o seu proprietário ressarcisse aos indígenas o valor de mercado da madeira que

²⁷¹ A invasão destas equipes de extração, contaram-me, intensificaram rapidamente o completo esgotamento das reservas de árvores de pau-rosa na região.

²⁷² Disponível em: <<http://www.nusoken.com/livre-academia-do-wara/primeira-seccao-patrimonio-historico-cultural/a3>>. Acesso em: 4 nov. 2017.

fora retirada do território.

Tais medidas mais enérgicas tomadas por alguns indígenas para diminuir a presença e ampliar o controle sob a circulação de não indígenas envolvidos na extração de pau-rosa em seu território, todavia, não parecem ter sido aceitas de forma unânime entre os Sateré-Mawé. Como afirmado, trabalhavam para os patrões/donos dessas usinas muitos dos indígenas da região, sustentando com eles relações que deslizavam entre o desagravo pela constatação de que eram por eles trapaceados e explorados²⁷³ e a importância dos laços que com eles mantinham para a obtenção de bens. Além disso, como mencionado, muitos destes indígenas tinham-nos como “padrinhos” de seus filhos, ou mesmo como seus “pais de criação”.

Ao longo da década de 1960 e começo de 1970, as investidas contra as atividades dos patrões em território indígena pareciam estar mais direcionadas à correção da atitude gananciosa por parte dos comerciantes, focando principalmente na correção do desequilíbrio nas transações entre patrões e seus empregados e clientes.²⁷⁴ Figueroa (1997, p. 236), que se debruçou sobre o tema da complexa relação entre os Sateré-Mawé e os seus patrões/regatões, nota que apesar do histórico nefasto de intervenção e exploração que qualificava a inequidade objetiva das transações que os envolvia, ainda na década de 1990 a maior parte da população sateré-mawé reservava uma consideração especial para com os chamados “comerciantes”.

A autora menciona que, a partir da década de 1970, alguns dos chefes de posto da FUNAI e lideranças indígenas trabalharam conjuntamente com o intuito de suprimir a participação dos comerciantes não indígenas no controle das atividades no território indígena. Como afirmam Romano (1982, p. 26) e Figueroa (1997, p. 234)²⁷⁵, a atuação da FUNAI nesse período contrastava com o momento anterior em que o SPI não dispunha dos meios de atuação para a fiscalização junto aos Sateré-Mawé, possibilitando a circulação praticamente irrestrita dos regatões na região – como se infere a partir do relatório do ano de 1966 supracitado. Neste período os quadros do órgão indigenista teriam passado a contar com

²⁷³ Tanto no reconhecimento dos preços abusivos das mercadorias que adquiriam, de truques contábeis para a manutenção de endividamentos e posteriormente pelo reconhecimento de que as árvores de pau-rosa que jaziam em seu território deveriam ser preservadas. Ver Figueroa (1997, p. 231-239).

²⁷⁴ Tais patrões, como no caso relatado no supracitado relatório de 1966, ou como no desfecho das investidas organizadas por Dico contra a operação de outras usinas, não cessavam suas atividades no território, mantendo suas relações com seus clientes/trabalhadores indígenas. No caso da usina nas proximidades de Terra Preta, o relatório indica que ocorreram diversas mudanças do “proprietário” ao longo dos anos em que ela se manteve em operação. Similarmente, Francisco Ianuzzi – o “rei do pau-rosa” – não teria terminado sua relação com seus clientes/trabalhadores indígenas na região, mesmo após a investida contra sua usina e barracão de comércio, tendo chegado a um acordo com eles para a manutenção de suas relações em termos de “amizade”.

²⁷⁵ Segundo Figueroa: “Antes da chegada da FUNAI os regatões podiam circular livremente em toda a área indígena, e uma forte concorrência entre eles os levavam a assediar os indígenas para obter seus produtos da floresta” (1997, p. 234, tradução nossa).

“‘técnicos indigenistas’ formados pela própria FUNAI [...] portadores de uma ideologia autonomista ao nível econômico e protecionista ao nível político e de gestão” (FIGUEROA, 1997, p. 234, tradução nossa). Fora durante esse período, também, que vários indígenas passaram a integrar os quadros de funcionário da FUNAI, como mencionado muitos dentre eles ligados por laços de consanguinidade, afinidade e consideração ao então Capitão Francelino Gregório de Souza.

O período posterior à década de 1970 é abordado em maiores detalhes em seções seguintes, nas quais se trata mais detidamente sobre as narrativas do *peçoal do França*, por ora a apresentação contextual anteriormente traçada serve para qualificar de forma mais abrangente as trajetórias do *peçoal do Marcos* abordadas nessa seção. O “tempo do pau-rosa” era, portanto, caracterizado por meus interlocutores como um momento de muito movimento e agitação. Como tal, fora um tempo em que se “andava muito” dentro de seu território, embrenhando-se pelas matas para rolar pau-rosa, mas também para “fora”, indo trabalhar em barcos de seus patrões, em suas fazendas e mesmo nas cidades de Parintins e Maués. Fora um período particularmente “agitado” também pelas invasões de seu território²⁷⁶ e, posteriormente, pelos movimentos coordenados que organizaram para garantir sua fiscalização e expulsão de invasores. Andanças como as narradas sobre os “pais de sangue” de Izeila Batista Cabral – que vieram a se instalar em um sítio próximo a Ponta Alegre – e também de Marco Pereira Lima – que veio parar em Ponta Alegre após “andar muito” a trabalhar com seus patrões –, portanto, podem ser entendidas no enquadramento deste “tempo” particular, caracterizado por um fluxo de deslocamentos que parece ter alcançado seu auge por volta da década de 1940, 1950 e 1960.

Com esse quadro mais amplo delineado podemos retornar à trajetória do *peçoal do Marcos* onde a deixamos no início deste capítulo. A seção seguinte, portanto, retoma as narrativas sobre as “raízes” deste *peçoal* a partir do encontro de Marcos e Izeila na aldeia de Ponta Alegre, em torno da década de 1950.

2. O *peçoal do Marcos* e a aldeia Monte Salém

²⁷⁶ Não são só equipes de extração de produtos da mata que invadem o território indígena nesse período. Há também as primeiras incursões de empresas para a avaliação das possibilidades do início da atividade de prospecção de petróleo, na década de 1950 (cf. FIGUEROA, 1997, p. 304). Já nos anos 1970, uma segunda investida de invasores ocorre no território sateré-mawé, levando a um levante organizado por parte dos indígenas e seus aliados. Para uma análise detalhada sobre este processo, ver Figueroa (1997) e Lorenz (1992).

Como vimos, Marcos Pereira Lima lembrava-se bem do tempo em que se encontrava parando por Ponta Alegre aos cuidados de sua “tia Helena”. Por lá conhecera Izeila, de quem fora aos poucos se aproximando e, como dizia, “se agrada[dando] de ficar gostando”. Com o consentimento de seus “tios” que, como contava, já haviam notado a possibilidade de um “namorico” entre eles, Marcos e Izeila decidiram por “se ajuntar”. Com a formação do novo casal, como era dele esperado, Marcos passara a ter maior autonomia em relação aos “tios” que o acolheram na aldeia. Estes, após Marcos e Izeila terem se *amigado*, indicaram lhes um terreno próximo de Ponta Alegre onde poderiam construir uma casa e abrir uma roça própria. Como contara Marcos:

Marcos – [Quando eu ainda estava no rio] Andirá eu fiquei com a [Izeila]. Aí nós fomos separados lá da casa do titio, né? Que ele disse assim “agora tu já tem mulher, tu vai ser trabalhador já do branco, né? Você mesmo vai comprar, você mesmo vai fazer sua comprinha, trabalhar pra comprar alguma coisa, né? Você já tem uma mulher agora, né? Aí você não pode esperar mais de mim. Quando não tinha mulher eu que comprava as coisas e te dava, você trabalhava comigo”, ele disse, “agora não, você vai ter conta já”. Aí ficou meio pesado já pra mim, mas era o jeito, né? Aí fui me acostumando.

Jeane Maria – Como era pra tirar as coisas? Trabalhava e aí trocava, vovô? Era trocado ou era no dinheiro?

Marcos – [...] Quando eu comecei a trabalhar comecei com negócio de tiração de tábua, né? Pra vender. Eu tirava casco²⁷⁷ também, né? Tudo isso dava dinheiro. E no meio dessas coisas tinha roça também, fazia a roça pra poder ter a farinha pra vender também. Fazia peneira, eu sabia fazer também pra vender. Tudo isso dava dinheiro também, pra vender. E negócio de fruta também, banana, laranja pra gente comer né? E no tempo de laranja tinha muita laranja, amarelava na água. A gente plantava também café... Pois é, era mais trocado com farinha que a gente vendia pros branco, né? E comprava as coisas: açúcar, sal, sabão, roupa e o que era preciso, né? Era assim. Aí fui me acostumando, fui me acostumando, até que apareceu já o Zé Carlos, o primeiro filho foi o Zé Carlos. Aí foi foi foi e aí comecei a andar. (Entrevista concedida em 2014, aldeia Waikiru, Manaus-AM)

Pouco tempo após o nascimento do primogênito do casal, provavelmente no começo da década de 1960, Marcos e Izeila deram início a uma série de deslocamentos entre diferentes locais de parada nos rios Marau e Andirá. O *peçoal* do Marcos contava que Petrolino Cabral e sua esposa Nadir Batista Cabral (“pais de criação” de Izeila) se encontravam *parando* pela aldeia conhecida como Nazaré, localizada próximo ao local onde o igarapé Miriti desagua no rio Marau em seu curso alto. Marcos e Izeila, após o nascimento de seu primogênito, resolveram se deslocar para *parar* próximos a Petrolino e Nair na aldeia Nazaré.²⁷⁸ Todavia, o casal e seu único filho teriam passado pouco tempo junto aos “pais de

²⁷⁷ Para a construção de canoas, geralmente vendidas para os habitantes da região, utilizadas para deslocamentos menores e com pouco peso e para a pesca.

²⁷⁸ As narrativas sobre Petrolino Cabral que me foram contadas não especificavam os detalhes de sua movimentação e de sua esposa ao longo destes anos. Todavia, dado o contexto mencionado, é possível inferir

criação” de Izeila, não se agradando de permanecer por lá por muito tempo. Como contara Marcos:

Marcos – Aí nós começemos a andar. Já fomos pro Marau já, por terra, andemos por aí tudo. Só nós e Deus. Chegemos lá e ficamos um pouco. Depois nós viemos de lá só nos três com o Zé Carlos, pequeno ainda, pelo mato pro Andirá de novo! Só eu com a mulher por aí, andando de volta querendo voltar de novo pro Andirá.

Jeane – Era melhor no Andirá ou no Marau vovô?

Marcos – Era melhor no Andirá porque nós já tinha rocinha lá, né? Nós tinha deixado roça e já estava quase maduro a nossa roça quando nós fomos pro [Nazaré]. Mas quando nós chegemos de volta já tinham mexido na nossa roça, já tava maduro, né? Mas paremos por ali de novo fazendo nossa casinha, né? Casinha assim pequeno que eu fazia. Morava só nós dois. Eu fazia de palha mesmo, eu fazia só pra nós dois... Três pra bem dizer, com o Zé Carlos, né? (Entrevista com Marcos Pereira Lima do acervo pessoal de Jeane Maria Pereira Lima, realizada em 2014 na aldeia Waikiru, Manaus-AM)

José Carlos Pereira Lima, apesar de ainda não ter “se entendido” à época deste primeiro deslocamento até a aldeia Nazaré no rio Marau, lembrava-se das histórias que seu pai havia lhe contado:

O Seu Petuca [Petrofino] e a Nair, eles morou muito tempo lá na área, lá no Nazaré no rio Marau, eles paravam lá. Meus pais vieram do Andirá pelo mato, lá pro Nazaré onde tava o Petuca. Ele era o marido da vovó Nair, ele é branco, civilizado ele era. Ele eu considero como avô, por causa da minha avó, assim eu considero a vovó Nair como minha avó. Eu não conheci a mãe da minha mãe, porque essa vovó Nair que criou ela. Por isso que os meus irmãos pegaram o Cabral no sobrenome, por consideração. Assim que foi, papai disse assim. Eu não conheci meus avós nem [por parte] do papai nem da mamãe, eles não parava, né? Viajava muito. Eles contaram que foi assim. Sabe que nesse tempo [Petrofino] tava como chefe pra conversar com os índios. [...] Nesse tempo a gente [Marcos, Izeila e José Carlos] morava pra lá pro Andirá ainda, depois de um tempo nós voltamos de novo pra lá. Papai conta essa história. Eu era muito pequenininho quando nós voltamos de novo pro Andirá. Pelo mato, andando! Eu não me lembro disso aí, mas diz que nós voltamos pelo mato andando, lá pelo centrão! Aí fomos parar de novo em Ponta Alegre. Quando chegou na Ponta Alegre eu já me entendia mais um pouco. Aí de lá viemos descendo [o rio Andirá] de novo [...]. Então, nós passamos um tempo lá em Ponta Alegre, eu lembro bem de lá. Agora aqueles antigos de lá eu já não conheço mais, faz uns 40 anos sem ir lá. Pra nós sair de lá foi porque o papai não tinha um paradeiro certo, de ficar

que ele teria continuado suas atividades comerciais com os Sateré-Mawé em outras localidades, principalmente no rio Marau, onde a fiscalização das atividades comerciais era mais branda que no rio Andirá, dado que o Posto do órgão indigenista só fora instalado na região na década de 1960 (Cf. LORENZ, 1992, p. 85). Petrofino Cabral e sua esposa Nair costumavam *parar* na época na aldeia por nome Nazaré e, contava-se, que já na década de 1960 Petrofino também mantinha casas e terrenos na cidade de Maués e no rio Pupunhal. Meus interlocutores contaram-me que a aldeia Nazaré “antigamente” era conhecida como aldeia Maué. Nas décadas de 1950 e 60 a localidade teria se tornado um importante entreposto de atividades comerciais entre os indígenas e seus patrões, provavelmente uma decorrência da tentativa de controle da circulação de comerciantes, produtos e mercadorias que havia sido instaurada pelo SPI no rio Andirá. A aldeia ficava localizada na margem esquerda do rio Marau em seu curso alto, logo em frente onde nele desaguava o rio Miriti. Ambos o Marau e o Miriti seguem serpenteantes rumo ao Sudeste, aproximando-se das cabeceiras do rio Andirá e do igarapé Marapatá (este último um dos afluentes do Andirá): “E tem a comunidade Nazaré, na época [década de 1960] era Maué. Era lá onde os regatão ia pro rio e nós juntava os produtos, né? No caso, na época, era de produção que aparecia de muito pau-rosa, né? Extração de pau-rosa. Era sorva, maçaranduba... Tudo, né?” (Mair Ferreira da Silva, entrevista concedida em setembro de 2014, Maués-AM).

muito tempo em um lugar. Ele só gostava de ficar em um lugar um tempo e fazer casa, parar um tempo e logo mudar e ir pra outro lado. Aí nós viemos morando em tudo aqueles beiradão lá. De lá viemos descendo até parar no igarapé do Coatá. Lá até que demoremos um pouquinho mais, moremos um bocado de tempo já no Coatá. (José Carlos Pereira Lima, entrevista concedida em setembro de 2014, aldeia Monte Salém, Maués-AM)

Os subseqüentes deslocamentos da família de Marcos rio abaixo, mencionados anteriormente, até sua escolha de *parar* pelo Coatá não parecem ter sido completamente randômicos. O Coatá é um igarapé que desagua na margem direita do rio Andirá há cerca de 20 quilômetros rio abaixo da aldeia de Ponta Alegre. Como mencionado no capítulo anterior, era por lá que *paravam* os *parentes* da mãe “de sangue” de Marcos, na década de 1960 espalhados por diversos sítios ao longo de seu curso. À época em que Marcos chegara ao local com sua esposa e filho, ele dissera ter se encontrado com vários de seus “primos”. Ademais, o igarapé Coatá também era local de *parada* da *Cabralzada*, onde se encontravam alguns dos *parentes* do “pai de criação” de Izeila.

Ao longo da década de 1960, os filhos mais velhos de Marcos e Izeila nasceram: José Carlos, Nândia Maria, Francinete, Francisco Chagas e Jocinete. Um deles, Francisco Chagas contara-me sobre o tempo em que vivera no Coatá junto a seus pais e irmãos/ãs:

Eu nasci lá no Andirá, eu nasci lá no Coatá, abaixo de Ponta Alegre. Eu conheço até hoje os igarapé que têm lá. Nosso terreno era bem defronte de um tal de igarapé do Vazante. Aí, lá na frente, tinha outro chamado igarapé do Diabo que meu pai falava! Não sei se ainda tem esses nomes, mas era um nome bem antigo. A gente morava bem lá embaixo, quase na boca do Coatá. Falam que hoje tem uma comunidade lá, né? Eu queria ainda voltar lá, tenho vontade de ir lá. Eu ouvi falar que tem lá essa comunidade que e lá mora tudo misturado [indígenas com brancos], né? Queria voltar lá pra ver o lugar onde eu nasci, que eu lembro de pouca coisa, eu saí de lá com o papai quando tava com 7 anos mais ou menos Talvez muitas pessoas de lá já não me conhece mais não, nem lembra mais de mim. [...] Esses tempo foi lá em Ponta Alegre e no Coatá que meus pais moravam. Lá no Coatá fizemos roçado e plantamos de tudo. (Francisco “Chagas” Cabral Lima, entrevista concedida em setembro de 2014, Maués-AM)

Depois, provavelmente no final da década de 1970, a *Marcozada* realizou um novo deslocamento. Deixaram então o seu “sítio” no igarapé Coatá e seguiram rumo ao rio Marau, convidados por Petrolino e Izeila a se juntarem a eles na região do rio Pupunhal onde o casal *parava* à época: “Aí nós viemos embora, né? Ficou tudo, eu deixei lá tudo pros meus primos, né? Lá dentro do Coatá o nosso cafezal dava bem já! Mas o seu Petuca convidou pra nós morar lá perto dele” (Marcos Pereira Lima, entrevista concedida em 2014, Manaus-AM).

As narrativas do *peçoal* do Marcos mencionam que um regatão por nome de Simão, em uma de suas viagens pelo rio Andirá, teria passado pelo igarapé do Coatá. Petrolino, que o conhecia, por ele fez o convite para que a *Marcozada* viesse para o rio Pupunhal no município

de Maués. À época, contaram-me, corria a notícia de que tal localidade seria farta a oferta de “trabalho” nas plantações e guaranazais da região. Algum tempo depois da visita do regatão Simão ao igarapé Coatá, viera ao encontro de Marcos e Izeila “um pastor, que se gostava muito com seu Petrolino”, para levar a *Marcozada* em sua embarcação até o rio Pupunhal.

Marcos e seus filhos/as mais velhos contaram-me com riqueza de detalhes suas lembranças deste trajeto. O transporte de toda a família, incluindo cachorros e parte de seus pertences, teria durado por vários dias. A embarcação, como contaram, seria de pequeno porte e com um motor de pouca potência, o que os obrigara a parar para pedir “agasalho” ao longo do caminho inúmeras vezes. Marcos, em especial, ao contar esta história salientava seu assombro ao ver pela primeira vez as luzes da cidade de Maués na noite em que se aproximavam de seu destino. Apesar de sua juventude ter sido marcada por “andar por aí”, até então nunca havia navegado pelo trajeto entre os rios Andirá e Maraú.

A história sobre este deslocamento marcava para a *Marcozada* o início de sua permanência no igarapé do Atuca. Atuca é um igarapé afluente do rio Pupunhal localizado à sua margem esquerda, cujo curso serpenteante segue em direção ao Sul de forma perpendicular ao rio Maués-açu. Assim contara-me um de seus filhos, Francisco Chagas:

Nós viemos para o [rio] Pupunhal, direto para o Pupunhal. Por causa que lá no Coatá era muito difícil, eu lembro, a gente tinha muita dificuldade de comprar as coisas, não tinha como comprar nada. A gente passava necessidade de roupa, não tinha como comprar roupa, não tinha como comprar sabão. Então foi por isso que meu pai decidiu vir pra cá [pra Maués]. Papai sabia de um japonês que trabalhava pra cá no guaraná, aí ele pensou: “acho que lá é melhor, vamos trabalhar e ganhar nosso dinheiro”. Aí a gente já pensou em ficar por aqui porque pra nós ia ser mais fácil de viver pra cá. Aí meu pai resolveu e largou tudo lá no Coatá. Depois que a gente chegou aqui [no Pupunhal] já encontrou nossos amigos que estavam aqui, que o Petrolino deu terreno pra eles prá cá também. Eles vieram do [rio] Marau, né? E aí resolvemos abrir a comunidade Monte Salém, pra gente ficar junto lá, compartilhar junto. Aí surgiu a comunidade no [igarapé] do Atuca. (Francisco “Chagas” Cabral Lima, entrevista concedida em setembro de 2014, Maués-AM)

Como mencionado, Petrolino Cabral e Nair Batista Cabral, ao longo dos anos pelos quais andaram pelo território indígena, “pegaram pra criar” vários/as jovens indígenas. Assim como se passara com o *peçoal* do Marcos, cuja esposa Izeila era “filha de consideração” do casal, alguns destes “filhos/as de criação” vieram a se juntar a eles na região de Maués a convite de Petrolino e Nair. Nas proximidades do rio Pupunhal, o casal distribuíra terrenos aos seus “afilhados/as” indígenas, para que levantassem suas casas e plantassem suas roças. Ao longo do tempo, portanto, famílias indígenas que viviam em diferentes aldeias vieram a constituir locais de *parada*, chamados de “sítios”, ao longo das margens do igarapé do Atuca. Os “afilhados/as” de Petrolino e Nair, (vindos dos rios Andirá, Marau, Urupadi e Manjuru)

passaram a conviver com o *peçoal do* Marcos, decidindo posteriormente se organizar na aldeia Monte Salém ao (re)conhecerem-se como “amigos” e como “parentes”. Como contara Francisco:

Depois de chegar aqui no Atuca nós conhecemos as quatro famílias dos parentes que eram tudo Sateré-Mawé. Tinha a do finado José Cadete Barbosa, que era lá do rio Andirá também, mas parava antes lá de vir pra cá no Manjuru. Mais a do João Oliveira, que veio com o peçoal dele lá do [rio] Manjuru. E mais o peçoal do seu Arlindo, e do genro dele o Horácio, que veio lá da aldeia Santa Maria [também no rio Manjuru]. (Francisco “Chagas” Cabral Lima, entrevista concedida em setembro de 2014, Maués-AM)

2.1. O encontro das “crias” de Petrolino e Nair

José Cadete Barbosa, ainda na década de 1970, teria sido o primeiro a receber de Petrolino um terreno para se estabelecer com sua família no igarapé do Atuca. Contaram-me que o falecido “velho Cadete” era “tio mesmo”, “de sangue”, de Izeila Batista Cabral.²⁷⁹ José Cadete, antes de se deslocar para o igarapé do Atuca, parava pela aldeia Santa Maria (no rio Manjuru), junto aos familiares de sua esposa (Marciana).²⁸⁰ Fora então, no final da década de 1970, que José Cadete e seu *peçoal* chegaram à região do rio Pupunhal a convite de seu “padrinho” Petrolino. Junto a Cadete vieram também sua esposa (Marciana) e seus filhos (Ênio Cadete Barbosa e Jeremias Cadete Barbosa), assim como seu cunhado (Arlindo José) com sua respectiva esposa (Jacira) e a filha deste casal (Maria Guilhermina) com seu respectivo esposo (Horácio) e respectivos filhas/os. Este *peçoal* teria consolidado sua ocupação construindo suas casas ao longo da margem direita do igarapé do Atuca, mantendo roças em diferentes locais em ambas as suas margens em seu curso alto e médio.

Posteriormente à chegada do *peçoal do* Cadete ao igarapé do Atuca, chegaram João Oliveira da Silva e sua esposa Maria Cacilda de Oliveira da Silva. João e Maria, como me disseram, consideravam-se respectivamente “afilhado” e “cria” de Petrolino e Nair. Nas palavras de João de Oliveira:

Esse terreno aí, essa terra aqui, foi dado pelo Cabral, pelo Petrolino Cabral. Pois é, ele trabalhava naquela época também pro Andirá, ele comandava com a tribo Sateré. Petrolino era da inspetoria da tribo indígena, aí ele tinha um terreno aqui no Atuca. Ele trabalhava em madeira por aqui tudo! Ele deu terreno pro afilhado dele que era o

²⁷⁹ Como mencionado na Parte II, Capítulo 1, o “velho José Cadete Barbosa” era um dos “irmãos Barbosa” que haviam se instalado no sítio por nome de Patauí na região do médio rio Andirá na primeira metade do século XX. Como vimos, ele fora irmão da “mãe de sangue” de Izeila Batista Cabral.

²⁸⁰ Seu paradeiro, portanto, fora diferentemente ao de seu irmão Alfredo Barbosa, quem após deixar o sítio Patauí se deslocara para a proximidade da aldeia de Ponta Alegre no baixo rio Andirá trazendo consigo sua sobrinha Izeila Batista Cabral. (Cf. Parte II, Capítulo 1.)

Cadete. Deu também depois pro outro afilhado dele que era o Marcos. E também deu outro terreno que nós estamos aqui, que é essa área aqui. Eu era um filho criado por eles [Petrofino e Nair] por muitos anos. Me criaram junto com o filho de sangue deles, o Wellington²⁸¹, que é meu irmão de criação. Se criamos junto, irmão de cria, e que por outro lado é também meu cunhado né? Eles [Petrofino e Nair] tinha muita cria! Eu sou casado com outra afilhada da dona Nair também. Então ele deu esse terreno no meu nome, mas foi pra minha esposa também, que era afilhada deles também. Ela foi a Cabralzada quem criou, foi a Nair. Nós dois [João e sua esposa] foi criado de mão em mão, ia passando pra outros. Eu casei com a afilhada da Nair, o nome dela é Maria Cacilda de Oliveira da Silva, pegou meu nome já. Falaram no cartório que ela era minha irmã, só que não é não! E a vovó Nair, que eu chamo pra ela de vovó, ela é minha sogra! Minha esposa que tá como filha da Nair [no documento], mas é de criação dela. [O Petrofino e a Nair] deu [o terreno] pra eu ter plantação e pra eu viver com ela aí, né? Aí eles deu esse terreno. Então foi com eles que a gente veio, né? Os nossos filhos era ainda tudo pequeno, né? Naquele tempo nós parava lá no sítio chamado Laguinho, perto da vila Bom Futuro, ali morava o Petrofino e a Nair. Depois que eles deram esse terreno aqui no Atuca, mas a gente parava também com a Cabralzada lá no sítio deles. Foi bem depois que gerou essa comunidade aqui no Atuca. (João Oliveira da Silva, entrevista concedida em setembro de 2014, aldeia Monte Salém, Maués-AM)

João Oliveira, no trecho destacado de sua fala, ofereceu sua visão sobre o período de deslocamentos que vivera antes de se juntar à Cabralzada no terreno que lhe fora dado no igarapé do Atuca. Em ressonância com várias outras narrativas apresentadas até aqui, João contara-me também sobre os momentos de “tristeza” pelos quais passara ao longo de sua juventude em decorrência do falecimento precoce de seus pais “de sangue”. Após a perda de seus pais João contaram-me ter vivido seguidos deslocamentos em companhia daqueles a quem chamava de “pais de criação”/“padrinhos” que o acolheram, com quem “parou” e “andou junto” até, por fim, ser acolhido por Nair e Petrofino.

Vou contar é dos tempos antigo! Vou contar dos começo! Vou contar então a história do meu bisavô, né? Bisavô, porque nós já vêm se gerando dos filhos do bisavô da gente, né? Aí vem, vem, vem e vai dos filhos do pai da gente e vai os filhos da gente e daí vai embora, né? O que vou contar foi contado por um tio meu, de criação né? Esse meu tio era o Miquelino Manuel de Souza, tio por criação, né? Ele vinha contando que os meus bisavô eram tapajoenses, né? Então, eles não eram daqui do [rio] Marau. Meus bisavô não eram daqui, mas eles tudo era Sateré, tudinho! Não tinha diferença nenhuma, Sateré com Sateré. Eram da tribo tapajoense, mas como houve aquela revolução [da Cabanagem], ele me contou assim, houve aquela revolução e aí com medo de morrer ganharam o mato! Foram varar no tal do Maricoã, depois no Manjuru. No Manjuru atravessaram pro Marau. Daí pra cá [pro Marau] é que os meu bisavô se acabaram, ficou os filhos só. Os filhos dos filhos deles já somos nós, né? Então os meus bisavôs vieram de lá e morreram pra cá,

²⁸¹ Wellington Cabral, em 2017, parava pelo terreno da Redenção em Manaus. Apesar de após o conflito entre parentes que levou à formação das aldeias I'apirehyt e Waikiru no local, não mais se considerar parte de nenhuma delas, permanecera morando no terreno que lá ocupara desde o início da década de 1990. Wellington Cabral fora anteriormente mencionado (Parte I, Capítulo 2, Item 2.3. e Parte II, Apresentação e Capítulo 1). quando tratamos das histórias sobre a chegada do pessoal do Marau à Redenção. Wellington fora um dos primeiros desse pessoal a chegar ao terreno na década de 1990, sendo considerado como “irmão de criação” de Izeila Batista Cabral e “tio por consideração” de sua filha Nândia Maria Pereira Lima. Wellington Cabral, em 2017, gerenciava um pequeno estabelecimento comercial chamado “Comércio Cabral” construído na porção do terreno da Redenção que lhe coubera após a divisão das comunidades.

dentro da área, aqui no Marau. Passaram pelo rio Andirá também, passaram lá e baixaram. Pararam no Andirá uns tempo e vieram pra cá [rio Marau] de novo! Correndo terra, né? Tudo mateiro, né? Por causo de que naquela época muitas das tribo era índio selvagem, era índio selvagem, não usava roupa, não comia sal nem nada, lá no centrão [da mata] mesmo, nunca viu gente! Por isso que tinha aquele nome: “índio selvagem”. Agora já não tem mais, já tá tudo entendido já, veste roupa, já conhece as pessoas, já são chegados. Então é por isso que é proibido de chamar as pessoas de “índio selvagem” agora, é só de Sateré! Então os meus velhos era de lá do Tapajós, né? Mas se acabaram pra cá e os filhos já ficaram. Então desses aí já saiu engerando outros! Eu já nasci na aldeia Cinco Quilos [no rio Marau], mas de lá eu andei muito, eu me lembro. Mais ou menos eu já me lembro de estar no colo de pano, eu ainda mamava, mas aí a minha mãe morreu... Minha mãe foi enterrada dentro de casa. Primeiro foi minha mãe que morreu e depois meu pai. Meu pai morreu afogado... Enterrou tudo dentro de casa. Eu já tava grandinho já quando ele morreu. Eu vi a minha mãe em cima da mesa [sendo velada] e ficava chorando, mas a titia não me deixou ficar lá não. Agora quando meu pai morreu eu já tava totalmente menino. Aí como é que faz? Eu sempre falo aqui pras criança: “a gente sem mãe é triste, é triste, é triste. Só Deus que cria a gente. Porque os outros não cuida da gente como a mãe da gente”. Aí foi o tempo que eu fui com meu tio, que é falecido né? Aí eu fui me embora por aí, eu fui tirar pau pra construir canoa, tirar pau-rosa pra usina! Aí não sei nem em que ano eu passei andando... Fui andar por aí já, trabalhando. Ficava na casa de gente Sateré, eu ia ajudando carregando água... Aí eu fui me criando. Esse meu tio de criação que me ajudou é da Souzazada, Sateré eles também. Os avôs dele também fugiram junto com os meus velhos. Eles vieram tudo de par, era compadre, fugiram juntos de par. Vieram por não querer morrer, mas eles já se acabaram e os filhos ficaram. Aí só depois que nós [ele e sua esposa Maria Cacilda] fomos pra aqui fora, no sítio Laguinho com a vovózada. Vovó Nair que chamou! Porque eu ia passando de mão em mão naquela época, por isso que eu ia dizendo que a gente sem pai é duro, passa de mão em mão. Fui embora com a Cabralzada. Fui embora com eles pro sítio no Laguinho. Aí se cansamos de estar lá no sítio deles e baixemos pra bem aqui no igarapé do Atuca. A gente fez uma casa bem lá no fundo do Atuca. Fui me criando lá. Pois é, assim que foi a nossa história. (João Oliveira da Silva, entrevista concedida em setembro de 2014, aldeia Monte Salém, Maués-AM)

Como os relatos anteriormente destacados afirmam, a conformação da aldeia Monte Salém não se deu imediatamente após as “crias” de Petrolino e Nair chegarem para *parar* pelo igarapé do Atuca. Cada uma delas se assentara em diferentes “sítios” ao longo de suas margens, onde construíram suas casas e mais para o “fundo”²⁸² do igarapé abriram suas roças. Além da comercialização de sua produção, o *peçoal* do Atuca engajara-se no trabalho remunerado esporádico (pago de acordo com dias trabalhados, chamados de “diária”) em propriedades pela região. Com o passar do tempo, foram se conhecendo melhor, e também a região, circulando em diferentes propriedades para trabalhar e passeando pelas casas de seus *parentes* na cidade de maués e nas Vilas em suas cercanias.

²⁸² Por vezes meus interlocutores se referiam à “cabeceira” do igarapé do Atuca como o seu “fundo”, mesma expressão utilizada para a referência às porções de mata mais distantes da margem dos rios nos sítios e aldeias. Esses modos de referência espacial se sobrepõem, no caso dos habitantes do igarapé do Atuca, por sua percepção de que os indígenas pertencentes à comunidade Monte Salém são todos moradores de sítios ao longo do mesmo igarapé, cujos assentamentos são ocupados apenas por eles próprios. De tal modo, toda a extensão do igarapé é associada à própria espacialidade da “comunidade” Monte Salém, sendo a sua “frente” a jusante (em direção onde ele deságua no rio Pupunhal) e, o seu “fundo” a montante.

Desta forma, para além da cidade de Maués, as Vilas próximas ao igarapé do Atuca também eram locais frequentes de sua circulação. Na Vila conhecida como Bom Futuro, nas margens do rio Pupunhal, as crianças e jovens frequentavam a escola, realizando um trajeto diário por meio de uma trilha na mata que levava da margem esquerda do igarapé do Atuca à Vila Bom Futuro. Esta localidade também era lembrada como um local importante, onde participavam de festas e reuniam-se com “amigos” e *parentes*. Fora lá, nas idas e vindas para ir à escola, cultos, festas ou partidas de futebol, que muitos dos filhos/as das “crias” de Petrolino e Nair vieram a conhecer seus cônjuges ao longo das décadas de 1970 e 80.

Ao longo da década de 1970, iniciara-se também a conformação de outra Vila nas redondezas, chamada São Francisco²⁸³, localizada na margem direita do rio Pupunhal poucos quilômetros a montante de sua foz no rio Maués-Açu. A localidade fora escolhida por Marcos Pereira Lima para a construção de uma pequena casa de madeira que era ocupada por seu *peçoal* de forma intermitente. A permanência na localidade facilitava a locomoção para a área urbana da cidade de Maués, realizada à época por uma precária estrada de terra. Ao longo da década de 1980 o número de moradores da Vila São Francisco fora se ampliando, uma igreja fora construída e posteriormente uma escola.²⁸⁴

Passemos, então, às narrativas sobre o momento de consolidação da Aldeia Monte Salém no igarapé do Atuca, ocorrida na segunda metade da década de 1980. Como vimos, até então a ocupação do referido igarapé por parte dos indígenas demandava seu constante deslocamento para fora da localidade, já que nela não contavam com nenhum dos equipamentos que os levariam a reconhecer o conjunto de seus “sítios” como uma “aldeia de verdade”: faltavam-lhes uma “sede”, uma escola, um campo de futebol e uma igreja. As histórias sobre a conformação da aldeia Monte Salém, portanto, versavam sobre o estreitamento dos laços entre os *peçoais* que vieram a habitar o igarapé do Atuca, que vieram a “trabalhar juntos” para que pudessem alcançar uma “melhora de vida”. Como veremos a seguir, este período coincide com a aproximação do *peçoal do* Atuca com missionários evangélicos que vieram à aldeia, convidados a virem “ajudá-los” e “apoia-los” a “erguer” a aldeia Monte Salém e fazê-la uma “aldeia de verdade”.

²⁸³ Localizada na “boca” do rio Pupunhal, em sua margem direita, há cerca de 5 quilômetros de navegação da Vila Bom Futuro.

²⁸⁴ Fora na Vila São Francisco que o *peçoal do* Marcos veio a conhecer a família de Manoel Porfírio da Silva, conhecido na região como Capote. Um dos filhos de Capote (Manoel Luís), por fim, casara-se com uma das filhas de Marcos (Nândia Maria), formando o já mencionado casal Nândia Maria e Manoel Luís (os pais de Wilason André, tuxaua da aldeia Waikuru em Manaus, cujas histórias abriam esta Parte II).

2.2. O convite aos missionários da JOCUM

O seu Cadete era Sateré-Mawé, ele era do [rio] Andirá. Meu pai é do rio Manjuru. A minha mãe é lá do Andirá também. Primeiro ela tinha casa aqui, era aqui dentro [do igarapé Atuca] o terreno dela, junto com o do cumpadre Cadete. Com ele que eu vim de lá do Manjuru! Ele morava lá no Manjuru mesmo, aí viemos pra cá e ficamos por aqui até agora. Tô por aqui há 42 anos. Eu casei lá no Manjuru com o Horácio, ele veio junto pra cá. Eu quis vim porque a minha filha tava doente, aí veio se tratar pra cá. Um pastor americano foi pra lá pro Manjuru. Cinco anos eles mora pra lá na área. Foi ele que me aconselhou, era pastor americano, morou cinco anos lá. Depois que paremos aqui no Atuca, aí minha filhazada foi estudar lá na vila Bom Futuro. Eles ia por terra por aqui, andando. Ia todo dia e voltava. Aí depois que veio a missionária aqui e construiu a escola na nossa comunidade. (Maria Guilhermina da Silva, dona Dominga, em entrevista concedida em setembro de 2014, aldeia Monte Salém, Maués-AM)

Como me contou Maria Guilhermina, nos primeiros anos de ocupação dos indígenas no igarapé do Atuca, seus habitantes se movimentavam diariamente para outras localidades. Ao se lembrar do momento anterior à sua organização na aldeia Monte Salém, quando viviam *espalhados* em seus sítios pelo Atuca, meus interlocutores enfatizavam as dificuldades implicadas na necessidade diária de percorrer as distâncias entre seus “sítios” e as Vilas, assim como a sensação de isolamento e falta de união entre os seus *parentes* que *paravam* pelo Atuca.

Dentre os moradores que permaneciam no local no ano de 2014, muitos deles se recordavam principalmente das dificuldades que enfrentaram para que mantivessem seus filhos e filhas na escola: “Os curuminzados iam por aqui ó [aponta em direção à mata], lá pra Vila Bom Futuro. Pegavam chuva e estrada pequena. Aparecia visagem e topava cobra. Tinham medo que só!”.²⁸⁵

Devido às distâncias a serem percorridas pelos jovens filhos/as de Capote, Marcos e João Oliveira, manter sua frequência na escola da vila Bom Futuro concomitantemente ao trabalho nas “diárias” e em suas “roças” era-lhes muito “custoso”. Desta forma, muitos deles se viram obrigados a abandonar a continuidade de seus estudos. Como é comum à maioria de meus interlocutores, espalhados pelas diferentes cidades e aldeias do baixo Amazonas e de Manaus, o projeto de “melhoria de vida” por meio da educação escolar era considerado como um objetivo para o qual todo esforço seria recompensado no futuro. Assim também acreditavam os habitantes do igarapé do Atuca, os quais dedicavam grandes esforços para que tal projeto se consumasse plenamente para os netos/as dos primeiros/as habitantes do local. Para tanto, como relatavam, procuraram se unir para construir no Atuca sua “comunidade” com uma “sede”, onde pudessem contar uma escola para os jovens. Desta forma, consolidariam uma “aldeia mesmo”, e poderiam possibilitar aos moradores do Atuca a

²⁸⁵ João Oliveira da Silva, em entrevista em setembro de 2014, aldeia Monte Salém.

oportunidade de usufruírem também de uma igreja, um barracão e campo de futebol para se reunirem, equipamentos considerados necessários para que pudessem viver bem por lá.

Seu Cadete, ao final da década de 1980, assumira a iniciativa da organização dos moradores do igarapé do Atuca na busca de “apoio” para que erguessem sua aldeia. Cadete conhecera ainda dos tempos em que parava no rio Manjuru um pastor americano por nome de David Kuper. Fora por meio de seu “conhecimento do pastor” que surgira a ideia de solicitar o “apoio” de missionários para levantar a sua comunidade. A chegada da equipe de missionários evangélicos para os “ajudar” no igarapé do Atuca ainda era lembrada por vários de seus moradores mais velhos, tal como me contara João Oliveira da Silva:

Quando foi um dia eu estava dormindo lá na minha casa, era um dia de domingo, e o finado Cadete foi lá comigo conversar: “Seu João, vim pra cá pra gente fazer um documento”, “que documento?”, “chamando a missão!”. Naquele tempo era o David Kuper que trabalhava pra cá pros lados do [rio] Marau. Deu um tempo ele apareceu, veio no igarapé lá da vila. Tava chuvoso, aí subiu aqui todo molhaaaado. Esse David foi lá conversar com o pessoal lá da Vila aqui do lado, Bom Futuro. David Kuper era o nome do pastor. O Cadete que tinha conhecimento dele. Então no outro domingo fizemo uma reunião só com os pessoal aqui do Atuca, nós fizemo o documento, né? Com a Horaciozada, com a Domingaiada e a Marcozada tudo! Assinamo esse documento. Aí o Cadete mandou pra fora, ele falou que mandou pra Belém. Esperemo... Dois meses passou. Quando deu uns dois meses pra inteirar, chegou a carta dizendo que vinha uma equipe de Missão! Vinha tudo preparado com professor, agente de saúde, remédio, livro e tudo! Quando vinha findando o mês vararam por aqui num barco grande. Isso aqui [aponta a “sede” da comunidade] foi tudo feito por nós, levantamos barracão! Aqui já teve bonito... O Cadete que tomava de conta aqui, era ele mesmo. Depois a missão chegou que passou pra outro já. (João Oliveira da Silva, entrevista concedida em setembro de 2014, aldeia Monte Salém, Maués-AM)

A chamada “missão” que viera apoiar a formação da comunidade no igarapé do Atuca, na segunda metade da década de 1980, fora a agência missionária evangélica internacional e interdenominacional chamada Jovens Com Uma Missão (JOCUM). A JOCUM, atuante no Brasil desde o ano de 1975, era um segmento da organização *Youth with a Mission*, fundada em 1960 nos Estados Unidos da América.²⁸⁶ Reconhecida como uma Organização Não-Governamental filantrópica, a marca das atividades missionárias da JOCUM (assim como de muitas outras do campo protestante que ganharam força no Brasil nas décadas de 1980 e 1990) era a conjugação da “ação social” aliada à evangelização.²⁸⁷ A

²⁸⁶ Para maiores informações sobre o histórico da JOCUM no Brasil, ver Goulart (2010) e os sítios eletrônicos <<http://www.jocummanaus.org/>> e <<http://www.jocum.org.br/>>. No ano de 2017, segundo informações disponíveis em <www.ywam.org>, a YWAM atuaria em mais de 1100 localidades espalhadas em 180 países e contaria com mais de 18 mil voluntários.

²⁸⁷ Cf. Goulart: “O desenvolvimento das missões transculturais das igrejas evangélicas brasileiras passa a ser maior nos anos 80 e 90 no Brasil. O COMIBAM (Congresso Missionário Ibero-Americano) se realizou em 1987

atuação da JOCUM, alinhada ao princípio da obra missionária protestante, tinha como sua “vocação” a ação entre “povos não evangelizados”, incluindo a evangelização de populações ribeirinhas e indígenas na bacia do rio Amazonas.²⁸⁸

Como fora o caso da participação de missionários da JOCUM na conformação da aldeia Monte Salém, a sua atuação voltara-se à evangelização e auxílio na organização da “comunidade” por meio da oferta de educação escolar, a atendimento de saúde e aprendizado do evangelho. Os missionários que vieram ao Atuca haviam sido treinados para aliar sua obra missionária às funções de professores, enfermeiros e conselheiros comunitários.²⁸⁹ Como salienta o nome da Agência, sua atuação se voltava principalmente à formação da “juventude”, utilizando-se de práticas musicais, artísticas e esportivas. Como menciona João Oliveira no trecho de entrevista anterior, após a chegada dos missionários da JOCUM ao igarapé do Atuca a “liderança” da comunidade Monte Salém deixara o velho Cadete. Em seu lugar, com o apoio dos missionários da JOCUM, assumira um dos filhos de Marcos Pereira Lima, o ainda jovem Francisco “Chagas” Cabral Lima com 19 anos de idade à época.

Francisco, ao relatar-me suas lembranças sobre o tempo no qual a aldeia Monte Salém começara, caracterizava este como um tempo “de muito trabalho”, no qual o empenho em “se ajudar” por parte dos comunitários marcava a sensação de “união da parentada” que morava no igarapé do Atuca. Assim contara-me Francisco:

Eu conheci a missão JOCUM aqui mesmo no igarapé do Atuca. Eles vieram até aqui por conta do primeiro tuxaua, que começou a comunidade, que era o José Cadete. Ele mandou uma carta daqui pra missão pedindo uma visita deles aqui. Aí pronto, eles vieram, foi aí que eu conheci a missão. Logo da primeira vez veio a Márcia e uma estudante. Essa Márcia era uma missionária já. Ela veio mesmo pra ficar! Já veio morar. Ela dava os estudos aqui, como ela já era missionária e já tinha passado pela escola, ela que dava aula na comunidade. Elas ficaram um ano aqui sem ir pra terra delas. Aí depois de um ano voltaram, passaram um tempo lá, e tornaram a voltar pra cá de novo. Foram praticamente os missionários que iniciaram, que incentivaram pra criar a comunidade Monte Salém. Principalmente com esse José Cadete e o meu pai [Marcos Pereira Lima]. Quem tava mais na frente da comunidade era o Cadete. A segunda liderança já fui eu, depois do tuxaua Cadete. [...] Essas pessoas aí [da missão JOCUM] foram fundamental quando eu era liderança da comunidade. Eles me instruíam e me davam conselhos, eram conselheiros mesmo. Eles que me ajudavam a fazer esse trabalho. Eles

em São Paulo e marcou o início das missões transculturais no Brasil, apesar de elas já existirem anteriormente. Como consequência desse congresso surgiram as agências missionárias de maior destaque no país como a Missão Kairós, Avante, Antioquia, Portas Abertas e a agência em questão JOCUM” (2010, p. 68)

²⁸⁸ A atuação da JOCUM não se dá somente com populações “rurais”, o trabalho de evangelização relacionado à “ação social” é a marca de suas atividades também em áreas urbanas. Em 1989, a agência missionária inicia suas atividades na cidade de Manaus com a abertura do abrigo Moacyr Alves localizado no bairro Alvorada e com a Escola Monte Salém, localizada no bairro Tarumã. No ano de 2002, a JOCUM abre o Abrigo Monte Salém, nas dependências da escola de mesmo nome (VASCONCELOS, 2015).

²⁸⁹ Cf. Goulart (2010, p. 49): “O alvo da organização segundo suas lideranças, é recrutar, equipar e enviar jovens para o campo missionário com o intuito da pregação do evangelho através dos chamados ministérios de misericórdia, ou seja, atividades de assistência social que dão suporte e fornecem oportunidades para a evangelização dos assistenciados”.

falavam e eu fazia. Dava certo porque eles já sabiam como que era pra fazer, aí eu fui aprendendo. Eu viajava bastante com eles e eles sempre falavam que eu deveria aprender junto com eles e prestar atenção no que eles faziam, e assim eu aprendi mesmo. [...] Na época os tuxauas eram os mais velhos, eu era novo, né? Eles [alguns de seus parentes] não aceitavam muito por isso. Pra eles, na ideia dos Sateré, o tuxaua tem que ser o mais idoso da comunidade, da aldeia, ter experiência, se alguém que já viveu muita coisa e já andou muito. Esses eram os mais respeitados. [...] Mas eu tinha os meus conselheiros, né? Os missionários que me aconselhavam. Eles davam muita força. Eles falavam “ele tem capacidade sim, de ser um líder de vocês”. Aí eles puxava pela bíblia, com a palavra, “olha, teve um rei no passado que ele era novo, bem criança, e foi muito bom o trabalho porque Deus tinha escolhido ele. Assim também aqui. Ele é novo, mas ele pode fazer diferente, mudar a história da nossa comunidade”. Aí começaram a falar essas coisas e os pessoal foi aceitando. Aí pronto, depois não teve mais problema. Era bem legal porque quando eu chegava as pessoas me recebiam muito bem, eles já me consideravam mesmo como um líder deles, apesar de ser muito novinho. (Francisco “Chagas” Cabral Lima, entrevista concedida em setembro de 2014, Maués-AM)

A presença dos missionários da JOCUM na aldeia Monte Salém durou cerca de 3 anos, o mesmo período em que Francisco Chagas se mantivera como a “liderança” da comunidade. Já no começo da década de 1990, as condições de permanência na aldeia se transformaram: após cerca de três anos de atuação da missão JOCUM na aldeia Monte Salém, a sua “ajuda” à comunidade e seu “apoio” à “liderança” de Francisco deixaram de ser recorrentes.

A atribuição de tuxaua da comunidade, então, deixara Francisco e fora, ao longo dos anos seguintes, sendo passada a diferentes moradores do igarapé do Atuca. Na mesma época as atividades na escola da aldeia cessaram, e os jovens do Atuca passaram novamente a realizar os deslocamentos diários até a Vila Bom Futuro para continuar a estudar. Muitos deles foram levados para *parar* onde poderiam dar continuidade aos estudos, acolhidos por seus “parentes espalhados” por Maués, Manaus e vilas da região. Como visto, já na década de 1980 vários dos filhos/as dos primeiros moradores do Atuca haviam encontrado com quem se *amigar* entre os deslocamentos que realizavam pela região, portanto as casas dos familiares de seus cônjuges também se tornaram uma opção para que seus filhos/as *parassem*.

Ao longo da década de 1990 e o início dos anos 2000, a aldeia Monte Salém passara por uma longa fase de esvaziamento, deixada tanto pelos missionários e pouco frequentada por vários de seus anteriores moradores (principalmente, mas não apenas, dos jovens e crianças). O “velho” Cadete decidira partir com seu *pessoal* para *parar* pelas margens do rio Urupadi, mantendo duas porções de terreno que eram utilizadas apenas sazonalmente por seus filhos para suas roças. Alguns dos equipamentos deixados pela missão JOCUM na sede da comunidade, no terreno em que o velho Cadete *parava*, foram levadas com seu *pessoal* para o rio Urupadi.

Os filhos e filhas de Maria Guilhermina e Horácio, casal que permanecera pelo Atuca mesmo durante o período de seu esvaziamento, foram se casando e *parando* em outras

localidades pela cidade de Maués e Manaus. A família de João Oliveira fora a única que, em sua maioria, decidira por permanecer na aldeia. João, após o *peçoal do* Cadete deixar o igarapé do Atuca, deslocara-se do terreno a montante, por onde *parava* vindo a ocupar o local em que antes fora a “sede” da comunidade, na porção média do igarapé a sua margem direita.

Como mencionado²⁹⁰, a percepção de meus interlocutores sobre o “esvaziamento” e situação “parada” pelo qual passara a aldeia Monte Salém emergia em contraste ao tempo anteriormente vivido pelo *peçoal do* Atuca, em que seus *parentes* com a “ajuda” dos missionários haviam se engajado em fazer de seus “sítios” espalhados uma “aldeia mesmo”, com uma “sede”, uma escola em funcionamento e atividades religiosas recorrentes. Concorreu para este esvaziamento, contaram-me, também a ocorrência de “brigas” entre o *peçoal do* Atuca, mencionadas como sinais do “desânimo” que se abatera entre seus moradores que teriam levado alguns deles a se fazer cada vez mais ausentes do local.

Ademais, o falecimento de Izeila Batista Cabral, esposa de Marcos Pereira, foi uma das motivações para que parte de seu *peçoal* também decidisse deixar o igarapé do Atuca. Após esse evento Marcos Pereira Lima partira de seu sítio na localidade, indo se juntar a seus filhos/as, sobrinhos/as, netos/as para ocupar o terreno no bairro Redenção na cidade de Manaus.²⁹¹ Esse fora o tempo, como dissera Francisco, que “a gente se separou”. Marcos e seus filhos/as Nândia, Francitene, Ivone, Ivanete, Jocinete e Mike fizeram parte, então, da chamada “turma do Marau”²⁹² que passara a *parar* pela cidade de Manaus.

Já outro de seus filhos, José Carlos, fora o único que permanecera durante este período nas imediações do rio Pupunhal em Maués, parando pela casa que fora de seu pai na vila São Francisco e mantendo o trabalho sazonal em sua roça no terreno no igarapé do Atuca. Francisco Chagas, por sua vez, deslocara-se para a aldeia Vila da Paz dentro da T.I. Andirá-Marau, por onde *paravam* os familiares de sua esposa Celina, decidindo ir “trabalhar na área”. Como me contara Francisco:

Depois que minha mãe [Izeila Batista Cabral] morreu aí nós separou. Meu pai também já não acostumou mais lá [no Atuca], aí que ele mudou pra Manaus. Nós mudemos pra [aldeia Vila da Paz] porque ficou difícil depois que a nossa mãe morreu. Minhas irmãs não queriam mais ficar lá [no Atuca], o pai não queria mais ficar lá. Ele saiu, aí todo mundo separou, foi por isso que nós saímos de lá do Atuca. Eu fiquei um tempo ainda lá e depois pensei melhor... A família da Celina estava falando que era melhor pra lá pra área. Eles estavam indo pra procurar um local pra lá, pra trabalhar. Aí depois eu fui também pra lá. Passei um tempo pra lá, aí voltava

²⁹⁰ Cf. Parte II, Apresentação.

²⁹¹ Cf. Parte I, Capítulo 2, Item 2.3. e Parte II, Apresentação e Capítulo 1.

²⁹² Forma como o *peçoal do* Marcos, que veio a parar pela Redenção em Manaus, era mencionada pelo *peçoal da* Tereza, como visto na Parte I.

pro Atuca, aí ia pra lá, aí voltava de novo. Aí depois de um tempo eu fui de novo pra lá e fiquei logo 6 anos lá com a família. A gente construiu casa lá, construiu nossa plantação. Aí lá nasceu a Meire, nossa primeira filha nasceu lá no [rio] Urupadi. Ela nasceu no meio do povo sateré, ela falava só sateré. (Francisco “Chagas” Cabral Lima, entrevista concedida em setembro de 2014, Maués-AM)

Como visto, este movimento de “espalhar” da *Marcozada* ocorrido na década de 1990 conduziu vários deles a se estabelecer na aldeia Waikiru em Manaus, cujos desdobramentos ao longo das décadas seguintes foram já expostos. Portanto, prosseguindo com a descrição sobre a trajetória do *pessoal do Marcos*, desloco o enfoque da descrição à trajetória particular de um dos filhos de Marcos: Francisco Chagas Cabral Lima e sua família.

Por meio de suas relações com os missionários da JOCUM, que tanto lhe aconselharam no tempo em que fora o tuxaua da aldeia Monte Salém, Francisco e sua família seguem caminhos particularmente diferentes ao do restante de seus parentes da *Marcozada*. Vieram ao longo das décadas de 1990 e 2000 a *parar* por diferentes lugares, até por fim “conquistar” sua casa na área urbana da cidade de Maués. Francisco e sua família tem sua trajetória estreitamente atada à sua relação com seus “amigos da JOCUM” que, segundo contaram-me, vieram-lhes “ajudar” inúmeras vezes frente aos diferentes “desafios” que enfrentaram neste período. Francisco e sua esposa Celina alcançaram seu desejo que oferecerem a seus filhos/as a continuidade de sua progressão no ensino escolar, tendo eles alcançado à formação no ensino superior e a conseguir se empregar na cidade. Isto foi possível, em parte, pelo engajamento de Francisco e sua esposa na ação missionária junto a igrejas protestantes de diversas denominações, em particular com a JOCUM, cuja amizade, conselhos e ajuda de seus missionários os possibilitaram na década de 2000 a “conquistar” sua casa na cidade de Maués.

2.3. Ter a casa na cidade e o sítio na aldeia

Como mencionado, Francisco Chagas e sua esposa, no começo da década de 1990, partiram do igarapé do Atuca em direção à T.I. Andirá-Marau para parar junto aos irmãos/ãs e pais de Celina. Ao longo dos anos em que Francisco Chagas e Celina pararam pela aldeia Vila da Paz no rio Urupadi, todavia, suas relações com seus “amigos” e “conselheiros” missionários da JOCUM não findaram. Francisco mantivera sua “amizade” com os missionários auxiliando-os em ações de evangelização realizadas nos baixo rio Marau e no rio Urupadi. Fora, então, por um convite de um amigo missionário da JOCUM que Francisco Chagas e Celina decidem por deixar o rio Urupadi para realizar um curso na sede da cidade de

Porto Velho-RO da JOCUM.

Nós saímos do Urupadi porque nós queríamos fazer um curso da JOCUM, na época era pago. Era difícil, nós não tinha como pagar e a gente queria fazer esse curso lá, o ETED [Escola de Treinamento e Discipulado]²⁹³ chama. Aí então tinha um amigo da gente, que gostou muito da gente, [o missionário] Mark Barnes o nome dele. Ele perguntou pra mim se a gente topava ir pra lá pra Porto Velho fazer o curso por um ano, se ele conseguisse levantar um dinheiro pra pagar minha escola. Aí ele conversou com outro amigo dele, se juntaram e conseguiram um dinheiro. Quando a gente nem esperava chegou alguém lá [no rio Urupadi] e falou que tinham conseguido o dinheiro e que a aula já tava pra começar. A gente precisava ir embora, tinha que decidir. Eu lembro que a gente estava tão bem lá na comunidade... Poxa, estava legal lá. Aí de repente nós tínhamos que deixar tudo. Largamos tudo praticamente que nós tinha lá, entreguemos tudo pros pessoal que ficou... A roça que nós tinha, deixemos nossa casa, nosso barquinho. Tudo os material que a gente usava no interior pra se manter, né? Nós abandonamos tudo, ficou tudo. Deu dó de deixar. Aí nós fomos pra lá pra Porto Velho, só mesmo com a nossa roupinha que tinha, não levemos nada não. Aí ficamos lá um ano, depois que voltamos que... Aí pronto, né? Não tinha nada praticamente do que era nosso lá na aldeia. Os pessoal meio que pegaram tudo, mas nós também não ligamos não. Aí quando voltamos de lá da aldeia já fiquemos na base Beira-Rio da JOCUM, que não tinha quem cuidasse aqui em Maués da base da Beira-Rio, né? Aí ficou na nossa responsabilidade, tudo era nós que cuidava lá. É próximo aqui da cidade, é lá na estrada. (Francisco “Chagas” Cabral Lima, entrevista concedida em setembro de 2014, Maués-AM)

Ao fim de sua permanência no alojamento da sede da JOCUM em Porto Velho, Francisco Chagas, sua esposa e filhas retornam para a região de Maués. Então, desprovidos dos bens que haviam acumulado ao longo dos anos na aldeia Vila da Paz antes de partirem para o ETED, decidem por aceitar a oferta feita por seus “amigos missionários” para que passassem a cuidar da recém-implantada sede da JOCUM na cidade.

Francisco e Celina contaram-me que a base Beira-Rio era uma grande casa com vários quartos, refeitório, cozinha e pátio. Apesar de considerar que a localidade ficava próxima à cidade de Maués, não dispunham de meios de locomoção para realizar o trajeto pela pequena estrada de terra que levava à área urbana. As visitas dos “jocumeiros” ao local, missionários e alunos, fora apenas esporádica ao longo dos quatro anos em que pararam pela

²⁹³ Segundo informações do sítio eletrônico da “JOCUM Porto Velho” (<www.jocum.com.br>, acesso: maio de 2017) e de Goulart (2010, p. 51-52), a Escola de Treinamento e Discipulado atua como um curso de “porta de entrada” àqueles que desejam participar da JOCUM. Sua missão é descrita como: “[...] enviar e dar apoio a equipes de curto e longo prazo que queiram desenvolver trabalhos com povos amazônicos, urbanos ou da floresta, assim como os povos não alcançados ao redor do mundo” (sítio eletrônico). Enquanto “curso básico” para o ingresso na agência, e participação em suas atividades missionárias, oferece aos alunos atividades tais como “leitura diária da palavra, tempo individual com Deus e aulas (que visam trabalhar no aluno seu relacionamento com Deus, consigo mesmo e com o mundo ao seu redor) como: Natureza e Caráter de Deus, Temor do Senhor, e etc.” (idem). A programação do curso tem a duração de 5 meses ininterruptos, sendo sua parte teórica ministrada nas dependências da sede da JOCUM em Porto Velho, e os restantes dois meses voltados a atividades “práticas” em diferentes locais de atuação a agência, onde os alunos são apresentados às técnicas de “levar o evangelho integral com: evangelismo, ações sociais, palestras, artes, serviços e etc.” (ibidem). A capacitação de equipes missionárias é, portanto, um dos elementos centrais do ETED. Como consta em sua “Declaração de Fé”: “Cremos que o poder do Espírito Santo é demonstrado em nós e através de nós para o cumprimento do último mandamento de Cristo: ‘Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda criatura’”.

base Beira-Rio. Assim como tais visitas, as “ofertas” que os ajudavam em sua subsistência e nas atividades do ETED eram igualmente intermitentes.

Francisco Chagas, naquele período, continuou “andando com os missionários” e os alunos do ETED, atuando como instrutor do curso de “sobrevivência na selva”, parte das “atividades práticas” para a formação de “jocumeiros”. Fora a partir de então que Francisco e sua família passariam a atuar nas atividades de ensino teórico e prático de formação missionária do ETED, que lá tomara lugar a partir do ano de 2003. O Centro de Treinamento Beira-Rio, como era oficialmente denominado, ficava aos cuidados de sua família enquanto Francisco realizava as viagens para as aldeias do rio Urupadi e Marau, acompanhando os alunos em experiências de acampamento na mata que, diga-se de passagem, lhe rendera inúmeras memoráveis anedotas sobre a ingenuidade de seus amigos jocumeiros sobre os perigos da floresta.

Sua esposa Celina, por sua vez, permanecia mais tempo na sede Beira-Rio, cuidando com suas filhas da limpeza e conservação do espaço, assim como da criação de galinhas e plantações de onde tiravam parte de sua alimentação. Nas lembranças de Celina sobre aquele período, as dificuldades de locomoção entre a Base e a cidade concorriam com a frequência em que seu esposo passava a andar com os missionários para a caracterização de uma sensação de “solidão” e “isolamento” da vida no local. Ademais, contaram-me, penavam com a falta de recursos para a compra de gasolina para a rabeta que utilizavam para “passear” pela cidade e pelas casas de seus *parentes*. As dificuldades de locomoção no Centro de Treinamento Beira-Rio impediam a frequência de suas filhas na escola, o que os levava a decidir, após cerca de quatro anos parando no local, a se “aventurar” em busca de uma moradia na área urbana da cidade de Maués. Assim contara-me Francisco:

Eu fazia sempre viagem. Não era o tempo todo, mas no mês eu fazia umas duas viagens, que vinha recurso [da JOCUM – Manaus] pra fazer a viagem, né? Vinha dizendo “é pra ti fazer uma viagem pra tal comunidade e tal”, aí eu fazia isso aí. Mas era meio complicado porque a gente não tinha ninguém para deixar tomando conta daqui. A gente saía e quando voltava às vezes tinham pegado alguma coisa. Uma vez levaram tudo o que a gente tinha praticamente. Aí a Celina tinha que ficar lá sozinha com as crianças. E na época eu tinha que trazer as crianças pra estudar aqui na cidade e voltar. Era muito complicado, mas eu queria muito que eles estudassem, pensava que era o melhor pra eles. A gente vinha de rabeta, não tinha estrada, tinha vezes que chovia e dava vento no rio. Aí era muito complicado mesmo. O pessoal da JOCUM nunca queria que a gente saísse de lá, mas aí nós resolvemos sair e aí nós viemos pra cá pra cidade. Eles falavam “poxa rapaz, você não vai conseguir porque na cidade vai ser complicado. Aqui tem casa, tuas filhas têm quarto, tem tudo pra vocês aqui e lá vocês não tem nada”. E nós não tinha nada mesmo, nada, nada... E quando nós viemos morar aqui na cidade nós fomos morar na casa do tio da Celina, eles também não tinham nada lá, mas nós ficamos lá. Ele morava lá no [bairro] Mário [Negreiros da] Fonseca, é outro bairro, quase no centro. Uns dois meses nós ficamos lá, sem trabalho sem nada. Cara, foi muito difícil. Nós pensamos em desistir

e voltar de novo pra área, lá pra reserva. Começamos a ir atrás de trabalho, né? Ai essa AMBEV²⁹⁴ tava pegando gente pra trabalhar no guaraná, aí eu fui pra lá. Aí comecei a ganhar dinheirinho lá. Aí trabalhei lá, limpando no facão os pés de guaraná. Era isso o dinheiro que a gente tinha, muito pouco cara. (Francisco “Chagas” Cabral Lima, entrevista concedida em setembro de 2014, Maués-AM)

Novamente, neste momento difícil na vida de Francisco e sua família, entraram em cena os missionários da JOCUM. Teria sido por meio de um de seus “amigos da missão” que a história de Francisco e sua família havia se tornado conhecida dentre os membros da Agência. Francisco me contara que um deles, “um americano, que era cientista”, tendo conhecido sua trajetória, se sensibilizara e teria procurado Francisco pessoalmente para lhe dizer: “rapaz, eu senti no coração de te dar uma força, vou dar uma ajuda pra ti”. A “ajuda” que veio a lhes tirar do “sufoco” fora uma quantia suficiente de dinheiro para a compra de um pequeno terreno no bairro Donga Michiles (na zona Norte da mancha urbana da cidade de Maués) na primeira metade dos anos 2000.

Aí eu comprei o terreno, não tinha nada aqui não. O bairro já tinha começado, só que não era asfaltado, era só um lameiro danado, era horrível! A gente andava pra cá e chegava tudo sujo de barro. E quando eu ia trabalhar a minha esposa vinha pra cá pra limpar o terreno. Aí quando era no sábado e não tinha trabalho lá na AMBEV, aí eu vinha pra cá. Nós limpamos e conseguimos fazer um pedacinho de casa, que é essa parte ali [Aponta a parte da frente do terreno em direção à rua, onde está uma casa de madeira com dois quartos e uma sala], tudinho de madeira. Não tinha parede, não tinha nada, mas mesmo assim nós fomos pregando as coisas e já dava pra ficar um cercadinho. Aí nós viemos pra cá e ficamos aqui. Assim que foi a nossa história. (Francisco “Chagas” Cabral Lima, entrevista concedida em setembro de 2014, Maués-AM)

A casa de Francisco Chagas e Celina desde a segunda metade dos anos 2000 fora incorporada como um local de *parada* de seus *parentes* que habitavam as aldeias no interior, na T.I. Andirá Marau ou no igarapé do Atuca, e na cidade de Manaus. Como era o caso de parte do *peçoal* do Marcos que parava por Manaus, ou dos familiares de Celina da aldeia Vila da Paz no rio Urupadi, em sua casa podiam encontrar “agasalho” quando vinham *passear* por Maués. Similarmente, o *peçoal* do Atuca com frequência também *parava* por lá quando vinham à cidade, sendo que alguns dos jovens e idade escolar foram nela acolhidos para finalizarem seus estudos em Maués.²⁹⁵

²⁹⁴ Cf. Figueroa (2016): “Em 1962, a empresa paulista Guaraná Antártica, que lançou o guaraná associando ao famoso espumante francês, instalou-se em Maués, cidade próxima da Terra Indígena Sateré-Mawé e dos produtores não indígenas da região e, nos anos 1970, passou a plantar o guaraná em grande escala. Segundo fontes da empresa, nos anos 1990, foram lançadas franquias do refrigerante em Portugal, Japão, China e Estados Unidos, ampliando progressivamente o mercado até, no presente, ser distribuído em vinte países, como propriedade da *Americas’ Beverage Company* (AMBEV), a qual informa que o produto estaria colocado entre os quinze mais consumidos no mundo” (2016, p. 76).

²⁹⁵ Ao longo dos anos que se seguiram Francisco e sua esposa foram, aos poucos, ampliando sua casa em Maués.

Por manterem-se engajados com as atividades missionárias da JOCUM e serem “parceiros” de igrejas de diferentes denominações evangélicas presentes na cidade de Maués, em sua casa Francisco e Celina também hospedavam equipes de missionários que vinham realizar atividades de evangelização e “trabalhos sociais” nas aldeias indígenas e comunidades ribeirinhas na região de Maués. No espaço de seu terreno, inclusive, mantiveram durante três anos uma “creche” na qual davam aulas para crianças que moravam no bairro Donga Michiles, que à época passara a ser habitado por muitos de seus *parentes* que vieram das aldeias do rio Marau: “a sobrinhada toda vinha pra cá! Era uma turma mesmo!”²⁹⁶.

Grande parte dos seus alunos era, como diziam, a “sobrinhada” de Francisco e Celina, que permanecera por lá aos seus cuidados por diferentes períodos de tempo. Outros destes alunos eram os filhos/as e netos/as dos “parentes que vieram lá da área”, das mais diversas aldeias, e que também adquiriram terrenos e construíram casas no bairro que se consolidava quando vieram “se aventurar” pela cidade. A creche, que era mantida apenas com a “ajuda” esporádica das “ofertas” enviadas pela sede da JOCUM em Manaus, não mais estava em funcionamento quando vim a conhecer a casa do *peçoal do Chagas*, no ano de 2014.²⁹⁷ O tempo em que permanecera ativa, entretanto, era lembrado por todos como especial, e a intenção de retomada de suas atividades fora sempre um tópico de conversas pelo período em que permaneci sob os cuidados do *peçoal do Chagas*.

Durante os períodos em que passei em Maués, desde a ocasião relatada ao início desta seção na qual fui apresentado ao *peçoal do Chagas*, permaneci em sua casa quando *parava* pela cidade. Construída logo quando chegaram ao local, a estrutura em madeira que fora primeiramente erguida para abrigar Francisco, Celina e suas filhas e filho ainda permanecia no terreno no ano de 2014. Ao longo dos anos o único cômodo construído em madeira fora estendido de forma a comportar mais duas subdivisões, dando espaço a uma sala e mais dois quartos onde dormiam os filhos/as do casal. Adjacente à edificação em madeira, outro cômodo fora construído em alvenaria. Este quarto, com piso azulejado e paredes com reboco, era o local onde dormiam Francisco e Celina que, preocupados com meu conforto, sempre o disponibilizavam para minha estada quando vinha *parar* por sua casa.²⁹⁸

Lá, desde então, passaram a morar junto a suas filhas/os Meire, Miriam, Dulcenira, Débora e Isaac que, em 2014, já haviam todos completado o segundo grau e haviam se formado ou cursavam o ensino superior na Universidade Estadual do Amazonas em Maués.

²⁹⁶ Francisco Chagas Cabral Lima, em entrevista concedida em 2014, Maués-AM.

²⁹⁷ Como mencionado na Parte II, Apresentação, foram Francisco Chagas Cabral Lima e sua família os meus anfitriões no período em que realizei trabalho de campo na cidade de Maués e na aldeia Monte Salém em 2014.

²⁹⁸ Ainda em seu terreno haviam construído um banheiro externo em alvenaria e, em madeira, a cozinha. Defronte ao lote elevaram uma pequena garagem em alvenaria onde então guardavam as duas motonetas de uso

Francisco Chagas geralmente podia ser encontrado *parando* pelo igarapé do Atuca, onde se mantinha ocupado com seus guaranazais, criação de frango caipira e plantações de banana e abacaxi nos terrenos que “tomava de conta” por lá. Suas visitas à sua casa na cidade variavam muito em tempo de permanência e regularidade, sempre dependendo da quantidade de afazeres em seus sítios no Atuca e da necessidade de resolução de alguma tarefa em Maués, tal como a compra de insumos, manutenção de equipamentos de trabalho ou mesmo à vontade de “estar junto” de seus familiares.

Sua esposa Celina à época trabalhava na CASAI-Maués como cozinheira, permanecendo ocupada durante todas as manhãs e tardes dos dias da semana. Nela preparava as refeições aos pacientes que por lá paravam enquanto recebiam tratamento de saúde. Ocasionalmente, por seu contato com os *parentes* que paravam na Casa de Trânsito, Celina se informava sobre os acontecimentos mais recentes da região das aldeias dos rios Marau, Urupadi, Miriti e Manjuru e transmitia-os aos seus conhecidos na cidade e a sua família em torno da mesa de madeira no quintal.²⁹⁹

O restante das filhas e filhos do casal tampouco permanecia em casa durante os dias da semana. Meire, Miriam e Dulcenira, as mais velhas, já tendo se formado no curso superior de Pedagogia Intercultural na Universidade Estadual do Amazonas, com sede em Maués, trabalhavam no Setor Indígena da Secretaria de Educação do município em afazeres administrativos. Quando não estavam viajando para realizar inspeções e visitas às escolas nas aldeias, passavam suas manhãs e tardes na sede da Secretaria. Já Debora, a mais jovem dentre as irmãs, à época era quem mais permanecia na casa e, por isso, recebera a atribuição dos cuidados domésticos de limpeza e organização contando, sempre que possível, com a ajuda de

da família para se deslocarem pela cidade. Ali, em um futuro próximo, pretendiam iniciar um pequeno comércio onde poderiam expor os produtos cultivados por Francisco nos sítios do igarapé do Atuca. Farinha, abacaxi, banana, coco, temperos, dentre outros artigos, contaram-me, ficariam à disposição de seus conhecidos na vizinhança para a venda, aproveitando a visibilidade dos produtos aos transeuntes que passavam pela rua. Ao fundo do terreno, próximo à entrada da cozinha, uma mesa e bancos de madeira eram recorrentemente elegidos pelos moradores da casa como o local preferido para longas conversas noturnas. Com vista para o quintal, repleto de pimenteiros da mais diversa sorte, o *peçoal* do Chagas rotineiramente lá se encontrava, entre xícaras de café, para contar sobre seus afazeres durante o dia. Era lá, também, onde recebiam seus vizinhos, *parentes* e amigos que chegavam para conversar e debater os recentes acontecimentos na cidade e no interior.

²⁹⁹ Por meio dela ficavam sabendo das condições de saúde de um e de outro de seus parentes, de suas histórias de sofrimento e de superação e dos eventos que os haviam levado a necessitar do atendimento na cidade. Foi uma destas histórias que escutara na CASAI que levou Francisco e Celina a acolherem o jovem Ireilson em sua casa. Celina conhecera Ireilson e sua mãe de sangue enquanto esta última recebia atendimento na cidade. Tocada pelas histórias das dificuldades passadas que lhe contara a paciente, Celina aceitara a sua oferta de lhe “dar” a criança para ela e Francisco “criar”. Ireilson, já com 6 anos de idade quando o conheci, estudava em uma escola na cidade e ficava aos cuidados de suas irmãs e irmãos quando em casa, ou permanecia na CASAI em companhia de sua mãe durante as tardes. Ireilson, sendo o caçula da família, gozava do privilégio de dormir em companhia de seus pais nas noites em que passavam em sua casa em Maués.

suas irmãs e de sua mãe.³⁰⁰ Isaac, por sua vez, ainda cursava o último ano do ensino médio e, quando não estava em sala de aula, gostava de passear com seus colegas pelos campos de futebol da cidade.

A “conquista” de Francisco e Celine de uma casa em Maués, portanto, constituiria mais um local de *parada* na cidade para seus *parentes*. No que tange ao *pessoal do Chagas*, mesmo após a “conquista” de sua casa na cidade, prezava-se pela manutenção da continuidade da vida em comunidade no igarapé do Atuca, onde Francisco se mantinha presente “tomando de conta” dos sítios ao longo de seu curso nos locais por onde seus pais haviam parado enquanto estiveram por lá. Assim explicara-me Francisco:

Francisco – É muito importante manter o sítio lá no Atuca, né? Por isso que eu vou construir mais casa lá pros meus filhos ficar no final de semana. É saudável, é saúde pra gente, é muito bom. [...] Porque agora, na verdade, estou tomando conta de mais dois terrenos. Em todos os dois terrenos têm casa, né? Tem uma casa ali onde o papai começou a criar, e ter as coisas dele mesmo né? Já trabalhando e tendo o que era dele. Aí surgiu nós e depois foi nascendo os netos. Lá, bem na frente do terreno, tem a comunidade Monte Salém, onde também os filhos da gente se criou lá. Aí que onde é esse sítio que eu tomo de conta sempre foi o nosso terreno mesmo, que era o terreno do papai, que então não ficou pra estranhos, né? Ficou pra família mesmo.

Meire – Três terrenos, né pai? Com o lá do fundo que você está abrindo!

Francisco – É, pois é, vai ser de três, pra cuidar de três, mas aí é responsabilidade do [meu filho] Isaac, eu quero colocar mais pra ele. [...] Eu estou tentando colocar na cabeça dele o seguinte, que tem o estudo, né? Que é um caminho também que dá resultado, tem que estudar, mas aí ele está pensando “pô, mas estudar é bom, mas o que eu quero mesmo é conseguir um guaraná pra mim, quero plantar, quero ter um sítio”, aí eu disse, “rapaz, um sítio é bom, é trabalhoso, só que depois de tempo vai dar resultado também”. Aí ele disse que queria uma terra pra ele. Aí fica tudo nós lá no Atuca. (Francisco Cabral Lima e Meire dos Santos Lima em entrevista concedida em setembro de 2014, Maués-AM).

Para Francisco, assim como muitos de seus *parentes* que conheci por Maués, a decisão de “ter” uma casa na cidade não se contrapunha à percepção (e ao desejo) de que se “tem” casas também nas aldeias no interior. Como me explicara um deles: “Olha, eu vejo que agora é bom a pessoa ter casa na cidade, mas tem que ter seu terreno lá na área! Ter roça lá, ter todo tipo de planta, assim que é bom, é bonito. Quando cansa daqui [da cidade] diz ‘pula lá

³⁰⁰ Debora viera a se tornar minha principal companhia pelas andanças na cidade de Maués. Além de contribuir com indicações de seus parentes espalhados pela cidade que deveria conhecer e visitar, com sua ajuda pude me deslocar na garupa de sua motoneta, escapando das regulares chuvas e do sol quente. Apesar de o pessoal do Chagas ser conhecido na vizinhança por receberem missionários com alguma regularidade em sua casa, Debora não escondia sentir certo constrangimento pelos olhares curiosos da vizinhança quando nos via passar juntos. A meu pedido, Debora me levava a conhecer as casas de seus parentes que paravam pelo bairro Donga Michiles, casas de “lideranças” e funcionários da FUNAI pela cidade, a visitas à UEA e bibliotecas municipais, ou então à da Casa de Trânsito e à CASAI. Debora tornara-se uma valiosa assistente de pesquisa, ensinando-me a reconhecer os locais de parada e circulação de seus parentes pela cidade e participando das entrevistas que realizei com seus conhecidos nestes locais, sempre atenta a me explicar detalhes que eu não havia entendido e a participar das entrevistas em busca de histórias que não conhecia.

pro meu sítio, bora fazer farinha lá’, entendeu?”³⁰¹.

2.4. Levantar de novo a comunidade

Como vimos, no ano de 2014, com o retorno da tuxaua Nândia à aldeia Monte Salém, seus habitantes procuravam inaugurar um novo momento de “movimento” na localidade, voltando seus esforços para a melhoria das condições vida de seus moradores. No período em que conheci a aldeia, no segundo semestre daquele ano, meus interlocutores no local me apresentaram aos seus planos de “reerguê-la”. Confiavam que suas “lideranças” Nândia e Manoel Luís, com o “conhecimento” que haviam adquirido pelos anos de andanças por Manaus, poderiam levá-los resgatar a “vida” da comunidade Monte Salém.

Estes planos do *pessoal do Atuca* para sua aldeia tinham como pano de fundo resgatar a vontade de seus *parentes* a voltarem a *parar* pelo local, tornando-a uma aldeia atrativa na qual podiam receber seus *parentes* que vinham *passear* ou decidissem por lá *parar*. Ademais, pretendia resgatar o sentimento de união entre sua “parentada”, “animá-los” a “trabalhar junto” para fazer de sua sede e sítios um lugar bonito e agradável. Com isso garantiriam que o Atuca se mantivesse continuamente no tempo como um dos locais de sua vivência, onde seus *parentes* poderiam seguir “se criando”, constituindo laços pela manutenção reiterada de sua presença naquele espaço de coabitação.

Em minha primeira visita à aldeia Monte Salém, realizada em setembro de 2014, acompanharam-me pelo trajeto desde a cidade de Maués até o igarapé do Atuca a tuxaua Nândia, seu esposo Manuel Luís e seu irmão José Carlos. Naquela ocasião, cerca de um mês após a “posse” de Nândia como “liderança”, ela não havia ainda construído para si uma casa na aldeia. Na visita à aldeia em que a acompanhara, portanto, ela tinha a intenção de mobilizar o *pessoal do Atuca* para a ajudarem em sua construção.

O trajeto entre a cidade e a aldeia fora realizado na rabeta de seu irmão José Carlos, que viera nos buscar na orla de Maués após termos realizado as compras para passar alguns dias na aldeia. A viagem durou cerca de três horas, em que a rabeta navegava pacientemente pelos “furos” entre os rios Maués-Açu e Pupunhal que se formavam no período da cheia. Ao longo do caminho, José Carlos e Nândia apontavam-me as diferentes comunidades às

³⁰¹ Aristides Miquiles, em entrevista concedida em fevereiro de 2014, Maués-AM.

margens do rio Pupunhal pelas quais passávamos, cumprimentando pelo caminho com acenos e gritos a seus conhecidos que navegavam pelo mesmo trecho em direção à cidade.³⁰²

A ocupação espacial no igarapé do Atuca, como a conheci em 2014, seguia um padrão de dispersão entre sua “sede” e os diferentes “sítios” espalhados ao longo do curso do igarapé. Portanto, toda a sua extensão era considerada como parte do território da aldeia Monte Salém, desde sua “frente” (em sua foz no rio Pupunhal) até seus “fundos” (em direção à sua nascente). Desta forma, todos os moradores dos “sítios” se consideravam parte da mesma comunidade e frequentavam com regularidade sua “sede” (situada no curso médio do igarapé, em sua margem direita), onde se encontravam as edificações de uso coletivo de seus habitantes.

Ainda em 2014, a distribuição dos moradores em seus “sítios” ao longo do igarapé do Atuca seguia à dos terrenos que foram “dados” a cada um dos *pessoais* que lá chegara no decorrer da década de 1970. A divisão dos terrenos às margens do igarapé entre os atuais habitantes do Atuca estava atrelada, portanto, aos locais onde seus ascendentes haviam construído suas casas e roças.

O “sítio” mais próximo da “boca” do Atuca, em sua margem direita, era do chamado *pessoal do* Horácio (também referidos como a *Domingaiada*, em referência à esposa de Horácio). Como mencionado, o casal Horácio e Maria Guilhermina (chamada de Dominga) chegaram ao Atuca junto ao *pessoal do* José Cadete Barbosa, tendo permanecido neste mesmo sítio desde sua chegada ao local na década de 1970. O sítio de Horácio e Dominga era majoritariamente ocupado apenas pelo casal, mas se inseria em um circuito que envolvia seus sete filhos/as, genros/noras e outros tantos netos/as e bisnetos/as que *paravam* por diferentes localidades pelas vilas da região e na cidade de Maués. As roças e plantações de Horácio e Dominga, por sua vez, se localizavam algumas dezenas de metros em direção ao “fundo” do seu terreno. Apesar da infrequente presença de seus filhos/as em seu sítio, o casal contava

³⁰² O trajeto fluvial não era a única opção para que se deslocassem entre a cidade e o rio Pupunhal. A vila mais próxima do igarapé do Atuca, chamada São Francisco, se ligava à área urbana de Maués por uma estrada de asfalto pela qual circulava um ônibus fornecido pela prefeitura as segundas, quartas e sextas-feiras (partindo às 5h da vila e retornando às 18h). Todavia, para que se chegasse até a aldeia Monte Salém da vila São Francisco, em margens opostas do Rio Pupunhal, necessitava-se ainda navegar até o igarapé do Atuca por um curto trecho, percorrido em rabetas em cerca de 40 minutos. A opção de deslocamento entre a cidade e o igarapé do Atuca utilizando o ônibus era somente preterida em caso de viajantes individuais e com pouca carga, ou quando não havia gasolina – ou dinheiro suficiente para comprá-la – disponível para o trecho, principalmente na “seca”, quando o percurso se tornava muito mais longo pela impossibilidade de navegação pelos furos. O ônibus, ademais, ia e vinha da cidade geralmente cheio, já que era utilizado pelos moradores das comunidades próximas da região para transportar os produtos que comercializavam nas feiras da cidade de Maués. Os indígenas de Monte Salém, entretanto, preferiam transportar seus produtos em suas rabetas, aproveitando também para que seus familiares pudessem os acompanhar até a cidade na mesma embarcação.

com a “ajuda” do *peçoal do* João Oliveira com quem “trocavam trabalho” com alguma frequência.

Cerca de 500 metros igarapé acima, também em sua margem direita, localizava-se o terreno da “sede” da aldeia Monte Salém. Este local, todavia, era ocupado em 2014 pelo *peçoal do* João Oliveira que, como visto, para lá se deslocara após a decisão do *peçoal do* Cadete de retornar ao rio Urupadi na década de 1990. No terreno, de cerca de 400 metros de largura por 300 metros de profundidade³⁰³, enfileiravam-se paralelamente ao curso d’água seis casas do *peçoal do* João e de sua esposa Maria. João e Maria, com seus filhos/as mais novos/as e ainda solteiros/as, ocupavam uma delas. Já nas outras cinco paravam cada um de seus filhos/as que com seus respectivos cônjuges e filhos/as.

Em direção aos “fundos” do terreno, enfileiravam-se as cozinhas correspondentes a cada uma das casas (pequenas edificações em madeira e teto de palha). A cozinha que ficava atrás da casa de João Oliveira e sua esposa, todavia, era chamada de “cozinha da comunidade”, local onde geralmente hospedavam os visitantes da aldeia (equipes de vacinação, pesquisadores e jornalistas). Ainda ao fundo, encontravam-se a “casa de farinha” do *peçoal do* João e o campo de futebol da aldeia, que era utilizado regularmente em todos os finais de tarde.

Os roçados do *peçoal do* João se espalhavam em direção à mata ao fundo da “sede” da aldeia Monte Salém ou nas proximidades do antigo “sítio” por onde *parava* João Oliveira antes de ocupar o terreno deixado por José Cadete. Diferentemente das outras famílias que moravam no igarapé do Atuca, o *peçoal do* João era o único que se dedicava com mais afinco à produção de farinha para seu consumo e para venda na cidade. Contando com a presença mais constante na localidade de seus filha/as, genros, noras, netos/as, eram os únicos que dispunham de mão de obra para o trabalho no roçado e casa de farinha ao longo do ciclo anual.

Já na porção mais próxima ao igarapé do Atuca à “sede” de Monte Salém se encontravam dois equipamentos reconhecidos como de uso coletivo “da comunidade”. Um deles era o barracão do Centro Cultural onde se realizavam as reuniões da aldeia, eventuais cultos religiosos – quando de visitas de pastores e missionários –, campanhas de vacinação e

³⁰³ As dimensões dos terrenos mencionadas correspondiam à área mantida “limpa” de vegetação, contrastante em relação ao seu entorno de “mata”. As roças, por sua vez, eram mencionadas como um aparte ao “sítio”, sempre localizadas a uma pequena caminhada de distância para os fundos do terreno ou, então, no curso alto do igarapé do Atuca.

atendimento médico de equipes itinerantes.³⁰⁴ A outra edificação, uma casa de madeira em condição de manutenção muito pior às das outras construções, era a antiga escola que não mais se encontrava em funcionamento em 2014.

Na margem oposta do igarapé Atuca, em frente à sede de Monte Salém, encontravam-se os terrenos do *peçoal do Marcos*. Naquela porção das margens do igarapé havia dois sítios adjacentes, ocupados por dois dos filhos de Marcos Pereira Lima, cada um com cerca de 300 metros de extensão e 400 de largura. Em um deles, mais à jusante, era o local de *parada* de José Carlos Pereira Lima e sua esposa Antônia de Oliveira. O local era apenas esporadicamente utilizado pelo casal e seus filho/as, já que José Carlos e Antônia passavam a maior parte do tempo na casa que fora de seu pai Marcos na vila São Francisco, onde se encontravam muitos dos familiares de sua esposa. José e Antônia mantinham uma área para seu roçado aos fundos do terreno, mas já há alguns anos não produziam farinha dado que seus filhos/as se mantinham atarefados com os estudos e trabalho em Maués ou em Manaus. A ausência de seus filhos/as no sítio “desanimou” o casal a trabalhar na roça, o que os levava a preferir se manterem por meio da aposentadoria que recebiam e da “ajuda” que seus filhos/as que trabalhavam na cidade lhes prestavam. Todavia, José e Antônia mantinham no sítio uma pequena casa de madeira, frequentada esporadicamente pelo casal e seus filhos/as e netos/as quando vinham *passar* pelo Atuca e desfrutar da paisagem e companhia de seus *parentes* no local.

O sítio de José Carlos se ligava por uma trilha de cerca de 100 metros até o de seu irmão Francisco Chagas, a montante na mesma margem do igarapé do Atuca. O sítio em que parava Francisco se situava no mesmo local onde seu pai Marcos e sua mãe Izeila construíram sua primeira casa e abriram sua primeira roça no igarapé do Atuca. Diferentemente do sítio de seu irmão José Carlos, no terreno de Francisco notavam-se claramente os sinais de sua presença constante a trabalhar pelo local.

A única edificação no terreno era de madeira e tinha dois cômodos, um deles utilizado para a guarda de suas ferramentas de trabalho³⁰⁵, ração para sua criação de galinhas e coelhos, insumos para suas plantações de abacaxi, banana e guaraná, além do estoque de sua colheita para o transporte para a venda na cidade. O segundo cômodo, por sua vez, era utilizado para o preparo em um fogão a gás de suas refeições e para pendurar as redes após o cair da noite. Do lado de fora, defronte à entrada da casa, jaziam os viveiros onde criava

³⁰⁴ E, por vezes, onde as mulheres se reuniam para trabalhar com artesanato (geralmente organizadas pela tuxaua Nândia).

³⁰⁵ Roçadeira, motosserra, malhadeiras, terçados, enxadas etc.

coelhos e galinhas. Já atrás da casa havia uma área coberta que acondicionava o “jerico”, um pequeno trator utilizado por Francisco para se deslocar com suas ferramentas e colheita entre os três terrenos onde estavam suas plantações ao “fundo” do igarapé do Atuca, em direção à nascente. Um dos guaranazais de Francisco, todavia, jazia logo ao fundo de seu sítio, um dos quatro de que tomava de conta no igarapé do Atuca.³⁰⁶

Igarapé acima, na mesma margem esquerda em que se encontravam os sítios de Francisco e José Carlos, encontravam-se os terrenos em que trabalhavam dois dos filhos de José Cadete, que dele herdaram o local onde o “velho” Cadete mantinha suas roças no período em que *parava* pelo Atuca.³⁰⁷

Todos os seus habitantes se consideravam *parentes*, mesmo sabendo que vieram de lugares diferentes antes de se encontrarem ali, enfatizavam a construção dos laços afetivos entre eles ao longo do tempo em que “viveram juntos” naquela localidade. Reconheciam também que as histórias de suas “raízes” se entremeavam por meio dos laços de consideração/criação que compartilhavam com Petrolino e Nair Cabral, que afinal haviam-lhes levado a habitar o igarapé do Atuca. Ademais, alguns dos filhos/as e netos/as das “crias”/“afilhados/as” do casal haviam se *amigado*, o que reforçava a percepção entre o *peçoal do Atuca* de que ali viviam entre sua “parentada”.

Como demonstrado na Parte I, marcavam as trajetórias dos Sateré-Mawé interlocutores desta pesquisa a multiplicação de localidades que são reconhecidas enquanto possíveis “paradas”, caracterizando um modo de organização territorial que priorizava a multilocalidade que, por sua vez, sobrepunha à dispersão espacial de seus “parentes” pela manutenção de uma intensa circulação entre seus igualmente dispersos locais de *parada*. A trajetória do *peçoal do Marcos* – assim como a do *peçoal da Tereza* – narrada em seus movimentos oscilantes entre o “andar” e o “parar” ou, ainda, entre o “se juntar” e “se espalhar”, davam conta da formação de um circuito em permanente construção, envolvendo pessoas e localidades mutuamente implicadas nos sucessivos atos de “andar”, “parar” e

³⁰⁶ O sítio de Francisco era de longe o mais equipado com ferramentas para o trabalho, o que compensava o fato de que sua esposa, filhos e filhas raramente podiam permanecer no igarapé do Atuca para ajudá-lo a cuidar das plantações e das criações, ocupados que estavam com suas atividades na cidade de Maués. Por meio de seus “amigos da JOCUM”, Francisco havia encontrado um “parceiro” disposto a investir em guaranazais na região de Maués. Por meio desta parceria, fora possível equipar o sítio com as mencionadas ferramentas e a compra das mudas e insumos para os guaranazais. Como era Francisco quem efetivamente cuidava das plantações, os lucros da produção eram então divididos entre ele e seu “parceiro”.

³⁰⁷ Ênio e Jeremias, os filhos de Cadete, passavam a maior parte do tempo em suas casas na aldeia Nova Jerusalém, localizada nas margens do rio Urupadi na T.I. Andirá-Marau. Por utilizarem seus terrenos no igarapé Atuca apenas para suas roças, visitavam a aldeia Monte Salém somente nas ocasiões em que havia trabalho a ser feito por lá, não participando com frequência das atividades coletivas na aldeia.

“voltar” ao longo do tempo.

Esta movimentação, entretanto, não se apresentava apenas em uma escala temporal que se remetia às andanças de seus antepassados ou das trajetórias de vida de meus interlocutores ao longo das décadas anteriores. A manutenção da circulação entre os espaços de parada também era vivida no presente nos constantes *passeios* e *visitas* entre eles, assim como na manutenção da habitação intermitente em locais de *parada* na cidade e no interior. Por isso, como mencionado, a comunidade Monte Salém mesmo em sua fase de “esvaziamento” permanecera ainda como uma localidade de habitação reconhecida por muitos daqueles que dela vieram a se afastar.

A percepção da aldeia Monte Salém (e o igarapé do Atuca) como um território de permanente habitação dos coletivos de parentes mencionados abrangia diversas dimensões. Baseava-se no reconhecimento do entrelaçamento pretérito das trajetórias de seus antepassados naquele local, nas experiências por eles narradas a seus filhos/as e netos/as sobre o tempo que *paravam* por lá. Sustentava-se pelas lembranças das experiências nele vividas com seus *parentes*, constitutivas de laços afetivos feitos na convivência tanto entre pessoas como com o lugar. Perdurava-se enquanto um território intermitentemente ocupado pelas práticas de mobilidade implicadas nos *passeios* a seus *parentes* que por lá *param*, na busca pela manutenção das atividades voltadas ao “trabalhar junto” na/pela aldeia e na continuidade do cuidado com seus sítios espalhados ao longo do igarapé do Atuca. Por fim, a percepção do *pessoal do* Marcos de sua pertença ao igarapé do Atuca e à aldeia Monte Salém se expressava também no desejo de que se pudesse sempre voltar ao local onde se desenrolaram as histórias de vida de seus antepassados, as suas próprias e, futuramente, também as de seus descendentes.

Seu desejo de “levantar a comunidade”, ademais, se ligava à preocupação que tinham em fazer seus moradores e sua aldeia serem (re)conhecidos como indígenas Sateré-Mawé. Contaram-me que como consequência da aldeia ter permanecido “vazia” e “parada” por muitos anos diziam que seus habitantes haviam sido “esquecidos” pelo poder público, tendo sido lhes negado o acesso a políticas públicas voltadas às populações indígenas. Ademais, sabiam que entre alguns de seus parentes indígenas correria a “fofoca” de que o *pessoal do* Atuca não mais “pensava como índio”, pois viviam cada um para si, criando seus filhos/as em suas casas nas cidades. Parte do seu esforço em fazer do Monte Salém uma “aldeia de verdade” novamente, portanto, passava por fazê-la conhecida e reconhecida na região, mesmo por seus parentes indígenas, como uma aldeia Sateré-Mawé.

Nos meses que se seguiram à escolha de Nândia enquanto tuxaua de Monte Salém, dentre suas preocupações enquanto a nova “liderança” da aldeia estava participar das inúmeras reuniões e eventos organizados pelos Sateré-Mawé na região de Maués. A tuxaua, sempre acompanhada de seu marido “cacique” Manoel Luís, não perdia a oportunidade de ocupar os espaços de fala que lhe eram abertos nos microfones e palanques, onde contava aos seus parentes sobre a “luta” que agora estava “na frente” para organizar a aldeia Monte Salém. Fora assim, por exemplo, em reuniões sobre o andamento das atividades da Secretaria Especial de Saúde Indígena realizadas na cidade de Maués e nas aldeias, nos inúmeros comícios e encontros realizados ao longo da campanha para a eleição do único candidato sateré-mawé para o cargo de Deputado Estadual no pleito eleitoral de 2014. Como dizia Nândia: “É importante a gente dar a cara pra bater! Por causa que a gente tem que correr atrás da melhora da gente. Porque se a gente ficar parado, se a liderança não tiver boca pra falar, não dá certo!”³⁰⁸.

Passadas então mais de três décadas desse encontro, jazia agora nas mãos dos indígenas que conheci no igarapé do Atuca a responsabilidade de manter a “comunidade viva”, não deixando sua história cair no esquecimento por meio de sua organização em torno do intendo coletivo de continuar em busca de bons parceiros, andando a contar as histórias de suas raízes para que a aldeia Monte Salém e seus habitantes.

É por isso que é bom a gente ter o conhecimento e conversar. Contar quem que eu sou, quem que você é, de onde você é, de que família que você é. É muito bom isso daí. Aí vão poder falar “aquela pessoa ali eu sei, ela é assim mesmo, ela é aquilo que ela fala”. Nós aqui sendo Sateré[-Mawé], tem outros que ficam dizendo que não! Aí discriminam, até os parente! Olha aí, não atesta que um filho de uma pessoa que surgiu Sateré não engera mesmo Sateré? Engera, né? Todo mundo que conhece aqui diz “esses daqui é índio”. Os que não conhece não sabe como é que foi a engeração, nunca soube, não teve essa oportunidade. Então é assim que é o negócio, tem que dar valor pras pessoas, tem que saber quem é essa pessoa. Ainda tem uns que são veterano, que ainda viu aqueles velhazada que já morreram, tem quem ainda viu. Agora o problema é falta de conversa, conversar e chamar as pessoas pra elas ter conhecimento de quem é cada pessoa. Aí teve tempo que veio muita pressão dizendo que o pessoal aqui não era indígena e tal! Falta de conhecimento! Mas aí o seu João morava lá dentro [do igarapé do Atuca]. Aí quando ele viu, ele pensou que não era pra acabar a comunidade mesmo. Aí eu disse “poxa, mas a nossa comunidade como vai ficar? Eu acho que isso não pode acontecer”. Porque isso daqui foi a luta nossa, a gente não pode deixar morrer assim. Porque aqui foi as plantação da minha mãe... Aqui é minha casa também... Então eu disse que não queria que morresse assim. Então aqui pulou uma guerreira pra tomar de conta. Aí eu disse “eu vou ser tuxaua, pra não deixar que ninguém aqui possa ser esquecido!”. (Nândia Maria Pereira Lima, entrevista concedida em setembro de 2014, Maués-AM)

³⁰⁸ Nândia Maria Pereira da Silva, em entrevista concedida em setembro de 2014, Maués-AM.

3. “Sair no mundo, contar os fatos”: notas sobre *andar* e *conhecer*

Na Parte I desta tese, por meio das trajetórias do chamado *peçoal da Tereza* até Manaus e pela cidade de Manaus, procurou-se salientar como se dera a constituição de circuitos de habitação na cidade e para além dela. Ali o tema da mobilidade fora destacado em sua relação com a conformação de redes de solidariedades recíprocas que orientavam a gestão coletiva de seus locais de *parada*, por onde se encontravam seus *parentes* e casas *espalhadas*. Procurei demonstrar, portanto, que meus interlocutores sateré-mawé demonstravam um senso de uma territorialidade marcadamente multilocal, que caracterizava a conformação de circuitos sustentados por suas práticas de mobilidade, vividas e narradas.

Por meio das narrativas sobre os deslocamentos e conformações de suas aldeias na cidade de Manaus, procurou-se enfatizar que seus movimentos nas cidades e para além delas podem ser entendidos de seu ponto de vista enquanto uma prática complexa que envolve diferentes dimensões, não podendo ser subsumida apenas a uma resposta às condições adversas que encontravam tanto nas aldeias na T.I. Andirá-Marau ou nas cidades que vieram a habitar.

Como visto as respostas aos “desafios” que enfrentaram em suas trajetórias, e a “luta” para que os superassem, implicavam no manejo de redes de solidariedade e ajuda mútua entre seus parentes. Redes que possibilitaram a efetivação dos deslocamentos das aldeias à cidade, a conformação de diferentes assentamentos pelos quais se espalhavam na capital manauara e os meios para que pudessem se engajar em atividades que lhes alçassem aos seus projetos de “melhorar de vida”. Deste ponto de vista, portanto, suas práticas de mobilidade (seu “gosto por andar”, como diziam) podiam ser vistas como uma expressão de sua capacidade de constituição de laços de reciprocidade e acolhimento, ou seja, de sua capacidade de fazerem “amigos” e se fazerem *parentes*.

Quando das quebras das expectativas dos modos ideais de se “viver junto”, espalharam-se pela cidade, todavia, reatando os laços entre eles e multiplicando seus espaços de coabitação, ampliavam seus circuitos. A copresença em proximidade fazia emergir na convivência as histórias, as notícias e as memórias que afirmavam os laços afetivos entre eles, atravessando o presente e o passado. Era na convivência que jazia a potência de modalidades de deslocamento tais como o “visitar”, pois no “passear” reafirmavam os laços com seus *parentes* e com suas “raízes”, fazendo-se coabitar ao longo de um circuito.

Nas histórias que emergiam nestas ocasiões de encontros entre aqueles que coabitam

ao longo de um circuito, as experiências de vivências compartilhadas eram comumente denominadas por meus interlocutores pela expressão “andar junto”. Ao contar sobre um ou outro de seus *parentes* que “andavam sempre junto” associavam aos seus movimentos compartilhados as experiências de vida compartilhadas entre eles. O adágio “andar junto” parecia indiciar um ideal de relações de confiança, cuidado, acolhimento, aprendizagem, remetendo-se aos movimentos caros à produção de vida em seus locais de “parada”. A ênfase na mobilidade que a expressão denota, ademais, indica que a vida que transcorria nos locais de “parada” não almejava a ausência de movimento, pelo contrário, prezava por sua manutenção. Como vimos, a “vida” de uma localidade estava relacionada à manutenção de sua agitação, indicativa da ocupação do espaço e dos sentimentos de coesão que instigam seus habitantes a se voltarem às atividades que visam o viver bem em coletivo. Era por meio delas, ademais, que se construía os laços afetivos expressos nas asserções que fazem sobre os lugares onde, e as pessoas com quem, “se criaram”.

No que diz respeito aos sentidos de territorialidade que este modo de conceber o estar-no-mundo reflete, portanto, nota-se que os locais de parada dos Sateré-Mawé se constituem a partir de relações entre pessoas e entre pessoas e lugares. Os vínculos constituídos pelas experiências vividas e narradas, constitutivas de laços interpessoais, territorializam-se nas memórias das vivências nos lugares e entre lugares onde se desenrolam a vida dos personagens/*parentes* em suas andanças, estando seus encontros e desencontros na base da constituição de sentimentos de pertença a uma série de *paradas*, “espalhadas” em diferentes tempos e em diferentes espaços. Tais espaços, portanto, eram lugares carregados de histórias, de experiências compartilhadas e de memórias partilhadas que, inscritas territorialmente, explicitavam os laços entre aqueles que neles habitavam.

Os velhos, onde eles paravam já marcavam o território deles também, onde eles moravam era território deles. Por isso que é muito respeitado o território de cada uma família lá na área. Porque, vamos dizer, no jeito do branco eles respeitam porque tem a área que eles pagam pro dono, tem o documento. Agora já no nosso jeito [do índio] não, a gente respeita porque é onde os nossos avós e pais moravam e onde a gente se criou. Esses lugar é que diz que é da gente. (Adolfo de Oliveira Filho, entrevista concedida em dezembro de 2014, Barreirinha-AM)

Apesar de meus interlocutores reconhecerem a relevância de “documentos” para que a “propriedade” de um terreno fosse reconhecida pelas “leis dos brancos”, seus modos de pertença a um lugar se assentavam principalmente no ato de “habitar”, compreendido principalmente pela construção de casas e do desenrolar das atividades cotidianas pelo coletivo de parentes que mantêm a “vida” da localidade por meio do (e em) movimento.

Como descrito na Parte II, do ponto de vista de cada narrador, contar suas “histórias

de vida” correspondia a percorrer uma sucessão de movimentos: por quais locais de *parada* se detiveram, em companhia de quem o fizeram e em quais circunstâncias se desenrolaram estas relações. Similarmente, ao narrar a “história” de uma localidade, voltavam-se às andanças daqueles que teriam primeiro nela vindo a habitar: quando, como e o porquê de lá chegarem, como ergueram suas casas e construíram edificações como escolas, igrejas, barracões e campos de futebol, assim como o desenrolar dos trajetos daqueles que lá encontraram motivos para chegar ou partir.³⁰⁹

Portanto, como visto, as experiências de vivências compartilhadas estão intrinsicamente relacionadas aos seus espaços de habitação já que “o espaço que se habita e o que se memoriza e vive são planos intersectados da experiência histórica” (VIEGAS, 2007). As histórias que tematizavam suas trajetórias enlaçavam menções a pessoas e a eventos ocorridos em diferentes locais e tempos que conformavam um corpus de conhecimento que enfatizava o entrelaçamento entre parentesco e territorialidade. Assim como notara Gow falando sobre a implicação mútua entre parentesco e paisagem para os Piro do Baixo Urubamba, para os Sateré-Mawé: “As histórias residenciais dos [...] antigos são as origens das novas gerações”³¹⁰ (1995, p. 52, tradução nossa).

Deste modo, as formas de entendimento da pertença a localidades se fazia por meio da intersecção de experiências transgeracionais, vividas e narradas, que dizem respeito a modos de criar afeto, de viver e de conceber como a vida social se faz e perdura no tempo em espaços de habitação.³¹¹ Tais experiências constituem um *corpus* de conhecimento continuado no tempo que delineava a experiência histórica de meus interlocutores. As narrativas que me foram apresentadas sobre as trajetórias de conformação das localidades em que os Sateré-

³⁰⁹ Cf. Gow (1995): “Viver junto é central para o parentesco, e para os atos de generosidade incessantes entre parentes. Narrativas de experiências pessoais traçam a produção da coresidência presente, o aqui e agora da aldeia, por meio de outros lugares e pessoas. O ato de narrar expande as dimensões espaciais e temporais da aldeia para uma paisagem mais ampla, enquanto simultaneamente focam as dimensões para a copresença mútua do narrador e ouvinte nesse lugar em particular” (tradução nossa). Ver também Ingold (2000), em especial o capítulo 8 de *Ancestry, Generation, Substance, Memory, Land* (2000, p. 132-151), e Ellis (1997).

³¹⁰ No original: “*The residential history of [...] old people are the origins of the younger generations*”.

³¹¹ Cf. Ingold (2000, tradução nossa): “Para os povos indígenas [...] é em suas relações com a terra, na própria ocupação de habitar, que sua história se desdobra. A habitação e os seres habitantes são simultaneamente pegos no mesmo processo histórico em curso [...] o papel dos pais [...] – por sua presença, suas atividades e a criação que provêm – [é] estabelecer as condições necessárias no ambiente para o crescimento e desenvolvimento de suas crianças. É disso que o parentesco trata. [...] pessoas passam por histórias de mudanças e desenvolvimentos contínuos. Em uma palavra, elas crescem. De fato, mais que isso, elas são crescidas. Ao dizer isso, quero que crescimento seja entendido [...] como a geração do ser no interior da esfera do nutrir [*nurture*] [...] é o papel dos ancestrais [...] estabelecer esta esfera pela sua presença e atividade. [...] Mas este papel nutriz não se limita aos ancestrais: pessoas comuns, também, contribuem reciprocamente para as condições de crescimento umas das outras como seres corporificados. É nessas contribuições [...] que o parentesco existe”. Ver também Gow (1991, p. 159-167).

Mawé viviam espalhados entre cidades e aldeias, portanto, podiam ser lidas enquanto encadeamentos de eventos que levaram a reuniões e separações entre pessoas e grupos de pessoas situadas espacialmente e ao longo do espectro temporal. Portanto, na economia do argumento delineada nesta tese, tomei o “andar junto” como expressão que destaca trajetórias mutuamente orientadas entre os parentes do passado e do presente que atuam na conformação de diferentes circuitos que entrelaçam, na constituição de seus mundos vividos. Todavia, o “andar junto” também adquiria outra dimensão destacada na percepção de meus interlocutores sateré-mawé: a possibilidade de “conhecer o mundo”. Como vimos ao longo da Parte II, nem sempre os companheiros de andança de meus interlocutores foram seus parentes indígenas. Muitos deles se puseram a “andar por aí” em companhia de “civilizados”, dentre eles “patrões”, “negociantes” e “missionários”.

Um deles fora Francisco Chagas, quem havia “andado muito, junto com os missionários”. Semelhantemente às histórias sobre a trajetória de seu pai (Marcos Pereira de Lima), quem tanto andara a trabalhar “para/com” os “patrões/negociantes” do tempo do pau-rosa vindo a “conhecer” tantas coisas ao longo de seu caminho, as narrativas contadas por Francisco Chagas sobre sua própria trajetória pareciam ressoar os mesmos temas no que dizia respeito às relações que constituíra com os seus “amigos missionários”, que tanto lhe deram “ajuda” ao longo de sua vida. Motivadas por seu envolvimento com a igreja, por meio da ação missionária, Francisco Chagas e sua esposa costumavam enfatizar a importância destas “andanças” para que viessem a “ter conhecimento” de “como fazer as coisas”. Nândia Maria (outra das filhas de Marcos), como vimos, mencionava suas andanças na cidade de Manaus como uma “aventura”, por meio da qual viera a adquirir o “conhecimento” necessário para “reerguer” a comunidade Monte Salém. Neste capítulo, portanto, detenho-me sobre algumas implicações das relações postuladas por meus interlocutores entre o “andar” e o “conhecer”.

3.1. “Trazer coisas boas que dá pra se aproveitar com a nossa parente”

Então, cada um de nós tem vontade, eu sou sateré, eu tenho vontade de andar, eu tenho vontade de sair mundo afora, conhecer. Porque o meu avô ele contava que ele saiu com idade de doze anos da mãe dele, ele correu o mundo. Muitas vezes eu pensei isso, correr o mundo, procurar sair, correr terra, sair no mundo, contar os fatos, porque meu avô contava isso. Sair pra conhecer, mas não pra trazer coisa ruim pra nossa área, trazer coisas boas que dá pra aproveitar com a nossa parente. (Ajurimar Araújo, entrevista concedida em outubro de 2014, aldeia de Ponta Alegre)

Ajurimar Araújo, Sateré-Mawé que conheci na aldeia de Ponta Alegre no rio Andirá, mencionava em sua fala anterior sua vontade de “sair fora”, “correr terra” e “sair no mundo”.

Ao me contar sua trajetória de vida tal vontade de “andar por aí” parecia emergir como um aspecto inerente ao próprio viver. A vontade de “andar”, ademais, era na opinião de Ajurimar inseparável de uma vontade de “conhecer”. A “curiosidade”, segundo refletia Ajurimar, era um elemento decisivo para aqueles de seus parentes que decidiram “correr o mundo”:

O Sateré, ele usa de uma curiosidade, entendeu? E qual é essa curiosidade de sateré? É de ver uma coisa, tu fazer, dizer “vou experimentar, vou fazer”. [...] Muitas vezes o professor dele é ele mesmo olhando, aí ele já sabe como ele vai fazer. Eu tenho visto muitos e muitos que são assim... Porque eu sou assim também, eu sou curioso, eu vejo a pessoa fazendo uma coisa e eu vou experimentar fazer. (Ajurimar Araújo, entrevista concedida em outubro de 2014, aldeia de Ponta Alegre)

Esta “curiosidade”, segundo Ajurimar, se liga a um modo característico de conhecer: “ver fazer alguma coisa e experimentar fazer também”. Ao notar em si mesmo a vontade de “correr terra”, Ajurimar não se furtara a mencionar as andanças que seu avô realizara e, por conseguinte, todas as coisas que ele próprio aprendera com seu bisavô, por meios dos “fatos” que ele lhe contara sobre o que conhecera ao “correr o mundo”. As mesmas circunstâncias que motivaram o avô de Ajurimar e ele próprio a “andar”, todavia, eram temas nas histórias de muitos outros de meus interlocutores.

O nosso povo é curioso! A gente sempre andou por aí, dizia “eu vou com fulano”, “eu vou com aquele cidadão”, “eu vou andar com ele porque ele cuida bem, aí vou trazer uma coisa diferente que conheci aqui pra a nossa comunidade”. Aí o que aconteceu: nós, nosso povo, foram andar pra fora! (Amado Menezes, entrevista concedida em fevereiro de 2014, aldeia de Ponta Alegre)

Por vezes, meus interlocutores sateré-mawé tematizavam sua presença nas cidades, e constante circulação entre elas e as aldeias, como a continuidade de uma “jornada” cujos primeiros passos reconheciam como tendo sido dados por aqueles de seus parentes que vieram a “andar por aí” a “sair para trabalhar”, “viajar para conhecer” e que então os haviam levado a se “aventurar” para além do conhecido e a se embrenharem pelas cidades por onde se encontravam espalhados. A escala correta com que explicavam suas motivações e disposições à mobilidade, e que servia como tema que costurava suas narrativas de “história de vida”, se encontrava para além do nível individual. Esta escala abrangia um conjunto de trajetórias daquelas pessoas com os quais reconheciam laços afetivos de convivência e aprendizagem, ou seja, de seus *parentes*.

Por meios destas histórias me dei conta que se colocar a andar implicava sempre se situar entre um “passeio” e uma “aventura”, com ênfases variadas para cada uma destas experiências de acordo com os objetivos e os destinos (ou ausência deles) dos deslocamentos. O caráter de “aventura” era destacado quando se falava das viagens para além do conhecido,

geralmente se referindo às ocasiões em que se andava procurando trabalho ou trabalhando, o que permitia ao viajante conhecer novos lugares e aprender coisas novas que a experiência do deslocamento (entendidos na alternância entre “parar” e “andar” junto de alguém) lhes proporcionava.

Apesar das ênfases distintas, andar para se “aventurar” ou para “passear” remetem a princípios básicos sempre associados às práticas de mobilidade, quais sejam, a correlação entre andar e conhecer (e reconhecer), e a indissociabilidade do “andar” enquanto modo de conhecer que implica para sua efetivação os atos continuados de ir, parar, voltar e narrar (ou, como disse Ajurimar, “contar os fatos”). Desta forma, o “gosto por andar” que costumavam enfatizar como uma característica do jeito sateré-mawé estava presente em crianças, jovens, adultos e velhos, variando em termos de ênfases entre o desejo por se “aventurar” de moços e moças e os prazeres de “passear” que encontravam independente das diferenças de idade.

O mote principal da relação entre andar e conhecer se sedimentava na sugestão de que para que se conheça alguém, algo ou algum lugar “de verdade” é preciso conviver, e parte fundamental dessa convivência está contida nos atos sequenciais de “andar junto” e “parar junto” que constituem as etapas sucessivas de um movimento. Desta forma, a correlação entre andar e conhecer era tematizada em suas narrativas sobre as trajetórias familiares que me relataram para que eu compreendesse como se dera a atual condição *espalhada* de seus *parentes* entre aldeias e cidades, emergindo como um tema que lhes permitia aproximar diferentes eventos nas trajetórias de vida de seus ancestrais das suas próprias e, também, formular projetos de futuro para seus descendentes – e para o próprio *povo* Sateré-Mawé – em que diziam se encontrar engajados aos habitarem as cidades. Um breve sobrevoo sobre o universo das narrativas que escutei ao longo do período de campo permite destacar algumas de suas ressonâncias quanto ao tema do andar e conhecer.

Dentre os narradores de cerca de 60 a 90 anos, era comum que mencionassem em suas trajetórias episódios em que foram convidados para trabalhar em embarcações de comerciantes fluviais “civilizados”, os chamados regatões, ou em fazendas de diferentes patrões espalhadas pela região do Baixo Amazonas. Em muitos casos as relações destes patrões e regatões com os jovens indígenas eram destacadas pelo caráter de cuidado e proteção associado à relação entre pais/mães e filhos/as.

Não foram poucos os relatos de interlocutores que mencionavam em diferentes momentos de suas vidas terem sido “pegos para criar” por estes personagens ou, mesmo, a se referirem a eles destacando que eram “como se fossem um pai” para eles como, por exemplo, me dissera um deles: “É bom andar né? Eu andei muito o mundo. Por onde eu parava eu tinha

um pai”. Por vezes os laços entre patrões e seus jovens trabalhadores indígenas também eram mencionados enquanto padrinhos e afilhados, mas nestes casos as mesmas características de uma relação de cuidado, proteção e aprendizagem eram salientadas.

Nestes casos, os relatos sobre as andanças com seus patrões ou padrinhos ou, ainda, pais de criação emergiam para fundamentar o conhecimento que haviam adquirido sobre as coisas particulares aos brancos. Ao “andar junto” com os “civilizados” que os acolheram, e junto aos quais “se criaram”, aprenderam a falar o português, conheceram os meios do comércio, se familiarizaram com a contabilidade envolvida nas transações comerciais e eram ensinados os modos apropriados de se trabalhar que lhes permitia, como costumam salientar, ampliar seu controle sobre as transações comerciais em que se engajavam com os “civilizados” (já que passavam a conhecer as codificações de contabilidade para que realizassem trocas com maior justeza, além de serem capazes de se engajar em dinâmicas de negociação por meio da fala).

Ademais, o interesse no engajamento neste tipo de relação com os patrões assumia também certo gosto pela aventura do andar por aí a conhecer lugares por onde não haviam ainda passado, incluindo-se, principalmente, as cidades da região e a capital do estado. Meus interlocutores narravam seu andar pela cidade e a familiarização com os códigos próprios à operacionalização das leis dos brancos, e sua utilização a favor dos indígenas que ela implicava, ressoando experiências de “andar junto” com os patrões, atualizando as capacidades adquiridas de então com o manejo da linguagem dos “direitos indígenas” que lhes seriam garantidos pela Lei no presente.

Aqueles indígenas que constituíram relações de proximidade com tais regatões/patrões/pais de criação/padrinhos, que por vezes doavam-lhes seus sobrenomes e nomes, eram por muitos vistos como exemplos de habilidades apropriadas para o bom exercício das posições de “liderança” no contexto presente. Tais habilidades, como demonstram uma vasta bibliografia sobre povos ameríndios das terras baixas, estariam atreladas ao reconhecimento das capacidades de gerenciamento de relações nos planos da domesticidade e da exterioridade, ou seja, à capacidade de agência por meio do prestígio e influência entre seus parentes e para além deles.³¹² Ou, como dizem os Sateré-Mawé: os bons líderes são aqueles que “sabem fazer amigos” e, por isso, podem trazer “coisas boas” para aproveitar com seus parentes.

³¹² Ver, por exemplo, Sáez (2010) para um balanço sobre o tema.

Como se verá mais detidamente na Parte III deste documento, um caso exemplar neste sentido fora o do famoso Francelino Gregório de Souza, Capitão França e o leque de histórias a seu respeito, que ouvi principalmente de seus filhos e filhas. Um pequeno trecho de uma conversa que tive com sua filha mais velha, com cerca de 85 anos em 2014, em que ela menciona episódios que se passaram com seu pai na primeira metade do século XX basta, por ora, para ilustrar o argumento anterior:

Então ele foi, rapaizinho de 10 anos, 12 anos, por aí. Ele começou a andar, né? [...] Na época só tinha pessoal de longe mesmo, que são de outro país, né? Que era chamado estrangeiro. Eles moravam aqui em Parintins, mas o movimento que eles faziam era lá em Barreirinha, lá era mais movimento deles. [...] o papai foi adotado com eles. E ele foi andando de um lado pro outro, trabalhando, trabalhando, trabalhando. Até quando ele completou a idade e se garantiu de trabalhar pra ele mesmo, né? Aí ele disse, “já sei trabalhar pra mim, então vou me desligar desse branco e vou embora pra minha casa”. (Maria Tina Ferreira de Souza em entrevista concedida em julho de 2014, em Parintins-AM)

A forma de relação com estes patrões/padrinhos/pais de criação, e do tipo de trabalho para o qual os indígenas eram convidados, reaparecem seguidas vezes nas narrativas que tratam das gerações seguintes envolvendo também outros “agentes externos” tais como os funcionários do órgão indigenista estatal da época, o Serviço de Proteção aos Índios, e missionários evangélicos. A boa relação com os patrões, indigenistas e missionários interessava aos indígenas principalmente pelos caminhos para a circulação de pessoas, mercadorias e conhecimento que eles possibilitavam.³¹³

Vários destes indigenistas brancos que atuavam na região são lembrados atualmente pelo seu entrelaçamento nas redes de parentesco locais por meio do casamento com mulheres indígenas. Inseridos então em uma dinâmica de relações baseadas na ajuda e no apoio esperadas entre parentes, abriam aos indígenas caminhos para viagens para trabalharem e estudarem nas cidades da região e da capital.

Nesse contexto, os deslocamentos de mulheres indígenas para trabalhar e estudar nas cidades acolhidas nas chamadas “casas de família” surgia como um tema recorrente. O trabalho em “casas de família” assim como o trabalho para os patrões e regatões, reproduz características típicas de um vínculo que borra as distinções entre a exploração e o acolhimento. Igualmente, assim como os jovens indígenas que se puseram a andar por aí para trabalhar, tais deslocamentos realizados por mulheres indígenas também seriam animados por

³¹³ Como mencionado na Parte II, Capítulo 1, tendo inclusive sido utilizado como meio de persuasão à consolidação de aldeias nos cursos baixos dos rios Andirá e Marau pelo SPI.

uma “vontade de andar”: “Ah, porque moça, tu sabe como é moça, aonde quer viajar viaja, [...] assim como rapaz não para, moça também quer andar”³¹⁴.

Esta relação entre andar e conhecer passa por uma importante inflexão a partir do momento em que muitos indígenas se tornam eles próprios funcionários do órgão indigenista ao longo da década de 1970. Inicialmente atuando enquanto professores e motoristas de embarcações nas aldeias, muitos deles passaram a fazer parte de equipes de frente de contato com outras populações indígenas chamadas “isoladas”, em frentes de atração em toda a região amazônica, ou atuando para a sua “pacificação” no contexto das principalmente em regiões onde o governo ditatorial tentava impor a abertura de estradas.

Ao longo da década de 1980 em diante, alguns deles assumiram funções administrativas nos escritórios da Fundação Nacional do Índio nas cidades da região do Baixo Amazonas e em Manaus. Desta forma, estes indígenas puderam conhecer a fundo o mundo dos brancos, tornando-se eles próprios os agentes que possibilitavam a circulação de seus parentes, acolhendo-os em suas casas nas cidades para que pudessem também trabalhar e estudar por lá. Contando-me sobre essa época não foram poucos de meus interlocutores que diziam que “a FUNAI” fora para eles “como se” fosse “um pai”.³¹⁵

O andar pelas cidades, principalmente a capital do estado do Amazonas, era considerado fundamental para que adquirissem o conhecimento sobre o funcionamento das estruturas político-burocráticas de “mobilização” que os possibilitava estarem na linha de frente da “cobrança” de autoridades não indígenas para alcançarem o acesso a seus “direitos”.

³¹⁴ João Ferreira de Souza, entrevista em 2014, Parintins-AM.

³¹⁵ Esse mesmo tipo de associação também era feita por aqueles de meus interlocutores, de gerações mais novas às dos primeiros funcionários indígenas da FUNAI – ou de seus filhos, filhas, sobrinhos e sobrinhas –, que foram levados a estudar em escolas agrícolas na cidade de Barreirinha ou Manaus com a “ajuda” do órgão indigenista e de padres católicos que atuavam na região do rio Andirá. Tal fora o caso, por exemplo, da “turma dos primos”, cujas trajetórias foram destacadas na Parte I desta tese. Ademais, cabe mencionar, grande parte de meus interlocutores era enfático ao reconhecer as mudanças na política de relação entre a FUNAI e o povo saterémawé a partir do final da década de 1990, principalmente após o segundo mandato do governo Lula (2006). Costumavam comentar “antes a FUNAI era como um pai” destacando, para além do fornecimento de deslocamento para as escolas, alimentação, materiais didáticos e roupas aos alunos, o papel da instituição na realização de inúmeros projetos que visavam beneficiar os indígenas por meio do fornecimento de crédito, ferramentas e insumos para a criação de animais ou plantações visando à produção para a venda. Todavia, como averiguam Figueroa (1997) e Lorenz (1992) em detalhe, e é também reconhecido por meus interlocutores indígenas que trabalharam na FUNAI, tais projetos não tiveram os resultados esperados e não chegaram a se tornar iniciativas sistemáticas. A situação em que se encontrava a FUNAI em 2014 era destacada por meus interlocutores em absoluto contraste em relação às suas condições de atuação no passado. À época de meu trabalho de campo, faltavam-lhe, inclusive, fundos para o pagamento da energia do prédio onde funciona a Coordenação Técnica Local em Parintins ou mesmo para a compra de tinta para as impressoras utilizadas na emissão de RANIs.

Para tanto, andar pela cidade era um dos modos apropriado para que se tornassem versados naquilo que chamam de a “lei do branco”.³¹⁶

A participação destes indígenas no chamado Movimento Indígena que passa a florescer no Brasil no período da redemocratização, a partir da década de 1980, também surge como tema sobre a complexa dinâmica de andanças entre diferentes localidades. Andar, como me disseram, sempre fora parte fundamental da “luta” do Movimento Indígena. Viagens para Brasília, Manaus e até mesmo para a Europa foram orgulhosamente a mim relatadas enquanto parte da “luta” que perpetraram para a homologação da T.I. Andirá-Marau, passando pela a interrupção das atividades da empresa petroleira francesa Elf-Aquitaine que invadira o território sateré-mawé na mesma época. Da mesma forma, a participação ativa das lideranças sateré-mawé também é lembrada por sua presença nos corredores do Congresso Nacional durante a assembleia constituinte de 1988 em Brasília e na formação da principal organização indígena da Amazônia, a COIAB (Coordenação das Nações Indígenas da Amazônia Brasileira), em Manaus.³¹⁷

A década de 1990 em diante é lembrada como o momento de ingresso dos Sateré-Mawé na política eleitoral regional. Alguns se elegeram como vereadores do município de Barreirinha, e, durante a primeira década dos anos 2000, o indígena conhecido como “Mecias Sateré” é eleito como vice-prefeito para, nos dois próximos pleitos eleitorais alcançar a prefeitura do município de Barreirinha.

A dinâmica da política eleitoral, assim como o Movimento Indígena, era marcadamente feita pelo andar, por sinal, andar muito durante as eleições e durante os mandatos. Parte fundamental para se alcançar a vitória nas urnas era andar para que os seus eleitores pudessem conhecer os candidatos indígenas e que, ele próprio, pudesse “sentir na pele” as dificuldades pelas quais passavam os seus *parentes*.³¹⁸

Sobre o tempo em que Mecias Sateré fora prefeito, falava-se muito que ele raramente podia ser encontrado em seu gabinete durante sua gestão, dado que passaria a maior parte do

³¹⁶ Para um debate na mesma direção, ver Virtanen (2009, 2010); McSweeney e Jokisch (2015); e Peluso (2015).

³¹⁷ Figueroa enfatiza a crescente percepção à época, por parte dos Sateré-Mawé, da eficácia das estratégias fundadas nos encontros pan-tribais, a utilização de mídias e de novas técnicas de luta que se apoiavam em “organizações indígenas registradas em ofício, notando os impactos de longo alcance das alianças estabelecidas com diversos setores situados do lado de lá da fronteira inter-étnica” (1997, p. 34-35). Na mesma direção, a autora comenta que as viagens a Manaus e Brasília realizadas por diferentes lideranças à época “[...] foram produtoras de prestígio local. Tal produção não pode ser vista somente como residual, como consequência, mas também como um meio considerado estratégico, como um ritual de passagem” (1997, p. 315, tradução nossa).

³¹⁸ Como pude acompanhar durante o período das eleições de 2014, esta importância do andar se reiterava nas repetidas performances das caminhadas em caravanas de apoio realizadas pelo candidato indígena a deputado federal nas ruas das cidades e pelas ruas e quarteirões das aldeias indígenas do rio Marau e Andirá, em que o candidato e sua comitiva passavam de comunidade em comunidade e de casa em casa pedindo apoio.

tempo em constantes deslocamentos. Costumava-se mencionar que isso fazia parte do seu jeito indígena de governar, não sendo necessário “tomar um cafezinho com hora marcada no gabinete”, bastando encontrá-lo em qualquer lugar para que ele ouvisse seus eleitores: “Então, a gente só pode fazer pelo povo se tu conheceres a realidade do povo, né? Mas se tu não vai lá como que tu vai conhecer?”³¹⁹.

Não obstante, não havia temática em que a correlação entre andar e conhecer surgia de forma mais contundente do que a busca pela escolarização formal. Muitos dos movimentos para as cidades de Manaus, Parintins, Maués e Barreirinha eram narrados tendo como pano de fundo um projeto familiar de busca pelo conhecimento atrelado ao acesso às escolas e universidades. Com esse intuito as casas nas cidades dos Sateré-Mawé serviam como abrigo a inúmeros estudantes que vinham completar o segundo grau em colégios estaduais na cidade ou mesmo cursar o ensino superior e técnico ministrados nos *campi* da Universidade Estadual do Amazonas (UEA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e do Instituto Federal Amazonas (IFAM).

Antes, lá na aldeia mesmo, trabalha com os brancos, né? [...] trabalhando em pau-rosa com os brancos, com o pessoal do SPI, trazendo pau-rosa, matando caça e explorando madeira. [...] Porque o índio quanto mais trabalha mais tem profissão de fazer as coisas melhor ainda... Na época eram trabalhador, eram caçador, os velhos valorizavam muito, né? Porque sabiam que não iam sofrer fome de nada, nem de farinha, de nada. Isso era o privilégio deles. E hoje não! O que vale é a sabedoria, tem que mandar educar os filhos né? (Maria Tina Ferreira de Souza, entrevista concedida em janeiro de 2012, Parintins-AM)

Muitos Sateré-Mawé salientavam a importância do conhecimento que podiam adquirir nas escolas e universidades destacando que ele seria a principal “arma” de que poderiam dispor para “defender seu povo” e para “buscar os seus direitos”. Diferentemente dos “antigos Mawé”, que utilizavam como seus instrumentos de defesa cacetes e flechas, agora seus descendentes vinham se preparando no manejo de uma “arma” que consideram muito mais poderosa nas batalhas com os brancos: a lei.

Tem que entender que hoje somos nós que estamos aqui, mas amanhã vêm outras pessoas de outra forma. Então temos que nos preparar para poder encontrar essas pessoas com uma defesa. Ninguém mais vai usar esse nosso costume de cacetar, de flechar e de matar. Os nossos filhos, os nossos netos, os nossos terenetos, eles não vão usar esta arma. Vão usar a lei, pelo estudo que eles vão aprender. (Amado Menezes Filho, entrevista concedida em 2012, Parintins-AM)

Os Sateré-Mawé buscavam avidamente formar entre seus parentes advogados, enfermeiros, historiadores, biólogos, administradores, turismólogos, pedagogos entre outros.

³¹⁹ Fala de Mecias Batista em discurso durante a campanha para eleição de seu filho, Mecias Jr., para deputado estadual do Amazonas. Setembro de 2014, Maués-AM.

Certamente um projeto que enxergavam como ainda dando seus primeiros passos, o objetivo declarado de sua inserção no ensino superior era a formação de indígenas que pudessem “levar de volta” o conhecimento, trazendo consigo “coisas boas” para seus parentes. O que afirmavam desejar com esse projeto, sobretudo, era fazer com que os chamados “acadêmicos indígenas” voltassem para atuar nas aldeias ou, ao menos, que permanecessem pelas cidades, mas nunca deixassem de se manterem engajados na luta pela defesa de seu *povo*.

Então, realmente, nós temos o costume de sair de um lugar pra outro, né? Procurar uma melhora de vida. [...] Então hoje a minha intenção é pegar essas minhas filhas e botar pra estudar, pra mais tarde saberem se defender nas leis do branco, procurar os direitos. [...] Muita gente acha que nós têm que ficar na mata até a gente morrer. Não, nós temos o direito de procurar a nossa educação, se nós tiver um estudo elevado um índio pode ser um médico, pode ser uma doutora, um advogado, depende de quanto estudo. O que leva a gente é o estudo da gente. Hoje, olha você, tá aí universitário, fazendo esse trabalho, mas porque o senhor teve vontade de estudar. O orgulho dos seus pais hoje é dizer “olha, o meu filho hoje está na Amazônia”. Mesmo se o senhor não é mesmo amazonense, vão dizer que o senhor está na Amazônia fazendo trabalho pra ser um professor, né? É o orgulho do seu pai. É o meu orgulho também, eu quero ver a minha filha ser professora, né? Então isso é a minha vontade, o meu desejo. (Mair Ferreira da Silva, entrevista concedida em 2014, Maués-AM)

A relação temática que foi postulada na seção anterior tem como objetivo demonstrar que as práticas de mobilidade de meus interlocutores sateré-mawé podem ser distinguidas analiticamente em duas dimensões em relação às ênfases que fazem sobre características que, todavia, são comuns a todos os deslocamentos daqueles que se colocam a “andar”, em seus sucessivos movimentos de ir, parar, voltar e narrar atrelados a modos particulares de conhecer e reconhecer.

A primeira delas enfatiza a “volta”, os prazeres do “passear” e “visitar”, na manutenção de movimentos continuados que encontra na copresença a matéria de que é feita a possibilidade de se “viver junto” com seus parentes, mesmo que espalhados, fazendo dos deslocamentos a perpetuação e renovação de experiências de vivências partilhadas. Nesse circuito de coabitação, dinâmico em suas fronteiras tal como a vivaz conexão e desconexão de laços que caracterizam os modos como se fazem e desfazem parentes, “ir” e “voltar” são fases de movimentos que só podem ser distinguidos a partir da perspectiva de quem permanece, pois para a viajante que passeia para visitar seus parentes seu destino é também um retorno às pessoas e lugares onde ele encontra e pode (re)conhecer suas “raízes”.

A segunda dimensão destacada, por sua vez, enfatiza a “curiosidade” e a “aventura”, e era vivida em experiências de deslocamentos para além do universo conhecido, cujo destino daquele que viaja era o de buscar algo novo e, ao andar, aprender e conhecer. Neste caso, o afastamento de seus parentes era enquadrado na busca por um objetivo que justificava o início

– ou a retomada – de uma jornada. Assim, a ênfase no “ir” que se destaca na perspectiva daquele que parte nunca perdia de vista o ideal de “voltar”.

As narrativas de meus interlocutores sobre os caminhos que levaram seus antepassados e a si próprios a “andar por aí” e a habitar as cidades, de modo geral, reencenavam trajetórias dando-lhes tons épicos, enfatizando o enfrentamento de situações de exploração, humilhação, preconceito, adoecimento e perseverando sobre condições de pobreza, fome, desabrigo e opressão física e psicológica.

Suas histórias não se furtavam a mencionar epidemias que vitimaram muito de seus parentes. As decepções que sofreram inúmeras vezes ao se verem ludibriados por promessas de cuidado por parte de quem esperavam poder contar com apoio para que trabalhassem e estudassem nas cidades. A solidão e a violência física e sexual. As penosas condições de vida em moradias apertadas e os enfrentamentos com a polícia para que permanecessem nos locais de ocupação que conquistaram nas cidades. As humilhações que sofreram nas escolas e universidades. As jornadas extenuantes de trabalho às quais se submetiam para que pudessem garantir o sustento para si e para seus familiares. As injustiças que enxergavam no descaso do poder público com seus direitos. A precariedade do acesso ao atendimento de saúde e à educação. A saudade de tempos, pessoas e lugares que deixaram para trás: falecidos, perdidos, expulsos e espoliados.

Não seria difícil, portanto, realizar uma descrição destas trajetórias de vida focadas nos eventos e sentimentos que fizeram e fazem da vida destas personagens uma “luta”. Todavia não são tais episódios que dão o tom a estas narrativas, estando eles submetidos aos modos pelos quais seus personagens agiram de forma a dar continuidade a uma “caminhada” cuja continuidade era vista como um atestado da “força” do povo sateré-mawé e que lhes possibilitava, sem pestanejarem, reivindicarem para si a alcunha de “guerreiros”.

Tal diferença de perspectiva, ênfase e enquadramento, que acredito dar o principal tom das narrativas históricas que meus interlocutores contaram, desdobram-se na percepção de que o tom implicado nessas narrativas se presta, também, a alocar o foco da agência que leva de um evento a outro pairar sob as ações e intenções de seus personagens indígenas.

Longe de qualquer sugestão de dirimir a importância de episódios de sofrimento experienciados por meus interlocutores, ou de negar os efeitos de processos macropolítico-econômicos característicos ao projeto colonialista de inserção das populações indígenas em posição subalternas na esfera das relações capitalistas – sendo sua migração para as cidades uma de suas atualizações –, imprimir às suas narrativas histórias está tonalidade enquanto fundamento seria escapar à sua própria apreensão do processo histórico em que estariam

envolvidos, o que operaria um silenciamento do protagonismo que os Sateré-Mawé apontam reivindicar ao atribuírem sentidos – e objetivos – às transformações pelas quais se vêm passando ao se engajar de modo ativo – mesmo que às vezes tido como inescapável – com os agentes, coisas, saberes, paisagens e modos de ser/fazer que, a princípio, seriam característicos ao mundo dos brancos.³²⁰

De certa forma, os modos como meus interlocutores sateré-mawé refletiam a respeito das transformações pelas quais seu povo havia passado, principalmente em consequência de seu engajamento com o mundo dos brancos, poderia ser aproximado àquele identificado por Gow (1991, 2001) em sua etnografia sobre os Piro da bacia do Baixo Urubamba.

Os Piro haviam experimentado a maioria dos modos de crueldade que eram comumente dirigidos aos povos amazônicos. Eles passaram por escravidão por dívidas para chefes violentos e abusivos, eles passaram por missionarização intensiva por padres católicos e missionários protestantes norte-americanos com pouquíssima consideração por seus valores e ideias, eles passaram pelo roubo de seus territórios tradicionais mascarado pela certificação dos títulos de terra, e os mais jovens haviam passado por anos de escolarização que pareciam projetados apenas para ensiná-los que eles eram estúpidos. Mas a despeito dessas experiências, os Piro me parecia ter um notável otimismo sobre suas circunstâncias históricas, e de fato a descreviam em termos essencialmente progressivos. Ao invés de recontar suas circunstâncias passadas e presentes como uma litania de exploração, brutalidade e injustiça, eles pareciam falar sobre isso como uma história de progresso adiante e para cima, desde o ponto baixo do mundo dos ancestrais [*ancient people*] até o futuro brilhante acenando para seus filhos e netos. Sua história foi, como diziam, o processo longo e difícil de como eles se tornaram “pessoas civilizadas”. Parecia que a história [...] era pensada por eles como um processo de aprendizado que, por mais duro que tenha sido, valera a pena. (GOW, 2001, p. 5-6, tradução nossa)

Tal como os Piro, meus interlocutores Sateré-Mawé postulavam um desenrolar de

³²⁰ Inspiro-me aqui no famoso ensaio de Sahlins sobre as transformações culturais experimentadas por povos nativos frente ao avanço de colonizador e imperialista ocidental: “O que se segue, portanto, não deve ser tomado como um otimismo sentimental, que ignoraria a agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão [...] e outras misérias que a ‘civilização’ ocidental disseminou pelo planeta. Trata-se aqui, ao contrário, de uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência” (SAHLINS, 1997, p. 53). Igualmente, esta perspectiva de análise também fora inspirada por Gow (1993), Viveiros de Castro (1996, p. 195), Andreello (2006, p. 66-67) e Vilaça (2006, p. 45-46). Cf. resumido por Andreello para sua análise sobre o contexto alto rio negrino: “Com efeito, a história do rio Negro pode ser lida como uma série de sucessivos desastres que recaíram sobre a população nativa da região. Mas tal reconhecimento não deve, por outro lado, imobilizar a análise e nos dispensar da tarefa de entender como, apesar de tudo, essas sociedades lograram atribuir sentido às suas transformações. Trata-se de terreno escorregadio, pois ao longo da história os índios não estiveram lidando propriamente com ‘parceiros’, mas com comandantes de tropas de escravidão ou patrões do extrativismo, em cujos negócios a violência era componente intrínseco, em geral sancionada pelo ‘código’ da civilização. Isso não quer dizer, porém, que a apropriação do atributo ‘civilizado’ pelos grupos indígenas do rio Negro tenha sido algo como uma falsa consciência. Minha opção neste livro é tentar defender a hipótese de que tais grupos vieram a lidar com as vicissitudes da colonização de acordo com as possibilidades que se lhes apresentaram ao longo do curso da história, considerando que, mesmo em casos extremos, em que dívidas muitas vezes significaram escravidão, é preciso reconhecer uma agência indígena e buscar capturar o sentido dessa ‘audaciosa bricolagem, que utiliza a história colonial como uma imagem a partir da qual eles se moldam como agentes de sua própria criação’ (GOW, 1993)”.

transformações de si ao longo do tempo que teria como elemento-chave a constituição de relações com os chamados “civilizados”, em termos de uma aprendizagem daquilo que entendiam como a “civilização”. Como demonstram autores como Lorenz (1992) e Figueroa (1997), os Sateré-Mawé costumavam chamar aos não indígenas de os “civilizados”, e esse modo de referência continuava em uso ainda à época em que pude compartilhar de sua companhia. Todavia, meus interlocutores não se furtavam a dizer que havia dentre os Sateré-Mawé aqueles que seriam “índios civilizados”, os quais comumente marcavam a referência em afastamento aos seus antepassados “Maués”, seus *parentes* “antigos” e “bravos” que viviam no “centro da mata”, sobre os quais se contavam episódios de “massacres” envolvendo os Mundurucus, não indígenas ou mesmo os diversos *ywanias/nações*.

Os modos de ser destes “antigos Maués” relataram-me, ainda podiam ser notados em alguns dos atuais Sateré-Mawé que viviam próximos às cabeceiras, que se assustavam e fugiam com a aproximação de estrangeiros e podiam agir com alguma agressividade no caso de aproximações indesejadas vivendo, portanto, de certa forma “isolados”. Nesse sentido, ao dizer sobre alguém ou sobre si mesmo que eram “índios civilizados”, destacavam o fato de que sabiam “resolver as coisas” sem apelar à violência: “Hoje nós Sateré-Mawé, olhando lá pro passado, nós estamos completamente diferente. Essa juventude hoje modificou muito. Quer dizer, então hoje o Sateré-Mawé já é praticamente um Sateré-Mawé pacífico, não é o Sateré-Mawé agressivo do passado”³²¹. Entretanto, a qualificação de “índio civilizado” não se confundia com aquela de “virar branco”, sendo a segunda destacada sempre enquanto motivo acusatório àquele que “pegou o jeito” dos brancos seja por com eles conviver demasiadamente e/ou pelo escassear do “sangue indígena”.³²²

Segundo autores, como Gow (2003), Andrello (2006), Kelly (2005) e Vilaça (2006), comumente se encontram entre as populações indígenas amazônicas menções às transformações pelas quais passaram formuladas em expressões como “tornar-se civilizado” ou “virar branco”. Todavia, advertem estes autores, tais modos de expressarem as diferenças que vislumbram para com os modos de ser de seus “antigos” não podem ser confundidas com

³²¹ Lúcio Menezes, entrevista concedida em outubro de 2014, Parintins-AM.

³²² No que diz respeito às reflexões de meus interlocutores sobre o processo histórico que os levava alguns Sateré-Mawé atuais a se diferenciarem dos “antigos Maués”, que diz respeito à passagem de “bravo” a “civilizado”, as experiências que alguns deles viveram enquanto funcionários da FUNAI atuando em frentes de contato com outros povos indígenas com recorrência vinham à tona. A mais marcante delas ocorrera ao longo das décadas de 1970 e 1980, quando um efetivo de funcionários sateré-mawé foi deslocado para atuar na “pacificação” dos Waimiri-Atroari, durante a abertura da picada para a construção da estrada BR-174, que ligaria Boa Vista-RR a Manaus-AM, mais especificamente no trecho de Manaus-AM até Caracaraí-RR. Nos Waimiri-Atroari, Yanomami, Uru-Eu-Au-Au reconheceram em sua “braveza” semelhanças com os “antigos Maués”.

processos de “aculturação” ou perda de uma “identidade original”.³²³

Para os Sateré-Mawé, tudo se passava como se a “civilização” se referisse a um aspecto particular dos “brancos” relacionados às suas capacidades e modos de ser e fazer que seriam passíveis de ser experimentadas e aprendidas pelos indígenas, sem que isso necessariamente lhes condenasse à metamorfose – irreversível – em “brancos” (condição que tampouco desejavam atingir, mas à qual se dispunham a experimentar em alguma medida, apesar dos riscos que tal aproximação implicaria).³²⁴

Por outro lado, ao dizer que alguém a quem consideravam como um *parente* havia se tornado como um “branco” – ou o era “na verdade” – pareciam se remeter à esfera dos “jeitos” dos não indígenas, aos quais atrelavam condutas individualistas e mesquinhas, opostos aos modos de relação que consideravam apropriados entre “parentes”, baseados na “ajuda”, que jaziam como os alicerces de seus ideais de viver bem. Nesse eixo de distinção em que se colocavam “brancos” e índios em posições opostas no que dizia respeito aos seus estilos de socialidade, costumavam se referir também aos “antigos Maués”, todavia, afirmando os laços que os ligavam a estes por meio da ênfase nos modos de condução das relações intra-aldeãs, ressaltando as qualidades de generosidade, respeito e ajuda mútua que seriam as marcas da vida dos “antigos” – ainda que restritas ao “centro da mata” – características do seu “costume”, sua “cultura”, seu “jeito” indígenas que viam como capazes de se atualizar em si no presente.

³²³ Cf. Viegas (2007, p. 16): “O problema aqui em pauta não se confina apenas ao estreitamento da visão da identidade étnica como um processo de identificação com um passado originário, concepção contra a qual e em alternativa a qual já se escreveu longamente. O que aqui irei discutir se prende à correlação específica entre sociedade, cultura e identidade, viciada por pressupostos como os que Viveiros de Castro (2002, p. 195) explicita [...] quando critica a visão estrita da continuidade temporal a partir da ideia de que “toda sociedade tende a se perseverar no seu próprio ser”. É em decorrência desse pressuposto falacioso que a relação dos povos ameríndios com modelos de vida alheios ao seu “ser” societário (como a civilização e o capitalismo) é concebida como um caminho inevitável e irreversível de deformação da cultura, o qual, no limite, poderia ser reabilitado apenas em uma forma menor de “simulacro inautêntico de memória”, constitutivo de uma nova identidade. Essa identidade é vista, nesse prisma, como um adjetivo: uma qualidade que a vida social poderia ou não possuir”.

³²⁴ O argumento defendido aqui é informado pelo debate da etnologia americanista sobre rendimento da noção de diferença no mundo ameríndio e suas oposições em relação ao modo como essa noção é tratada no chamado Ocidente. A síntese desse tema à qual aqui se refere encontra-se no ensaio de Viveiros de Castro (“O Mármore e a Murta...”, publicado originalmente em 1992 e republicado dez anos depois em VIVEIROS DE CASTRO, 2002), cujo ponto que mais nos interessa fora bem extraído por Vilaça na seguinte passagem: “Se os indígenas desejavam ser como os europeus, não o queriam para sempre, e nisto parece residir uma distinção essencial no modo como as duas lógicas culturais se relacionam com a diferença. [...] No caso dos indígenas, a diferença é entendida como uma diferença de posição: a possibilidade de experimentá-la, que significa transformar-se no Outro para conhecer seu ponto de vista, não implica anulá-la. Ao contrário, ela só é desejável se for reversível, o que não supõe a existência de um ponto de vista ou cultura original, ao qual se deve retornar” (2006, p. 44). Em suma, abordo aqui afirmações dos Sateré-Mawé sobre seu (e de outros) processo de “virar civilizado” e “virar branco” enquanto reflexões a respeito das capacidades correspondentes a estas posições relacionais do que a transformações de estados imutáveis e permanentes.

Eu tenho comigo assim, eu conto uma história: eu tava conversando com um branco, assim de viagem, ele me falou que o sateré era besta. Eu conto essa história pra qualquer um. Ele me falou que o sateré era besta. Aí eu respondi pra ele: “Por que o sateré é besta? Porque eu também faço parte de sateré”. Eu disse: “O senhor vai me desculpando, mas nós sateré ninguém é besta não. O senhor sabe o que nós somos? Nós somos demais é bom. Nós usa da bondade”. Aí ele disse “os Sateré é besta. O sateré se tiver uma coisa ele vai dando pra qualquer pessoa, ele não vai cobrar.” Aí eu falei: “É exatamente, nós sateré não somos bestas, nós somos bom porque ninguém sabe cobrar nada, nós pega e dá”. É a nossa lei, é o nosso jeito. É diferente do jeito do branco na capital que não tem nada dado pra ninguém. Para o branco se tiver dinheiro você come e bebe. Nós sateré é diferente. Chega na casa de um amigo, levou um branco, quando nós apresenta ele é nosso parente! Tacacá, se ele gosta, toma. É o café, se ele gosta, toma. Não vai cobrar nada. Vem um çapó ralado, que é o chamado guaraná, e a gente toma. Porque que hoje tem muito indigenista? Por isso! Pegou o nosso ritmo já. (Ajurimar Araújo, entrevista concedida em Outubro de 2014, aldeia Ponta Alegre)

Esse tema demanda maior desenvolvimento, portanto voltarei a ele adiante. Por ora, trazê-lo à tona serve para que se possa oferecer uma perspectiva mais aproximada às percepções de meus interlocutores sateré-mawé a respeito das relações que me apresentaram a respeito ao seu “gosto por andar” e sua “vontade de conhecer”, principalmente nos caminhos traçados por eles em seu engajamento com o mundo dos brancos. O que se destaca aqui é que principalmente aqueles dentre eles que haviam estabelecido circuitos de habitação que incluíam as mencionadas cidades da Amazônia, apresentaram-me reflexões a respeito de suas relações com brancos ao longo de suas trajetórias de vida e de seus antepassados que enfatizavam a constituição de relações em que a consideração, aproximada àquela que modula as relações entre parentes, era destacada.

Certamente a grande maioria dos Satere-Mawé que pude conhecer, principalmente aqueles mais ativos nas diversas esferas de atuação do que chamam do Movimento Indígena nas cidades, reconheciam e verbalizavam enfaticamente os efeitos deletérios do empreendimento colonialista para o povo sateré-mawé. Estes reconheciam como agentes de um processo de espoliação, já de longa data, principalmente os regatões e patrões do “tempo do pau-rosa”, os funcionários do SPI/FUNAI que – na perspectiva de muitos, vieram apenas a substituir os patrões, mantendo as mesmas estruturas desiguais de relações – e os fazendeiros e políticos regionais. Assim como o faziam alguns sateré-mawé, diversos autores que pesquisaram junto a eles buscaram denunciar os efeitos e causas de “desastres culturais” e ambientais sofridos pelos indígenas de sua inserção nas chamadas franjas do sistema capitalista mundial.³²⁵

Todavia, o que se destaca, é que se adentrando a perspectiva das narrativas de meus

³²⁵ Alguns deles são Romano (1982), Lorenz (1992), Figueroa (1997) e, em análises sobre o contexto vivido pelos Sateré-Mawé após os anos 2000, Kapfhammer (2012); Kapfhammer e Garnelo (2014).

interlocutores eles não furtavam a inserir em suas narrativas as suas interações, e as de seus antepassados, com o “mundo dos brancos” – seus agentes, instituições, coisas e capacidades/conhecimentos – em relações nas quais os indígenas despontavam enquanto protagonistas que, de certa forma, por suas capacidades próprias que pareciam possibilitá-los exercer algum controle sobre estas interações conduzindo-as às condições de sua realização a seus próprios termos. Gow (2001) tratando sobre o caso dos Piro, novamente, fornece elementos de inspiração para o argumento que aqui se pretende demonstrar.

Não é que o povo Piro não vira toda a exploração, brutalidade e injustiça às quais eles foram submetidos. Eles as viam de modo muito claro, e tinham uma explicação perfeitamente simples para elas. *Kajzne*, “os brancos”, eram perigosos para se lidar, e exploração, brutalidade e injustiça eram consequências relativamente previsíveis de quaisquer interações com eles. O potencial de tais consequências deveria ser administrado com cuidado em todas as interações com os brancos. Não escapara à atenção dos Piro que viver cercado por parentes generosos não era um valor compartilhado com os brancos, e desse modo os brancos eram pessoas muito diferentes deles. Para os Piro, os brancos possuíam muitas coisas desejáveis, mas a aquisição dessas coisas requeria uma política sutil para minimizar o potencial maligno das relações com os brancos tanto quanto possível. (GOW, 2001, p. 7, tradução nossa)

Ao que parece, para os Sateré-Mawé que pude conhecer, a extensão de modos de relação, caracterizados pela consideração³²⁶, aos brancos fora a forma mais apropriada de manejar a “política sutil” que além de minimizar o “potencial maligno” destes encontros. Procuravam estabelecer a inserção de indígenas e brancos na esfera de investimento afetivo que caracteriza as relações apropriadas entre parentes, fazendo com que a dinâmica de generosidade e reciprocidade postulada pela economia da “ajuda” os permitisse acessar aqueles elementos que procuravam possuir, conhecer e aprender, e que se encontravam no domínio do mundo dos brancos.³²⁷ Como afirma, de modo emblemático, Ajurimar Araújo:

Meu avô contava pra mamãe que o mundo ensina coisa bonita, oferece coisa bonita, mais bonito o mundo oferece, mas se a pessoa se previne. Porque é ilusão o que o mundo oferece. Você vai conhecer muita coisa bom, você vai conhecer muita coisa ruim. Ele tinha uma história de dizer “se você for humilde, você é humilde. Se você

³²⁶ Segundo a definição de “consideração” por Pina-Cabral e Silva (2013, p. 25-27): “Essencialmente, o que está sendo comunicado quando as pessoas registram a consideração dos outros para com elas – e, está claro, quando elas próprias planejam as suas vidas no sentido de considerar outrem – é que a relação que existe entre elas foi atualizada, foi validada, ‘existe mesmo’, não ficou só em potência. [...] Em suma, a consideração é um investimento emotivo que valida as relações: as relações entre pessoas são lançadas por fatores de natureza material (tanto aspectos de consubstancialidade como de partilha comum do mundo), mas elas só adquirem sentido na medida em que forem atualizadas no afeto. [...] Assim, há um elemento de crédito na consideração que significa que aqueles para quem eu tenho consideração esperam que eu lhes dê algo antes de dar aos outros para com quem se considera que eu tenha menos consideração [...]. Por definição, eu ‘considero’ algo na medida em que estou atento a essa coisa tendo em vista uma decisão. Assim, eu decido em função daquilo que eu sei sobre a necessidade do outro”.

³²⁷ Para qualificar esse argumento inspiro-me principalmente em Bonilla (2005) e Fausto (2008).

for brabo, você vai ter que ser brabo até o fim”. Outra que ele dizia assim: “se você for brabo você vai morrer logo depressa, se você for humilde você vai ter muitos anos de vida, você percorre o mundo, tudinho, quando você parar você conhece. Coisa bom e coisa ruim você vai ver”. (Ajurimar Araújo, entrevista concedida em outubro de 2014, aldeia de Ponta Alegre)

Passemos, portanto, a abordar os modos como meus interlocutores retratavam as relações em que seus parentes se engajaram com Patrões, Regatões, funcionários do SPI e da FUNAI e, por meio destas imagens, extrair possíveis desdobramentos destes modos de engajamento em que se destaca uma espécie de controle das relações com estas modalidades de alteridade estrangeira, perigosa e poderosa, para a análise dos projetos de futuro para seu povo aos quais me apresentaram. O argumento delineado se foca possibilidade da captura de capacidades e habilidades “dos brancos” que teriam o potencial de transformação dos indígenas ao serem, por eles, apropriadas enquanto “armas” que atuariam, então, a favor de seus modos próprios (e apropriados) de produção da vida.

3.2. “Por onde eu parava eu tinha um pai”

José – Seu Lúcio, e esses sobrenomes, porque que têm tantos diferentes aqui?

Lúcio – É porque é assim... É como o meu Menezes, a palavra Menezes não veio de nome nasceu dentro da área indígena. Então quando você vê um nome diferente tem um significado. Vamos dizer assim, como é seu nome?

José – José Agnello Alves Dias de Andrade.

Lúcio – Tá, de Andrade. Na época quando batizavam o pai achava que era melhor puxar o sobrenome do padrinho. Então por isso que aparece o Menezes. Quando batizaram o papai ele achou melhor puxar o nome do padrinho. Então tem vários nomes aí dentro da área que significa isso aí. Não é que nasceu dali. O padrinho era alguém que ajudava, um branco que aparecia lá. (Lúcio Menezes, em entrevista concedida em julho de 2014, Parintins-AM)

Como visto, um tema recorrente às narrativas aqui apresentadas fora o engajamento de indígenas em relações qualificadas como apadrinhamento e adoção, por vezes múltiplas e consecutivas, que os levavam a adentrar redes de acolhimento e “ajuda” desencadeando movimentos consecutivos que, por sua vez, os permitia afirmar que haviam “se criado” por diferentes pessoas e em diferentes localidades.

Tais “padrinhos/madrinhas” e/ou “pais/mães de criação”, geralmente, tratavam-se de pessoas cujo ato de generosidade retratado como uma resposta à situação de desamparo na qual se encontrava o sujeito de seu acolhimento. Sobre as então “afilhados/as” e/ou “filhos/as de criação”, geralmente, mencionavam-se casos de violência entre familiares, ou seu falecimento precoce por acidentes e epidemias (por vezes relacionados à feitiçaria), enquanto episódios que desencadeavam desejos de “andar por aí”, deixar a esfera de cuidado familiar anterior em busca de vetores de afetos outros, por vezes encontrados nas figuras de patrões,

regatões que circulavam pelas aldeias ou, ainda, por funcionários do SPI/FUNAI que se enredavam nas redes de parentesco e lhes ofereciam “ajuda”.

O exemplo elegido para a estruturação da Parte II dessa tese que trata da conformação da aldeia Monte Salém no igarapé do Atuca enfatiza como as relações de “criação” por parte de um “civilizado” funcionário do SPI, Petrolino Cabral, e sua esposa Nair Batista Cabral, fora retratado nas narrativas do *peçoal do Atuca* como parte fundamental no desenrolar de deslocamentos que os levaram a se encontrar nos terrenos que lhes foram doados como forma de “ajuda” por parte do casal. Não obstante, para a retomada do tema a ser aqui desenvolvido é possível voltar a um trecho de uma narrativa que me fora contada por Antônio Ovídio, e que fora parcialmente mencionada na Parte I, que explicita bem os principais elementos que se procura agora colocar em relevo.

Antônio Ovídio, que em 2014 parava pela aldeia I’apirehyt no bairro da Redenção em Manaus, viera à capital manauara acompanhando sua falecida esposa Zebina – filha de Tereza Ferreira da Silva. Nascido no ano de 1950 na aldeia chamada de Conceição, no alto curso do rio Andirá, antes de partir para Manaus no final da década de 1960 junto a sua esposa contara-me que havia “andado muito”. Suas andanças teriam se dado após decidir deixar o local onde *parava* junto a seu pai e sua mãe “de sangue”, quando tinha cerca de 10 anos de idade. Retomemos, então, sua história.

Antônio Ovídio – Aí teve um dia que apareceu uma pessoa, seu Cristovão, que morava atrás da [aldeia] Vila Nova^[328]. Ele convidou eu, fiquei um tempo com ele lá trabalhando. Eu ficava lá, eu ia pras festa, tocavam o cavaquinho, né? [...] Depois eu saí, fui lá pro outro irmão dele, ele era o meu padrinho, né? [...] Esse padrinho foi até a [aldeia] São José^[329]. Foi lá que eu meti a mão na tucandeira. Meti a mão vinte vezes. Eu era pequeno, eu adoecia muito, um dia eu disse “que saber de uma coisa, vou meter a mão na tucandeira”. Sozinho, mamãe longe de mim, só com meu padrinho que também morava lá, eu também morava lá com meu padrinho. [...] Naquele tempo eu já tava com 12 anos já, lá no São José. Aí tinha uma usina [de destilação de essência de pau-rosa] lá no rio Mamuru, aí apareceu lá um paraense, aí me convidou e aí fui com ele, fiquei um tempo lá na usina, ele também era meu padrinho. Então, depois do São José fui pra lá pra usina do padrinho, o João Jordão, pro Mamuru, e do Mamuru fui também pra Parintins. Esse Mamuru já é pro lado do Pará já. Esse meu padrinho tinha casa lá no Mamuru. Em Parintins já era alugado, o padrinho não tinha casa, mas a cunhada dele tinha e nós parava na casa do irmão dele, chamado Luís. Quando meu padrinho ia pro Mamuru tinha vez que eu ficava lá no Luís, né? [...] Quando eu chegava em Parintins era como uirapuru^[330], que anda com um bocado de passarinho! Eu era assim, era um bocado de gente atrás de mim, era só brincando na rua. Eles me davam dinheiro (risos). Eu era muito querido. É, mas isso já foi mais tarde, antes eu fui pro Mamuru. Aí o padrinho saiu da usina, ele morava lá no Mamuru, não me lembro a comunidade, eu sei que era no Igapó-Açu.

³²⁸ Localizada no médio rio Andirá.

³²⁹ Localizada no médio rio Andirá.

³³⁰ Aqui Antônio Ovídio compara seu comportamento com o da ave uirapuru, conhecida por ser um pássaro agitado e cantador.

Aí depois nós viemos pra Parintins, me criei em Parintins. Naquele tempo não era assim aquela cidade. Não tinha asfalto ainda. Eu me criei lá em Parintins. De Parintins sempre fomos pra Mamuru de novo, o padrinho tinha casa lá, um terreno. Lá nós pescava, pegava tracajá de anzol, lá naquele rio dava muito peixe: pirarucu, peixe-boi, bicho de casco. Aí voltava em Parintins de novo. Lá desde de pequeno eu trabalhava, ia cortando capim pra fazer colchão, colchão de capim, sabe? Capim do campo, pro tio Luis [irmão de seu padrinho João Jordão]. Tudo isso eu me lembro ainda. Tudo isso eu ainda me lembro que eu passei. Eu gostava de Parintins. Eu ia com meu padrinho pro mato, pro centro centro, trabalhar tirando leite de massaranduba e balata. Eu ficava com meu padrinho, pra onde ele ia eu ia. O nome dele era João Jordão, é paraense. A esposa dele se chamava Armira. O nome dos filhos dele era Joãozinho e Carlinho. Eu me dava muito com eles, eram pequeno eles. Eu era maior já. Eu trabalhava no centro na mata tirando leite de massaranduba, naquele tempo dava muito. Andei muito no mato com o padrinho, ele falava “meu filho, fica com a madrinha”, “não, quero ir com o senhor”. Ficava não, ia embora com o padrinho, ficava lá no mato trabalhando. Meu padrinho tinha turma, sabe? Os trabalhador dele. Acho que eu fiquei até os 14 anos lá em Parintins. Aí eu fui embora pra Ponta Alegre.

José – O seu padrinho foi pra lá?

Antônio Ovídio – Não, eu saí dele, aí fui embora. Cheguei até em [aldeia] Ponta Alegre³³¹, eu ia pra mamãe [na aldeia Conceição], mas não fui mais. Aí eu comecei a sair pra trabalhar, sabe? Pra fora, embarcado. Lá em Ponta Alegre eu morava na casa do velho França [Francelino Gregório de Souza]. Morava lá com o Capitão França, era filho lá dele também. [Os filhos de França] me considera muito, eles me considera como irmão [...]. Não são meus irmãos de sangue não, mas considera. [...] Passei muitos anos lá em Ponta Alegre. Eu fazia de tudo pra eles lá, eu caçava pra ele, aí eu saía pra fora pra trabalhar e quando eu voltava eu ia pra lá de novo. Todo mundo se agradava de mim, todo mundo me queria, todo mundo se dava comigo. Quando chegava de trabalhar lá na Ponta Alegre todo mundo me dava, naquele tempo era lata de carne de peito, carne mesmo, tipo a lata de sardinha, eles me davam muito. Davam muito sardinha, leite. Com 17 anos eu fui pra Maués, passei 2 anos pra lá, morando com um japonês, por aí o pessoal era assim comigo por onde eu passava. Onde tinha trabalho eu ia, morava com ele. Tinha um delegado ali no Paraná do Ramos que ele é mais do que parente, eu chegava na casa dele e ele dizia “olha amigo, vai lá na cozinha o que tiver aí dentro pode comer!”. Ele também gostava muito de mim, a filha dele tudinho também. Eu já andei muito mesmo, eu conheço daí até Belém, de Belém pra cima eu conheço tudinho as cidadezinhas. Depois de Maués, eu trabalhava embarcado. Tenho uns colegas de Belém também... Macapá, Santarém tudo eu tenho colega. Onde eu andar, onde eu tiver, o pessoal é assim. Acho que é porque eu sou calmo, não mexo com ninguém. Eu converso, mas se você puxar assunto! (Antônio Ovídio, entrevista concedida em Junho de 2014, Manaus-AM)³³²

Por meio dessa narrativa de Antônio Ovídio, como dito anteriormente, é possível vislumbrar sua trajetória com o foco na agência de seu protagonista. O relato de Ovídio revela um modo de engajamento que de certa forma pode ser alargado para o conjunto das histórias pelas quais já passamos ao longo da tese. Assim, ao longo de sua trajetória, Ovídio encontrara muitos para que o acolhessem enquanto se criava e, por eles, também era criado, podendo conhecer muita gente e muitos lugares diferentes até, em determinado momento, resolver

³³¹ Localizada no baixo rio Andirá.

³³² Deste ponto da trajetória narrada por Antônio Ovídio, pode-se continuar retomando os trechos já mencionados na Parte I. Ele seguia contando sobre quando veio a conhecer sua então esposa, filha de Tereza e sobrinha de Capitão França, e das andanças que realizou junto a ela nos anos seguintes.

retornar ao encontro da sua mãe. Todavia, tal encontro fora interrompido por novos destinos que o levaram a seguir andando para outras direções.

Antônio Ovídio destacava seu modo alegre e falante, mas respeitoso e comedido, que fazia com que estivesse sempre rodeado de gente que o tinha como uma pessoa “querida”. Aqueles a quem seu jeito atraía, demonstravam-se dispostos a lhe “ajudar”, dando-lhe coisas, abrigo e cuidado: amigos, parentes e padrinhos generosos, dispostos a sua amizade e companhia, correção e disposição ao trabalho. Antônio Ovídio, em sua fala, denota algo em si e em seu comportamento que teria algo de sedutor, algo que levava, entre um convite e outro, às pessoas dele – e de sua companhia – se agradar: nunca só, como um uirapuru. Trata-se, certamente, de uma ênfase em suas qualidades próprias que levam aqueles que o ajudam a “querer” como “colega”, como “amigo”, como empregado, como “afilhado”, como “irmão” e como “filho”, por onde quer que seja que andasse: “Por onde eu parava eu tinha um pai. Por onde eu ficava eu tinha pai, todo mundo me chamava de filho, todo mundo me queria”.³³³

A narrativa de Antônio Ovídio é de certa forma surpreendente por, talvez, enfatizar uma inversão de ênfase nas capacidades de agência envolvidas nas relações entre indígenas sateré-mawé envolvidos no sistema econômico local do aviamento, ainda mais em um contexto em que o território indígena fora profundamente impactado por ciclos extrativistas impulsionados e perpetuados tanto enquanto política de estado – por meio das agências indigenistas ao longo do século XX – como pela atuação de regatões e patrões regionais. Particularmente chama a atenção o modo como os modos de relação baseados no cuidado, reciprocidade e no afeto, típicos aos laços tratados pelo idioma do parentesco, são mobilizados para o enquadramento das situações de envolvimento dos indígenas com os patrões e regatões.

Autores como Leacock, (1958), Lorenz (1992) e Figueroa (1997) que abordaram em profundidade as circunstâncias dos ciclos extrativistas em território sateré-mawé dão destaque aos efeitos deletérios da inserção dos indígenas na dinâmica da cadeia do mercado capitalista regional e global, todavia, não se furtam a reconhecer – por exemplo, como o faz Figueroa – que, a despeito da nefasta história associada à intervenção dos regatões e da desigualdade objetiva que pautava suas relações com os indígenas, “a maior parte da população sateré-mawé reserva[va] uma consideração muito especial para com os comerciantes” (1997, p. 236). Segundo Figueroa:

³³³ Antônio Ovídio de Oliveira em entrevista concedida em junho de 2014, Manaus-AM.

A instauração de laços de tipo clientelista constituiu [...] um instrumento de sujeição dos indígenas. A súbita alta dos preços de produtos da floresta como o caucho, durante o apogeu de sua exploração, entre 1860 e 1911 depois nos anos 1940 e 1950, ou aquele do pau-rosa entre 1945 e 1964, levou a população para a atividade extrativista o que, em consequência, não lhes permitia se dedicar a suas atividades de autossustentação. Os indígenas deviam então comprar dos comerciantes fluviais que navegavam pelas diferentes aldeias que, sob o manto de uma amizade instrumental do tipo patrão-cliente, não exigiam deles o pagamento imediato. As ligações tecidas individualmente entre o indígena e o regatão, concebidas em um registro comercial, foram acompanhadas por uma alta carga afetiva, por vezes reforçada pelas relações de concubinação [*cuncubinage*] e de compadrio/cumplicidade [*compérage*]. Este dispositivo permitia a renovação da confiança e do crédito e, também, a manutenção da relação comercial inicial, apesar da eventualidade de trocas menos equilibradas e assimétricas. (FIGUEROA, 1997, p. 231-232, tradução nossa)

Os autores supracitados são enfáticos ao reconhecer a importância que as relações entre comerciantes e seus clientes sateré-mawé adquiriram para os indígenas ao longo dos mais de três séculos de contato entre as populações que habitavam a área onde atualmente se encontra a T.I. Andirá-Marau. Figueroa (1997), por exemplo, afirma que este sistema comercial fundado sobre as relações entre patrão-cliente teria sido amplamente implantado entre os Sateré-Mawé que, ao longo do tempo, adotaram enquanto bens de primeira necessidade, como sal, sabão, querosene, fósforos, tecidos, utensílios de cozinha de alumínio, ferramentas agrícolas, armas e munição para a caça etc.

Leacock (1958), por sua vez, afirma que os registros históricos existentes sobre as atividades comerciais entre “brasileiros” e os Maué sugerem que as trocas teriam tido início logo após os primeiros contatos e, rapidamente, teriam se tornado de cruciais para a população local. As conclusões do autor nesse sentido se baseiam no fato de que seus interlocutores, ainda na década de 1950, não teriam lembranças de um passado em que ferramentas metálicas, tecidos manufaturados e panelas não eram de posse comum a todos. Durante o período de sua pesquisa de campo, Leacock notara grande variedade de mercadorias³³⁴ que seriam “absolutamente essenciais para seu modo de vida” e que seu engajamento nas atividades comerciais extrapolaria apenas a dimensão prática de obtenção de tais artigos, sendo uma “atividade pela qual [os Maué] se interessam muito e na qual se engajam em qualquer oportunidade que tiverem demonstrando muito prazer em fazê-lo” (1958, p. 73, tradução nossa).

Lorenz (1992, p. 75), mantendo uma visão atenta aos efeitos perversos do que chama de práticas clientelistas de regatões para com os Sateré-Mawé, baseando-se em suas

³³⁴ Dentre eles, terçados, machados, enxadas, tecidos, agulha, linha, sal, querosene, sabão, panelas, espingardas, munição, facas, tesouras, anzóis, linha de pesca, pentes, botões, espelhos, colheres, pratos, malas, sapatos, roupas prontas, lanternas, perfume, óleo de cabelo, remédios (LEACOCK, 1958; LORENZ, 1992 e FIGUEROA, 1997).

observações realizadas no ano de 1978, afirma que os indígenas se encontrariam totalmente “submetidos aos comerciantes”. A autora denuncia que observara comumente que a troca entre os gêneros produzidos/coletados³³⁵ pelos indígenas e as mercadorias³³⁶ por eles recebidas seria sempre desigual, o que os levava a reterem apenas pequena parte da produção de suas roças para a alimentação, sendo obrigados a comprarem grande parte da farinha e do guaraná que consumiam.

Todavia, assim como Figueroa (1997) e Leacock (1958), Lorenz também testemunha a implicação mútua entre regatões e indígenas em relações compadrio, assim como a inserção de alguns destes comerciantes nas redes de parentesco nativas, ademais, a autora enfatiza que o estabelecimento e manutenção destes vínculos atuavam no sentido de aprofundarem a situação de dependência econômica e subjugação política dos Sateré-Mawé.

Toda essa situação era agravada pelo fato de famílias Sateré-Mawé, que moram nas aldeias mais próximas das cidades, manterem vínculos de parentesco e de compadrio com os comerciantes, o que sustentava e reforçava sua dependência econômica e política e dificultava um movimento de reação. Esses vínculos acabavam despertando faccionalismos internos – entre indivíduos, famílias e até mesmo entre aldeias – que apareciam sob a forma de cisões políticas e religiosas e aguçavam preconceitos mútuos. Ou seja, o clientelismo minava a estrutura social tradicional dos Sateré-Mawé. (LORENZ, 1992, p. 76)³³⁷

Como mencionado anteriormente, Leacock (1958, 1973) também havia se debruçado sobre as relações entre patronagem e compadrio entre os Maué em sua etnografia. O autor comenta que era algo comum aos seus interlocutores o tratamento para com “*outsiders*” por meio de termos de tratamento que enfatizavam a consanguinidade, o que interpreta como um modo como os Maués demonstravam para enfatizar suas expectativas de que as interações entre desconhecidos se desse em “termos amigáveis”. Na mesma direção, Leacock menciona que já nas primeiras décadas do século XX:

[...] um Maué geralmente pedia a seu patrão para ser o padrinho de seus filhos, e o patrão geralmente aceitava. [...] Enquanto o patrão raramente demonstrava a seu compadre indígena ou afilhado a consideração que seria típica destas relações entre os caboclos brasileiros, ele geralmente fazia pequenos favores a eles. (LEACOCK, 1957, p. 90, tradução nossa)

³³⁵ Guaraná, farinha, teçumes, mel, peles de animais, breu, pau-rosa (LORENZ, 1992).

³³⁶ Sal, querosene, munição, sabão, açúcar, fósforo, pilha, remédios, tecidos etc. (LORENZ, 1992).

³³⁷ Lorenz, todavia, nota em outro trecho que tais cisões não foram iniciadas pelo envolvimento com agentes externos, mas sim por eles instigadas e acirradas. Ela atribui as características do faccionalismo sateré-mawé, atualizado nas dinâmicas de cisões recorrentes, a “fatores internos” típicos “à maneira de ser desta sociedade tupi e às estratégias que esta sociedade forjou para sobreviver aos anos de contato com a sociedade envolvente” (1992, p. 113), que foram mobilizadas pelos missionários, regatões e agentes do Estado para facilitar o empreendimento colonialista que representavam em diferentes contextos (LORENZ, 1992, p. 113-115).

A escolha de padrinhos para seus filhos não se restringiria apenas aos patrões/regatões, tendo sido também comum que indígenas habitantes de aldeias do alto curso dos rios convidassem bons amigos dentre os habitantes dos cursos baixos como compadres preferencialmente, como salienta Leacock, “homens de algum prestígio” e/ou “chefes”.³³⁸ Segundo o autor, compadres podiam se tratar pelo termo em português ou, ainda, enquanto <ahoti> que também seria endereçado a todos os homens do mesmo clã da geração de ego (B, FBS e, no caso de uniões de ego com sua prima cruzada, MZS), denotando uma relação de consanguinidade simétrica, segundo a ideologia de transmissão patrilateral. Filhas e filhos de compadres se tratariam pelo termo <mongá>, de uso exclusivo a essa relação, sendo o casamento entre eles interdito.

Figuerola (1997), cerca de quatro décadas depois, verificou o uso ainda corrente do termo de referência <mōka/monka>³³⁹ para o tratamento dispensado aos padrinhos, compadre ou comadre, sendo também empregado por todos os membros das duas famílias assim ligadas para se endereçarem uns aos outros (1997, p. 410). A autora, ao tratar do compadrio (a que denomina como “parentesco ritual”), aproxima a dinâmica de instituição dessa forma de laço ao fenômeno da “adoção” enquanto duas modalidades de constituição de laços de parentesco “artificiais” que são demonstrativas das “intensas manipulações ideológicas” a que estão sujeitos os usos dos termos de parentesco entre os Sateré-Mawé que observara (1997, p. 411).

Aprofundando-se sobre as características dos laços de compadrio entre os Sateré-Mawé, Figuerola qualifica da seguinte maneira a instituição de <monka-in>³⁴⁰:

A fórmula da reciprocidade generalizada se realiza, sobretudo, na relação dos <monka-in>. O <monka>, equivalente a um compadre, um amigo tradicional e formalmente instituído no interior da própria sociedade e da cultura; trata-se de uma amizade afetiva e instrumental que aproxima muitas pessoas que geralmente teriam laços de parentesco, mas em graus distantes. Quando dois homens estabeleciam esta relação, todos os membros de suas famílias se chamavam entre eles <monka>, a proibição do incesto é implicitamente alargada a todos; todos se comportam como parceiros de trocas: a quantidade de objetos trocados e a diferença de tempo entre o

³³⁸ Para além dessas relações com *outsiders* os Maué também serviam como padrinhos entre si. Quando um Maué do alto pede a um amigo para se tornar o padrinho de um de seus filhos, ele o faz primeiramente para que o amigo seja o responsável por batizar a criança. [...] Depois do batismo raramente há intimidade relacional entre a criança e seu padrinho. Homens Maué que são compadres são geralmente bons amigos, mas não necessariamente. [...] Parentesco [*kinship*] geralmente não é importante ao se selecionar um compadre, usualmente um homem escolhe um amigo ou um homem de prestígio. Chefes são geralmente chamados para serem padrinhos (LEACOCK, 1957, p. 90-91).

³³⁹ Em dois momentos de sua tese em que a autora menciona o termo os grafa de modos diferentes: <mōka> (FIGUEROA, 1997, p. 410) e <monka> (p. 236).

³⁴⁰ A autora segue seu argumento aproximando as relações entre os Sateré-Mawé e a FUNAI, e outras agências governamentais e não governamentais laicas, à modalidade de “reciprocidade negativa”, já que os dons prestados por meio de tais agências não seriam percebidos como implicando obrigações de contraprestação por parte dos indígenas.

dom e a compensação não tem importância, mas as obrigações de reciprocidade são seriamente levadas em conta. (FIGUEROA, 1997, p. 236, tradução nossa)

A respeito do engajamento dos indígenas com missionários e regatões, Figueroa nota que a ênfase na conformidade de reciprocidade nas obrigações de prestações e contraprestações, todavia, era percebida para além da ordem de circulação de mercadorias e produtos. Segundo a autora, no caso dos missionários, a ajuda que prestam no campo da saúde, educação, transporte e por meio de benção são reciprocadas pelos indígenas com a construção de igrejas, alojamentos para missionários e pela “submissão às ações e recomendações pastorais” (1997, p. 236, tradução nossa). Já para com os comerciantes as trocas envolvendo bens materiais colocariam em jogo uma “relação personalizada”, que teriam como efeito constituir uma “aparência de reciprocidade equilibrada à relação”, presente também no que diz respeito à atividade missionária entre os Sateré-Mawé.

De modo geral a argumentação de Figueroa, e até certo ponto de Lorenz (1992), procura explicitar mecanismos de submissão dos indígenas por parte de missionários e comerciantes, largamente baseada em modos de tratamento e interação que permitiam camuflar as desigualdades entre as partes de modo a permitir a tais agentes externos efetivamente ampliar e manter os indígenas subjugados a seu controle, seja para objetivos de conversão e ampliação de atividades missionárias ou de lucro pessoal por meio de perpetuação de relações comerciais desequilibrada a seu favor. Todavia, na própria explanação da autora sobre esse ponto, é possível entrever algumas possibilidades do modo como os Sateré-Mawé conseguiam agenciar as dinâmicas destas relações que podem jogar luz, por meio de um enquadramento mais amplo, do argumento aqui defendido.

Como visto – na Parte I em relação aos funcionários da FUNAI indígenas e não indígenas e sua inserção em redes de “ajuda” pelo *pessoal da Tereza* ou, mesmo, na Parte II em relação à atuação de missionários na constituição da aldeia Monte Salém –, as “relações personalizadas” (“adoção”, “criação” e “apadrinhamento”) e com as quais se engajavam com estes “agentes externos”, considerados por vezes não tão “externos” assim do ponto de vista de meus interlocutores, podia ser acionada como um modo pelo qual podiam inseri-los em dinâmicas próprias e apropriadas de constituição de baseadas na expectativa de “ajuda”.

Contribuindo para esse argumento, Figueroa fornece alguns argumentos dentre suas observações que permitem vislumbrar modos particulares como os Sateré-Mawé talvez viessem mobilizando sua inserção em relações “personalizadas” com agentes externos de forma a exercerem algum “controle” sobre estas.

Da frequência de visitas inevitável, assediante, oportunista e tentadora de comerciantes bem aprovisionados emerge um efeito de vizinhança. O “patrão” encontra seus clientes ao menos uma vez por semana, ele traz peixe, novidades daquilo que se passa na cidade e permite viajar em seu barco quando necessário. A relação com o comerciante é a mais frequente e a mais contínua (mesmo ao longo das gerações) entre todas aquelas que são mantidas para além da fronteira étnica. [...] A relação com o comerciante, enriquecida por um senso de reciprocidade construído por efeito da convivência [*convivialité*], é reforçada pelas constrangimentos/restrições [*contraintes*] do mercado e da administração [do território indígena]. É necessário que eles tratem de cuidar de seus clientes, de não os incomodar, pois eles podem muito bem vender seus produtos a outros compradores ou mesmo depositar uma queixa contra eles para a FUNAI ou o Conselho Geral de Tuxauas Sateré-Mawé^[341], o que pode levar à interdição de sua entrada na área indígena. (FIGUEROA, 1997, p. 237, tradução nossa)

No quadro anteriormente descrito por Figueroa, observado na década de 1990, é inserida pela autora no contexto uma série de transformações sociais que vinham ocorrendo desde o final da década de 1970. Trata-se de um processo impulsionado pelo avanço da situação política brasileira em direção à redemocratização que teria permitido ao longo do período o surgimento de organizações não governamentais indigenistas e indígenas, assim como a atuação de quadros dentro da FUNAI na região, que direcionavam a atuação da instituição no sentido da busca da autonomia econômica indígena por meio de ações protecionistas voltadas, dentre outras ações, ao controle da presença de comerciantes não indígenas no território indígena.³⁴²

Neste contexto, portanto, Figueroa enxerga a ampliação das possibilidades de manejo das relações entre indígenas e regatões por meio da ação destas lideranças que, então, pressionavam para que queixas de comportamento inadequado de regatões para com seus clientes pudessem ser recebidas com o ordenamento de sua circulação pela área indígena ou, ao menos, pela correção das atitudes consideradas danosas por parte dos indígenas.³⁴³ É, então, por meio desta contextualização que a autora interpreta a sensível diminuição do

³⁴¹ Instituído em 1987.

³⁴² Como visto, é a partir da década de 1970 que alguns Sateré-Mawé passam a se inserir enquanto funcionários do órgão indigenista, assim como iniciam um processo de engajamento no contexto mais amplo do movimento indígena impulsionado principalmente pela mobilização de lideranças contra a invasão de seu território por parte do conglomerado empresarial e estatal que buscava a exploração de petróleo na região do rio Andirá. Ademais, já no final da década de 1980, diversas lideranças indígenas Sateré-Mawé adentram a arena de disputas políticas no jogo eleitoral a nível local e regional, posteriormente vindo a lograr a ocupação de cargos nos poderes executivos e legislativos municipais.

³⁴³ Apesar dos avanços vislumbrados, todavia, a autora não nota uma significativa mudança do quadro geral de desigualdades da relação entre indígenas e regatões, cita-se: “Teoricamente este contexto geral tenderia a fazer desenvolver as trocas de mercadoria, como todos os outros comportamentos sociais, em direção a relações mais equilibradas que aquelas que não o eram anteriormente. A relação com os comerciantes se apresenta, em efeito como um fenômeno que se transformou ao longo da história. Contudo, [...] a história da Amazônia ocorreu em ondas da ‘economia predatória dos ciclos econômicos que não induziram um verdadeiro desenvolvimento microrregional nem a um desenvolvimento cumulativo’. Pelo contrário, estes ‘ciclos implicam repetitivamente o empobrecimento global da população, à exceção de uma oligarquia perene” (FIGUEROA, 1997, p. 237, tradução nossa).

número de comerciantes que circulavam pelo território indígena desde a década de 1970 até o momento de sua permanência em campo na década de 1990.³⁴⁴

Todavia, em conjunção aos mecanismos “institucionais” pelos quais os indígenas podiam exercer influência sobre o seu engajamento na relação com os Patrões/Regatões, a autora em sua descrição oferece indícios dos modos de manejo destas relações que destacam a operação do “efeito da convivência [*convivialité*]” (1997, p. 237), mencionado pela autora no trecho supracitado. As observações de Figueroa, à luz das narrativas de meus interlocutores, permitem induzir que do ponto de vista indígena dos regatões e patrões era esperado que mantivessem alguma “consideração” para com eles.

Como se observa, a relação tida como esperada – ou ideal – entre patrões/regatões e seus clientes/empregados indígenas exigia um grau de confiança, consideração, reciprocidade, solidariedade e ajuda. O desencontro em relação a estas expectativas podia fazer emergir distinções entre aqueles percebidos como “bons” ou “maus” patrões/regatões, dependendo de como a manutenção destas relações ocorria. Sobretudo, tal julgamento também se atrelava às esferas circunscritas de investimento na constituição de laços que cada agente cultivava com diferentes pessoais. Com isso, à moda dos diferentes julgamentos morais aos quais estão submetidos as diferentes turmas dos Sateré-Mawé, a apreensão do “jeito” dos regatões também era alvo de controvérsias entre os indígenas que se encontravam, dentro ou fora, da esfera de relações de “ajuda” que condicionavam os caminhos de atuação – ou suas esferas de consideração e cuidado – dos patrões e regatões no território indígena.

Nestes contextos, portanto, ficava claro que as interações entre indígenas e regatões se compunham de expectativas de reciprocidade que não excluía relações monetarizadas. Dessa forma frente aos regatões as trocas comerciais, modo de obtenção de itens essenciais aos indígenas, se davam em termos de trocas baseadas na confiança de pagamento (tal qual o aviamento e o sistema de créditos) ou, frente aos seus patrões, o trabalho assalariado coadunava-se com ato de “dar emprego” para indígenas como uma forma de “ajuda”.

Como aponta Figueroa (1997), enredados nestas redes de “ajuda” que lhes permitiam a manutenção das relações com os indígenas a bom termo, ou ao menos alguns deles com quem cultivava laços “personalizados”, por vezes os regatões e patrões se encontravam implicados inclusive em acusações de mesquinharia que podiam levar à circulação de

³⁴⁴ Figueroa menciona que entre os anos de 1994 e 1995 apenas dois comerciantes operavam no rio Marau e dois no rio Andirá, em comparação com dados mencionados por Romano (1982, p. 26) encontrados pelo autor em um relatório da FUNAI do ano de 1979 no qual, apenas no rio Andirá, acusava a operação de 23 comerciantes (FIGUEROA, 1997, p. 234).

“fofocas” e até de feitiços, certamente inescapáveis aos “efeitos da convivência”, contra as quais deveriam estar atentos para se precaver.

[...] Do contrário, certos aspectos do sistema indígena de representação da doença, que são compartilhados com a população do entorno (o que compreende os regatões), provoca um efeito complementar de controle, de parte dos indígenas, sob a atitude dos comerciantes em relação a eles. Vi desta maneira um comerciante recusar embarcar um passageiro extra, pois seu barco estava sobrecarregado de passageiros e mercadorias. Contudo, o comerciante encostou na margem para explicar ao passageiro, em detalhe, as razões de sua recusa e lhe permitir constatar a falta de espaço no barco. Posteriormente, o comerciante me deu longas explicações para justificar sua parada por acreditar que o homem, frustrado em seus planos de viagem, poderia lhe jogar um feitiço. Com efeito, este comerciante teve uma ulceração do lóbulo superior esquerdo, que nenhum tratamento médico pode fazer cicatrizar, e ele atribuía a origem de seu ferimento a um malefício que lhe haviam feito na área indígena. Estas restrições simbólicas mostrava sua eficácia para limitar claramente as possibilidades de abuso de poder. (FIGUEROA, 1997, p. 237, tradução nossa)

A descrição etnográfica da autora, que acompanhara regatões em suas visitas às aldeias sateré-mawé no rio Andirá em diferentes ocasiões, permite vislumbrar que o engajamento entre tais agentes e os indígenas – mesmo ainda na década de 1990 – repousava sobre dimensões afetivas que atravessavam os interesses comerciais de ambas as partes. Aos patrões e regatões, que idealmente deveriam ser sujeitos de – e estarem sujeitados a – consideração, recaíam responsabilidades morais para com os indígenas relacionadas à sua posição enquanto fonte de objetos considerados fundamentais para sua vida, mas também – e principalmente – enquanto portadores e doadores de bens intangíveis tais como sobrenomes e conhecimentos e habilidades que os indígenas desejavam acessar e controlar.

Há alguns índios que trabalhavam a serviço dos comerciantes, eles faziam a conexão entre ele e as famílias distantes do ponto de acesso máximo de seu barco; Ainda há outros, principalmente jovens indígenas contratados para carga e descarga de produtos, pagos essencialmente em mercadorias e sujeitado por um tratamento paternalista forte. [...] [Nota 106:] Por vezes os pais de família solicitam aos comerciantes que levassem seus filhos adolescentes para trabalhar com eles, pois eles consideram o barco como o lugar propício a um treinamento prático onde eles podem aprender a negociar, a fazer adição e subtração. Eles consideravam tal experiência como importante para a vida de um homem. (FIGUEROA, 1997, p. 234, tradução nossa)

Isso posto, a constituição de laços duradouros (apadrinhamento e adoção) para com tais agentes se prestaria ao manejo das relações em direção às condições de realização do ideal da expectativa de cuidado, generosidade e solidariedade que, por sua vez, permitia-lhes abrir os caminhos para o acesso aos bens tangíveis e intangíveis que emanavam da presença destes agentes externos. O acesso a estes conhecimentos e habilidades “dos brancos”, segundo meus interlocutores, parecia ser visto como fruto de suas próprias capacidades: para além de bons clientes e empregados, faziam-se também bons compadres, filhos de criação e afilhados.

No que diz respeito às narrativas de meus interlocutores, nota-se que os laços de

compadrio entre indígenas e patrões/regatões quase nunca foram mencionados em contraste, todavia, com a ênfase que inúmeros narradores mencionavam a colocação de seus antepassados e suas próprias em relações de caráter assimétrico para com tais agentes externos, quase sempre enquanto afilhados e filhos de criação. Por meio destes laços, contavam, puderam adentrar um universo de convivência com os comerciantes, funcionários do SPI/FUNAI e patrões do pau-rosa. Todavia, tal como a imagem do vínculo da paternidade/filiação – que envolve cuidado, controle e proteção – que evocam a filiação adotiva como base para a relação assimétrica em que se engajavam com tais brancos, deixavam claro que sua perspectiva não era a da manutenção e da permanência desta assimetria. Assim como uma criança cresce aos cuidados de seus pais, e aprendendo com eles os modos da vida adulta e independente, assim também aqueles que se alçaram à experiência de que “se criar” com os brancos almejam crescer e, então dotados daquilo que puderam conhecer por estas experiências com eles, tornarem-se eles próprios conhecedores dos modos dos civilizados, vertendo suas capacidades a seus próprios propósitos sem, entretanto, almejar sua metamorfose em brancos.

Parte III³⁴⁵

³⁴⁵ É sugerida ao leitor a leitura da Parte III com o auxílio da genealogia do *Pessoal do França* [ver Apêndice C na versão digital desta tese]

Apresentação

A primeira vez em que estive em Parintins foi no ano de 2011, ainda durante o trabalho de campo realizado para a pesquisa que fundamentou minha dissertação de mestrado (ANDRADE, 2012). Movidos pelo interesse em conhecer a cidade onde viviam vários dos parentes aos quais se referiam o *pessoal da Tereza*, alguns de nós pesquisadores do Grupo de Etnologia Urbana do NAU organizamos uma breve visita de duas semanas pelas cidades de Parintins e Barreirinha.³⁴⁶ O intuito desta viagem fora o de nos familiarizar na medida do possível com a paisagem urbana de ambas as cidades, buscando reconhecer alguns traços da presença indígena na localidade. Para tanto, como fizemos essa viagem desacompanhados de nossos interlocutores em Manaus, contávamos em certa medida com a sorte na esperança de que pudéssemos também vir a conhecer alguns daqueles personagens mencionados como relevantes em suas trajetórias.

Em Parintins, seguimos algumas práticas de investigação na cidade que posteriormente replicaríamos em nosso retorno a Parintins em 2014, bem como em outras cidades da calha do rio Solimões-Amazonas em nossa participação no projeto “Cidades Amazônicas: dinâmicas espaciais, rede urbana local e regional” (PRONEX NEPECAB-UFAM³⁴⁷). Dividimo-nos em equipes para percorrer a pé os bairros de Parintins procurando identificar padrões de moradia, diferenças entre as regiões da cidade, zonas de concentração de comércios e suas especificidades, locais de práticas de sociabilidade voltadas ao lazer, presença de equipamentos públicos, agências bancárias e os espaços portuários e modos de circulação de coisas e pessoas por meio da navegação. Com um interesse especial na presença indígena, incluimos nesse primeiro momento em nosso itinerário a visita a instituições presentes em Parintins tais como a Casa de Trânsito, Casa do Estudante Indígena, Casa de Saúde Indígena, sede da Coordenação Técnica Local da FUNAI, escritório da então Fundação

³⁴⁶ De 12 a 23 de Abril de 2011, com a equipe de pesquisadores composta por José G. C. Magnani, Yuri Bassichetto, Rodrigo Chiquetto e Ana Luísa Sertã Almada Mauro.

³⁴⁷ Tal investigação tinha como proposta visa gerar informações que possibilitassem caracterizar a rede urbana na calha do Solimões-Amazonas, concentrando-se nas cidades de: Benjamim Constant, Tabatinga, Tefé, Coari, Manacapuru, Itacoatiara e Parintins. Com este estudo, buscou-se identificar os padrões de diferenças e semelhanças entre as cidades bem como propor uma tipologia que incorpore em sua caracterização parâmetros relacionais, objetivando compreender o papel de cada cidade na estruturação da rede urbana regional para subsidiar a elaboração de políticas públicas urbanas específicas às suas características. A pesquisa foi realizada com uma parceria entre o Núcleo de Estudos e Pesquisas das Cidades na Amazônia (NEPECAB) da Universidade Federal do Amazonas e o Laboratório de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo, com financiamento da FAPEAM entre os anos de 2012 e 2016.

Nacional de Saúde (FUNASA).³⁴⁸

Fora em uma destas caminhadas, quando de nossa visita à FUNASA, que viemos a conhecer pessoalmente João Ferreira de Souza, filho caçula de Francelino Gregório de Souza. João saía de dentro do prédio carregando uma pasta de documentos com ares apressados, todavia, o abordamos para confirmar se ali era mesmo o prédio que procurávamos. Na rápida conversa em que nos apresentamos a João, relatando os motivos de nossa presença na cidade, reconheceu as menções que fizemos a seus parentes de Manaus, particularmente a seu “sobrinho” Moisés Ferreira de Souza e à sua “prima” Tereza Ferreira da Silva.³⁴⁹ Naquele mesmo dia marcamos uma conversa mais prolongada, na qual João nos contou maiores detalhes sobre sua trajetória e de sua família e convidou-nos a visitar com ele a aldeia de Ponta Alegre por ocasião das comemorações do Dia do Índio que lá seriam realizadas.

Desde então, João tornou-se um de meus principais interlocutores, em companhia do qual pude vir a conhecer vários de seus familiares por estas localidades espalhados nas subsequentes visitas que realizara à cidade de Parintins e à aldeia Ponta Alegre. Desta parceria e amizade, surgira, a partir do ano de 2012, um diálogo por meio do qual os interesses de pesquisa puderam ser revertidos em “projetos” que buscaram (dentro das limitações impostas pelos formatos, orçamentos e interesses próprios à universidade) gerar “produtos” que de interesse aos nossos interlocutores a quem, afinal de contas, devíamos a generosa disposição de compartilhar conosco suas histórias.

Dentre estas iniciativas conjuntas destaco o chamado de “*Memorial Indígena Sateré-Mawé: Trajetórias em Parintins*”. A concepção do projeto, que fora seguida também em sua versão realizada com nossos interlocutores de Manaus, era a de que nossa equipe realizaria as filmagens de forma coordenada por nossos anfitriões, deixando a escolha dos temas abordados, pessoas a serem entrevistadas e imagens a serem captadas a cargo das escolhas e intenções de uso do material final por parte dos nossos interlocutores. Esse modo de condução dos trabalhos carregava em si o mérito de evidenciar os temas e os modos apropriados de tratá-los que nossos interlocutores consideravam mais relevantes. As expectativas de nossos interlocutores em relação ao “Memorial” nos direcionara à produção de um material que “registrasse” as vozes, rostos e histórias de seus parentes que habitavam a cidade. Em especial desejavam que o registro em vídeo servisse àqueles de seus parentes mais novos, e que ainda

³⁴⁸ Responsável à época pelo subsistema de saúde indígena que, posteriormente no mesmo ano de 2011, fora transformada na Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).

³⁴⁹ Cf. Parte I, Capítulo 3, Item 3.2.

viriam a nascer, para que pudessem “conhecer” seus ascendentes.³⁵⁰

No mês de janeiro de 2012 retornamos a Parintins com uma equipe para a realização das filmagens do “Memorial”.³⁵¹ João colocara-se como nosso principal anfitrião, assumindo a responsabilidade de nos conduzir a conhecer as casas de seus parentes pela cidade. A dois de seus cinco filhos/as, Jafé Ferreira de Souza e Josias Ferreira de Souza, também coubera a tarefa de coordenação e negociação para a realização das filmagens. Assim, em companhia de João, Josias e Jafé, fomos convidados a visitar as casas de outros de seus familiares da chamada *Françazada* (o *peçoal do França*) na cidade de Parintins, entre outros locais por eles considerados referenciais na cidade: feiras, portos, igrejas Adventistas do Sétimo Dia, campos de futebol, escolas, universidades, praças e lanchonetes etc.

Como mencionado na Parte I, Capitão França (Francelino Gregório de Souza) foi uma conhecida “grande liderança” sateré-mawé que passara grande parte de sua vida na região do rio Andirá, sendo protagonista de inúmeras narrativas sobre a conformação da aldeia de Ponta Alegre. Nascido em 1906 no Alto Rio Andirá, contava que ao longo de sua infância deixara a aldeia Terra Preta para “andar junto” de negociantes/regatões “civilizados”, o que lhe teria proporcionado o aprendizado da língua portuguesa (falada e, principalmente, escrita), do “trabalho” e do “comércio”.³⁵²

Findas suas viagens pela região com seus “padrinhos”, retornara a se estabelecer nas cabeceiras do rio Andirá, acompanhando em seguida o deslocamento de seus *parentes* da nação <ut/sateré> para o local onde se conformaria a aldeia Ponta Alegre. Teria sido nesta localidade, contaram-me seus filhos/as e netos/as, que Francelino despontara como um hábil negociador no auxílio das relações comerciais entre indígenas e “civilizados”, tornando-se ao longo do tempo um dos principais “cabeças de peçoal” que viviam em Ponta Alegre.

Provavelmente na década de 1950 Francelino fora apontado como “Capitão da tribo”, o recebimento desta “patente” teria ocorrido após uma revolta dos indígenas contra os

³⁵⁰ Ao total o GEU-NAU realizou quatro projetos de “extensão universitária” em parceria com nossos interlocutores sateré-mawé. Três deles foram as produções audiovisuais da série “*Memorial Indígena Sateré-Mawé*”, concebido em diálogo com Moises Ferreira de Souza, tuxaua da aldeia I’apirehyt em Manaus, ainda no ano de 2010. O primeiro minidocumentário da série abordou a presença sateré-mawé em Manaus (realizado em 2010-2011), o segundo em Parintins (realizado em 2012-2013) e o terceiro na aldeia de Ponta Alegre (2014-2015). Um quarto projeto de extensão universitária, chamado “*Nossa Aldeia, Nossa História, Nossa Gente*”, teve como produto uma cartilha paradidática voltada ao uso de professores indígenas em sala de aula da Escola Municipal Profa. Rosa Cabral, na aldeia de Ponta Alegre (Barreirinha-AM, T.I. Andirá-Marau).

³⁵¹ Composta por Ana Luisa Sertã Almada Mauro, Flávia Fernandes Belletati, Yuri Bassichetto Tambucci e Diana Paola Gómes Mateus.

³⁵² Cf. mencionado na fala de uma de suas filhas Maria Tina Ferreira de Souza: “O papai foi adotado com [os brancos]. Ele foi andando de um lado pro outro, trabalhando, trabalhando, trabalhando. Até quando ele completou a idade e se garantiu de trabalhar pra ele mesmo, né? Aí ele disse, ‘já sei trabalhar pra mim, então vou me desligar desse branco e vou embora pra minha casa’” (Cf. Parte II, Capítulo 3, Item 3.1.).

funcionários do SPI, aos quais se dizia teriam tentado dirimir a autoridade do tuxaua local. Conta-se que Francelino teria levado adiante a relação com missionários da Igreja Adventista do Sétimo Dia na aldeia³⁵³, por meio deles habilitando a vinda de professores missionários para residirem na aldeia, dando início à jornada pela busca do conhecimento da educação formal a seus filhos e filhas e outros moradores da aldeia.

Já no final da década de 1960, alguns dos filhos/as, genros e sobrinhos de Francelino se tornaram funcionários da FUNAI. Como mencionado na Parte I, seu sobrinho Raimundo Ferreira da Silva (filho de Quirino, um dos bravos *Meiru* que foram por Francelino acolhidos em Ponta Alegre) tivera parte fundamental nas narrativas da Tereza sobre seus deslocamentos para a cidade de Manaus no final da década de 1960 e 1970. Igualmente, seu genro José Hilário e sua filha Clara, vindos a morar em Manaus na mesma época, também eram lembrados pelos mesmos motivos. Em relatos sobre um período posterior, seus filhos José Ferreira de Souza, João Ferreira de Souza e seu genro Lúcio Ferreira Menezes – todos funcionários da FUNAI – surgem enquanto personagens importantes para a *Terezada* por sua ajuda durante o processo de consolidação da ocupação da Redenção no final da década de 1980 e 1990, assim como apoiadores do início da organização dos indígenas naquele local em Associações e comunidades.

Falecido em 1978, tendo passado grande parte de sua vida na aldeia de Ponta Alegre, Francelino Gregório de Souza permanecia de muitas maneiras ainda vivo por meio das narrativas sobre seu caráter, seus feitos, seus ensinamentos e seus sonhos para o futuro de seus descendentes e do povo Sateré-Mawé por meio de daqueles dentre seus parentes com os quais pude aprender sobre sua figura. Estes, aqui referidos como o *pessoal do França*, foram os principais interlocutores que pude conhecer quando estava pela cidade de Parintins. A *Françazada* de Parintins tinha especial interesse em registrar as histórias de seus antepassados, com enfoque na trajetória de Francelino, personagem cujas façanhas davam sentido à sua presença na cidade como parte de uma “jornada”. A Parte III desta tese, portanto, aborda as histórias sobre as trajetórias deste *pessoal*.

1. *Parar por Parintins: da “cozinha dos brancos” a “virar alguém na vida”*

A cidade de Parintins está localizada na margem direita do rio Amazonas, distante

³⁵³ Para mais detalhes, ver entrevista realizada por Kapfhammer com Servo Miquiles, em 1999, disponível no sítio eletrônico do Portal dos Filhos do Waranã (<www.nusoken.com>).

cerca de 420 quilômetros navegáveis da capital Manaus. Segundo dados do censo de 2010, sua população era de mais de 102 mil pessoas, sendo quase 70 mil delas residentes em sua área urbana e 32 mil em sua área rural. Em termos populacionais, Parintins se destaca como o segundo município mais populoso do estado do Amazonas, tendo passado ao longo do século XX por ciclos econômicos que, em sua dinâmica de dinamismo e estagnação, contribuíram para seu crescimento populacional, atraindo para sua área urbana contingentes de vários estados – em especial do Nordeste brasileiro – assim como do interior regional. Os ciclos econômicos de maior impacto na cidade durante o século XX foram o da borracha (com seu declínio nas primeiras décadas do século), seguido posteriormente da juta³⁵⁴ e do pau-rosa (ambos com ascensão ao longo da década de 1930, apogeu na década de 1960 e declínio na década de 1980).³⁵⁵

A cidade de Parintins localiza-se em uma ilha banhada ao Norte pelo rio Amazonas e a Oeste, Leste e Sul pelo Lago Paranapanema, um das centenas de bolsões de água que se formam próximos à região por meio dos quais se interligam os principais cursos do Paraná do Ramos, Rio Andirá, Rio Mamuru e Rio Uaicurapá. A porção de terra da ilha onde se localiza a cidade atinge cerca de 10 quilômetros de extensão máxima, desde suas extremidades a Sudoeste e a Nordeste, e pouco mais de 6 quilômetros entre seus extremos a Noroeste e a Sudeste. A mancha urbana da cidade concentra-se na porção Nordeste da ilha, sendo entrecortada pelo Lago Macurany para além do qual, em direção ao Sudoeste, se localizam os bairros de expansão urbana mais recente.³⁵⁶

³⁵⁴ Cf. Schor e Marinho (2009, p. 78): “A juta é uma fibra têxtil vegetal que cresce em climas úmidos e tropicais. Tem sua origem na Índia, mas prefere-se atribuir a origem da *Corchorus Capsulares* à região Indo-Burmânica, no Sudeste da Ásia, enquanto outra espécie, a *Corchorus Olitorius* é originária do Kordofan, no Sudão Anglo-Egípcio. Entretanto, a juta encontrou região privilegiada na Bacia do rio Ganges, na Índia, onde foi cultivada originalmente no ano de 1837. No Brasil, em especial do Amazonas, ela foi a matéria-prima para a produção de sacarias para o café antes do surgimento do polipropileno (sacarias de plástico), uma das causas principais para o declínio desse ciclo econômico em Parintins”.

³⁵⁵ Para maiores detalhes sobre as relações entre processos de urbanização em Parintins e ciclos econômicos regionais, ver Schor e Marinho (2009), Schor e Marinho (2013), Souza (2013), Bartoli e Barbosa (2012) e Bartoli (2017). Destaca-se, entretanto, que a bibliografia aponta que o incremento da população urbana do município se relacionara diretamente aos ciclos econômicos, que teriam atraído para o município grande contingente populacional devido à oferta de trabalho que despontava na cidade e no interior. Da mesma forma, em momentos de estagnação da atividade extrativista, pecuária e de agricultura no interior do município, muitos pequenos produtores rurais que possuíam menor maleabilidade de transferência de seu ramo de atuação abandonavam suas propriedades no interior e se dirigiam à cidade à procura de novas oportunidades. Portanto, como demonstram estes autores, a variação dos ciclos econômicos que impactaram a região do Baixo Amazonas ao longo do século XX (tanto em suas ascensões quanto nas quedas) trouxe consequências diretas para a evolução do incremento da população urbana em relação à rural do município.

³⁵⁶ Cf. Souza (2013), Bartoli e Barbosa (2012) e Bartoli (2017).

Figura 24. Mapa de Parintins-AM. Fonte: Prefeitura de Parintins/Coordenadoria Municipal de Planejamento (2012).

Figura 25. Localização área urbana de Parintins – AM. Fonte: Adaptado de Google Maps (2017)

A mancha urbana de Parintins, em torno das décadas de 1940, 1950 e 1960, restringia-se basicamente à zona onde, em 2014, localizavam-se três bairros – Centro, Francesa (à Leste) e São Benedito (à Oeste) – dispostos à margem do rio Amazonas ocupando as margens e “beiradões” (barrancos) na face norte da ilha (SOUZA, 2013). No início da década de 1970 a cidade atinge o ápice de sua produção de juta e malva³⁵⁷, sendo seguida ao final da mesma década pelo início de seu declínio.³⁵⁸ Com isso se intensifica um processo de crescimento da população urbana que culmina ao final da década de 1980 com o declínio do ciclo econômico da juta e do pau-rosa na região. Na década de 1980 se dera o auge do período de expansão da malha urbana na sede do município sobrepondo os limites dos mananciais do Lago Macurany em direção ao Sudoeste da ilha, década em que a população urbana ultrapassa a população do interior.

³⁵⁷ A cidade de Parintins, à época, contava com os seguintes estabelecimentos industriais de grande porte: Fabril Juta, Olaria Padre Colombo, Olaria São José, e as prensas de juta da firma Martins Melo S. A., da Companhia de Aniação de Caçapava e de Sebastião Araújo Sobral Santos S. A., as usinas de beneficiamento de pau-rosa São Francisco, Santo Afonso e Santo Antônio e de beneficiamento de guaraná Guaraná Delícia e Oriental (SOUZA, 2013).

³⁵⁸ A bibliografia sobre o tema do ciclo econômico da Juta na região de Parintins e, de forma geral, na Amazônia, considera como marcos de seu início e fim os anos de 1932 e 1984, período em que em que fora a principal atividade econômica do município de Parintins. Fora na década de 1930 que o desenvolvimento da cultura da Juta se desenvolvera, tendo as suas variedades de origem indiana sido aclimatadas ao cultivo no bioma amazônico por colonos de origem japonesa instalados na região de Parintins. Nesta mesma década fora fundado no município o Instituto de Estudos Agrícolas para Imigração Japonesa, que tinha como principal missão o desenvolvimento da cultura da Juta na região. As famílias de colonos japoneses que vieram ao Brasil à época eram compostas por alunos diplomados pela Escola Superior de Colonização do Japão (chamados Kotakusseis), ao todo foram 7 turmas (técnicos e seus familiares) que chegaram à localidade, somando mais de 270 pessoas ao longo da década de 1930. Apenas em 1937, após de anos de experimentos na tentativa de sua aclimação, a primeira safra comercial de juta fora alcançada. Desta década em diante a cultura da juta passara a ser realizada também pelos ribeirinhos da região devido ao seu ciclo curto, relativa facilidade de plantio (sem a necessidade de maquinário), adaptabilidade ao ecossistema de várzea e à implementação de um sistema facilitador de créditos aos seus produtores no interior por meio do aviamento. Da década de 1940 em diante a produção de Juta no estado do Amazonas se expandira até chegar a seu auge na década de 1960, quando a produção parintinense atingira 22,5% de toda a produção do Estado e por seus portos passavam entre 1/3 a 1/4 de toda sua produção de fibra de Juta. Nas décadas seguintes a produção é marcada por flutuações, mas com tendência declinante, até se tornar definitivamente exígua a partir do final da década de 1980 (SOUZA, 2008). Para maiores informações sobre o ciclo da Juta na Amazônia, ver Homma (1998, 2007).

Tabela 2 – População urbana, rural e total do município de Parintins de 1970 a 2010.
Fonte: IBGE, censos demográficos 1970, 1980, 1990 e 2010 e contagem populacional do ano de 2007. Adaptado de Souza (2013)

Ano	Pop. Urb.	Pop. Rur.	Total
1970	16.747	21.334	38.801
1980	29.504	21.877	51.381
1991	41.591	17.192	58.783
2000	58.125	33.993	92.118
2007	66.236	35.808	102.044
2010	69.890	32.143	102.033

Nas décadas de 1990 e 2000, manteve-se a tendência de crescimento da população e da malha urbanas da cidade de Parintins. No começo da década de 1990 surgem novos bairros ao Sudoeste da ilha, conformados a partir da dinâmica de ocupações promovidas por moradores da cidade que viviam em condições precárias³⁵⁹ e pressionavam pelo loteamento das fazendas da ilha para sua transformação em bairros. Nesta década ocorreu a conformação dos bairros Itaúna I, II e Paulo Corrêa (a Sudoeste dos mananciais do Lago Macurany), assim como a plena ocupação dos espaços ainda restantes nos bairros da porção Nordeste da ilha.³⁶⁰

Concomitantemente, fora na década de 1990 que o “Festival Folclórico” da cidade ganhara maior projeção, tornando conhecida nacional e internacionalmente a disputa anual das agremiações do boi Garantido e Caprichoso. As festividades relacionadas aos conhecidos rivais “bois de Parintins” ampliaram-se em escala, impulsionando o setor turístico na região e mobilizando uma ampla cadeia de atividades ligada à própria produção da festa: suas músicas,

³⁵⁹ Em particular, Souza (2013), destaca que muitos dos envolvidos nas ocupações ocorridas no período na cidade teriam vindo do interior do município se abrindo, em um primeiro momento, em casas de familiares na cidade.

³⁶⁰ Segundo Schor e Marinho (2009): “Em Parintins, o ano de 1984 é marcado pelo fim do ciclo da juta, com o fechamento e falência da Companhia Fabril Jute de Parintins. A crise traz para o município graves problemas econômicos, devido à grande importância que a juta exercia. O campo, num período de 1932-1984, atraiu migrantes vindos de outros municípios, estados e países, e se dedicavam em grande parte ao cultivo da juta, cujo fim desestruturou de forma expressiva suas condições de vida. [...] A década de 1980 marca a inversão populacional, a cidade, pela primeira vez, tem mais habitantes que o campo, muito favorecido pela decadência desse ciclo econômico. Desde então esta realidade se mantém: o esvaziamento da área rural do município e o crescimento populacional da cidade. O primeiro bairro criado após o declínio da juta foi o bairro de Itaúna I que culminou na posterior criação dos bairros de Itaúna II e Paulo Corrêa, todos na área de expansão da cidade”. Outros autores reforçam as conclusões sobre a relação entre o ciclo econômico da Jute e a expansão da malha urbana de Parintins, como Rodrigues (2008), Noronha (2011), Muniz (2005) e Bartoli (2017).

adereços e vestimentas, coreografias e alegorias articuladas. A importância do Festival folclórico para os habitantes da cidade podia ser vislumbrada em diversos aspectos da paisagem urbana. A começar pela sugestiva divisão da ilha entre dois territórios atribuídos a cada um dos Bumbás, cujo marco divisório se dá pela localização da “Arena dos Bois”, palco principal do evento. Em todas as ruas era possível ver alguma menção ao festival e aos bois Garantido e Caprichoso. As decorações de praças, hotéis, pousadas, lancherias, restaurantes entre outros costumavam tematizar diferentes dimensões da “cultura regional amazônica”, o que legara à cidade o apelido de “Ilha do Folclore”.³⁶¹

Nos anos 2000 em diante, a expansão urbana de Parintins segue em marcha com a consolidação de mais três bairros em sua fronteira Sudoeste – Tonzinho Saunier, União e Teixeirão – de ocupação popular. Além de condomínios residenciais mais distantes da mancha urbana, desde chácaras de alto padrão de veraneio até conjuntos habitacionais direcionados a uma crescente classe média alta – impulsionada pelo crescimento da importância do terceiro setor e funcionalismo público na cidade – composta por comerciantes, funcionários públicos e profissionais/estudantes que chegam à cidade devido à expansão de unidades de ensino superior e técnico em Parintins.

Apesar de, desde a década de 1970, já existirem iniciativas para a implementação de cursos de nível superior ministrados na cidade de Parintins³⁶², em 2001, ampliara-se em escala o investimento na interiorização do ensino superior na cidade com a criação do campus da Universidade Estadual do Amazonas. Em 2007, fora criado o Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia da Universidade Federal do Amazonas e, posteriormente em 2010, o Instituto Federal do Amazonas (SCHOR e MARINHO, 2013).

³⁶¹ A arena, chamada de Bumbódromo, fora inaugurada em 1988 e anos 2000 fora reformada e ampliada agregando um complexo esportivo e educacional. Segundo Souza (2013, p. 92-93): “Desde 2001 o poder público municipal criou um calendário permanente de festivais para atrair turistas fora do período do Festival Folclórico. Parintins é uma das principais cidades do interior do estado visitadas por estrangeiros. A ilha tornou-se um dos destinos turísticos mais visitados no Amazonas na temporada de cruzeiros pela Amazônia que vai de outubro a março. A dimensão alcançada pelo Festival Folclórico de Parintins colocou os bumbas Garantido e Caprichoso como principal produto para desenvolver o turismo na região, uma das alternativas econômicas para o município. [...] A atividade turística em Parintins fez aumentar o número de pousadas, hotéis, os passeios de barco e movimento de taxistas. É costume dos moradores de Parintins alugar pausas e quartos para o festival. Em média, o aluguel de uma suíte de casal por uma semana custa R\$ 1.500,00. Esse faturamento, para muitos moradores, representa a garantia da sobrevivência para o resto do ano, por conta do desemprego que aumenta ainda mais na cidade após a festa, no mês de junho. [...] Na temporada do Festival, Parintins praticamente dobra de população, pois recebe milhares de visitantes da capital e de muitas outras cidades amazonenses. A cada ano é perceptível o aumento do número de turistas de outros estados e outros países”.

³⁶² Como um campus avançado da Universidade do Estado do Rio de Janeiro durante a década de 1970, mantido pelo Projeto Rondon, que deixa de operar na década seguinte. Na década de 1980, com o encerramento das atividades da UERJ, suas instalações incorporadas pela Universidade Federal do Amazonas que, em 1988, inicia atividades letivas nas áreas de Licenciatura em Letras, Física, Química, Matemática, Geografia e Administração. (SCHOR e MARINHO, 2013)

Periodização da expansão da mancha urbana da cidade de Parintins (décadas de 1960 a 2000)

Figura 26. Representação da conformação dos bairros de Parintins entre a década de 1960 até a década de 2000. Fonte: adaptado de mapa organizado por Harard Dinelly em Janeiro de 2013, publicado em Souza (2013).

Esta breve retomada anteriormente apresentada, longe de procurar dar conta das complexidades que envolvem os processos de urbanização de Parintins ou de sua configuração atual, ressalta alguns eventos que oferecem um enquadramento mais geral para a compreensão das trajetórias de meus interlocutores da *Françazada* e de alguns traços mais gerais da presença sateré-mawé em sua malha urbana apresentados a seguir.

1.1. “Na cidade o vizinho não quer saber se tu tá com fome”

Como apresentado na Introdução esta tese, o Levantamento Sócio Demográfico Participativo³⁶³ contabilizara, entre os anos de 2002 e 2003, 127 domicílios onde residiam os 512 indivíduos sateré-mawé recenseados à época (TEIXEIRA, 2005). Parintins, portanto, despontava dentre os outros municípios analisados como contendo o maior número de residências onde habitavam indígenas sateré-mawé e também, dentre eles, a cidade com maior o contingente de indivíduos sateré-mawé residentes.³⁶⁴

Durante a realização de trabalho de campo no ano de 2014, chegara a meu conhecimento um documento com uma listagem de 113 endereços de residências onde moravam indígenas sateré-mawé na área urbana de Parintins. Tal documento me fora fornecido por um interlocutor que, à época, havia sido contratado como cabo eleitoral em uma campanha de um sateré-mawé candidato a deputado estadual nas eleições daquele ano. Apesar de vários de meus interlocutores a quem apresentei tal listagem alertarem-me que parte dos endereços não mais corresponderia às localidades por onde seus *parentes* se encontravam em 2014, confirmaram que ao menos eles coincidiriam em alguma medida aos endereços onde sabiam que vários deles haviam morado ao longo da década de 2000.³⁶⁵

As informações contidas nesta listagem, apesar de apresentarem alguma fragilidade em relação à impossibilidade de atestar sobre a data exata à qual correspondia e às condições de sua realização, são relevantes na medida em que a distribuição destas residências nos bairros da cidade pode ser cruzada com a periodização da expansão da malha urbana da cidade de Parintins anteriormente apresentada. Ademais, com esta lista em mãos pude utilizá-la como mediadora de conversas em que indagava meus interlocutores sobre a distribuição das residências de seus parentes pela cidade, angariando algumas das informações que seguem abaixo.

³⁶³ Realizado nos anos de 2002 e 2003 com a população sateré-mawé residente nas aldeias da T.I. Andirá-Marau e nas cidades de Parintins, Maués, Barreirinha e Nova Olinda do Norte. Os resultados do levantamento encontram-se compilados no livro *Sateré-Mawé: Retrato de um povo indígena*, de 2005. Posteriores análises dos dados coletados podem ser encontradas em uma série de publicações posteriores, dentre elas: Teixeira, Mainbourg e Brasil (2009), Sena (2007), Sena e Teixeira (2008) e Teixeira (2004)

³⁶⁴ Ficando em segundo lugar Barreirinha (com 50 domicílios e 276 indivíduos), seguida de Maués (com 48 domicílios e 200 indivíduos) e por Nova Olinda do Norte (com 3 domicílios e 10 indivíduos). Infelizmente a abrangência do levantamento não contemplou a presença sateré-mawé na cidade de Manaus, todavia, seus autores estimaram que o seu contingente atingisse 600 indivíduos à época. (TEIXEIRA, 2005)

³⁶⁵ Ademais, é preciso alertar ao leitor que meus interlocutores não sabiam precisar a origem e nem as condições em que esse levantamento fora realizado, todavia, pela relevância das informações que o documento permite vislumbrar optei por mencioná-lo.

Tabela 3 – Distribuição de domicílios de indígenas Sateré-Mawé entre os bairros de Parintins, em meados dos anos 2000, e relação dos anos de conformação destes bairros, segundo Souza (2013)

Bairros de Parintins	Nº de Domicílios em cada Bairro	Porcentagem da distribuição de domicílios em relação ao número total	Década de conformação do bairro ³⁶⁶
Itaúna II	29	25,66%	1990
Paulo Correa	20	17,69%	1990
Itaúna I	17	15,04%	1990
União	15	13,27%	2000
Palmares	8	7,07%	1970
Centro	7	6,20%	1960
Djard Vieira	4	3,53%	1980
São José	4	3,53%	1980
Itaguatinga (atual São José)	2	1,76%	1980
Emílio Moreira	2	1,76%	1980
João Novo	1	0,88%	1980
Francesa	1	0,88%	1960
São Vicente de Paulo	1	0,88%	1980
Nossa Sra. de Nazaré	1	0,88%	1980
Santa Rita de Cássia	1	0,88%	1980
Total	113	100%	

Dos dados da tabela 3, salta aos olhos a proeminência de moradias localizadas nos bairros da cidade de Parintins constituídos a partir da década de 1990, Itaúna II, Paulo Corrêa, Itaúna I e União, respectivamente, totalizam mais de 71% do total de residências identificadas. Este quadro corroborava a situação da distribuição domiciliar encontrada durante período de realização de campo no ano de 2014, com a larga maioria de meus interlocutores na cidade de Parintins parando em casas localizadas nos mencionados bairros –

³⁶⁶ Informação com base em Souza (2013). Cores referidas às regiões na figura 26.

com o adicional do bairro Teixeira (que provavelmente não fora incluído na listagem mencionada por sua conformação ser mais tardia à sua realização).

Grande parte de meus interlocutores enfatizara que quando se decidiram por parar pela cidade de Parintins (tendo partido das aldeias do rio Andirá, ou então da cidade de Manaus) tal conjunto de bairros se mostrava a opção mais acessível para a “conquista” de terrenos onde poderiam construir suas casas, seja por meio de participação nas ocupações organizadas, pela compra de terrenos ou ainda o aluguel de casas já construídas (dado os valores mais baixos para a moradia nas regiões de expansão da cidade).

Algumas das famílias que conheci que moravam nos referidos bairros contaram-me que a decisão por adquirir uma moradia ali advinha do desejo e necessidade de acompanhar de perto a vida escolar de seus filhos e netos. Em muitos casos estes jovens já frequentavam a cidade para os estudos, morando em casas de outros de seus parentes que haviam tido a oportunidade de se instalarem em uma casa na área urbana do município – em muitos desses casos, como veremos, tratam-se de casas de indígenas que se tornaram funcionários públicos da Funai, conseguiram trabalho no setor ligado ao beneficiamento da Juta antes do seu colapso ou, ainda, de indígenas que se casaram com “civilizados” cujas redes familiares facilitava a aquisição ou permanência em casas na cidade.

Logo abaixo da tabela supracitada, em relação ao número de moradias, encontram-se os bairros Centro e Palmares (com 13,27% do total), ambos localizados próximos à região central e de ocupação mais antiga da cidade. Certamente, a periodização de ocupação do bairro na década de 1960 não se relaciona diretamente ao tempo de residência dos indígenas nesta região. Segundo informações de meus interlocutores o período em que as moradias naqueles bairros passaram a ser ocupados por indígenas sateré-mawé era posterior à década de 1980. Ademais, os espaços de moradia ocupados pelos Sateré-Mawé no bairro em sua maioria tinham características diferentes da configuração encontrada nos bairros da zona de expansão recente da malha urbana.

O bairro Palmares, assim como o bairro da Francesa (com o correspondente a 1 domicílio identificado, 0,88% do total), margeava a Lagoa da Francesa. Tal margem é um dos cenários citadinos mais relevantes para os Sateré-Mawé que frequentavam a cidade de Parintins. Por ali chegavam, partiam e permaneciam atracadas as embarcações que faziam os trajetos entre as aldeias do rio Andirá e Uaicurapá e a cidade. A Lagoa da Francesa ligava-se ao rio Amazonas por meio de um canal, permitindo que a enseada que se formava nos períodos de cheia conformasse um espaço de resguardo para embarcações das fortes correntezas em seu curso principal. Por não ser utilizada pelos cargueiros e navios de grande

porte que navegam pela região do porto de cargas da cidade (nas margens do rio Amazonas), sua localização permitia a fácil circulação de embarcações pequenas e médias em seu acesso à cidade de Parintins.³⁶⁷

A região do chamado “porto da Francesa”, portanto, configurava-se como um espaço de densa atividade comercial ligada à circulação de pessoas e coisas entre o interior e a cidade. A conhecida “feira do bagaço”, há poucos metros da margem, era o local preferencial para a venda por parte dos indígenas dos produtos que traziam consigo de suas roças, pomares e jardins no interior.³⁶⁸ Logo ao lado, no entorno da movimentada Av. Amazonas, localizavam-se os grandes supermercados e lojas de roupas e artigos diversos geralmente escolhidos pelos indígenas do interior para as suas compras na cidade.³⁶⁹ Espalhados na proximidade do porto jaziam barracas e boxes de venda de refeições variadas a preços mais baixos, sendo um ponto de encontro dos viajantes enquanto esperavam a partida dos barcos de linha que circulam pelas aldeias.³⁷⁰

Dentre os vários barcos de linha que navegam entre Parintins e as aldeias do rio

³⁶⁷ Ademais, tal configuração salvaguardava as menores embarcações dos “banzeiros” (ondas) formados pelo movimento de barcos de maior porte, ventos e chuvas. Na época da vazante, todavia, apenas pequenas embarcações circulam por tal trecho da Lagoa da Francesa e sua atividade se deslocava para o trecho mais próximo ao canal que a liga ao rio Amazonas, ou se dispersava para outros trechos de suas margens que banhavam bairros mais ao Sul da cidade.

³⁶⁸ Na “feira do bagaço” comercializava-se uma variada quantidade de produtos em lojas e boxes. As ruas de seu entorno, especialmente movimentadas quando dos dias de permanência dos barcos de linha do interior no porto da Francesa, motos, bicicletas e triciclos ocupavam grande parte de suas calçadas e a aglomeração de pessoas dificultava o trânsito dos vários carros com cargas. Boxes como “Box do Pinto”, “Minibox MX” e “Box Caroline” vendiam frutas, temperos, legumes e hortaliças (limão, ingá, banana, cupuaçu, repolho, tucupi, pimenta, abacaxi, coco, cheiro verde, alface, cebola, castanha, laranja, tomate, farinha de Tapioca, farinha de mandioca, além de tipitis e vassouras etc.). Além deles, nos arredores da feira se encontravam açougues, salões de beleza, bancas de peixes e o Mercado Municipal de venda pescados para além de algumas mercearias.

³⁶⁹ A Avenida Amazonas é um dos eixos rodoviários da cidade de Parintins. Assim como a Avenida Nações Unidas e a Rua Armando Prado, ela possui duas faixas de rolamento em cada sentido e um grande canteiro central. Ela leva da margem do Rio Amazonas até o porto da Francesa, passando pela frente da Catedral da cidade. Seus últimos quarteirões em direção ao porto são repletos de grandes comércio e lojas de perfil muito diferente dos estabelecimentos comerciais da região central (próxima ao porto de cargas na beira do rio Amazonas). Na paisagem grandes galpões, como “O Nordeste: O Barato do Norte” (roupas). “A Barateira: Aqui paga menos e leva mais”, “Ferragens Natal”, “Top 10: Qualquer peça R\$ 10,00”, “Distribuidora Natal”, “Só Presentes”, “Rei dos Fogões” e “Lojão Popular”. Quase todos grandes magazines que vendem eletrodomésticos, roupas e material de construção a, como afirmam, preços baratos. Estas lojas têm como principais clientes passageiros em trânsito entre as comunidades do interior próximas a Parintins, contando-se aí também os habitantes das aldeias do rio Uaicurapá e Andirá, daí seu nicho de mercado desta mancha: roupas a preços populares (algumas de roupas reformadas), material de construção e alguns supermercados.

³⁷⁰ Diferentemente do porto do Pucú em Barreirinha (Cf. Parte I, Capítulo 2, Item 2.3), a circulação entre as aldeias do rio Andirá e a cidade de Parintins era feita majoritariamente em embarcações maiores, os chamados recreios, em sua maioria equipados com motores de 114 HP. Isso se dava, em primeiro lugar, pela maior distância a ser percorrida no trajeto e pela fiscalização mais intensa da capitania dos portos na orla da Lagoa da Francesa em Parintins, o que é um fator impeditivo de sua permanência no local de barcos não regularizados para o transporte de cargas e de pessoas. Certamente, a distância e a fiscalização não eram impedimentos possíveis de serem contornados, já que a vasta orla do Lago Macurany proporcionava diversos locais onde era possível atracar sem ser notado pela capitania.

Andirá – como Capitão Cardoso, Estrela do Rio, Espírito Santo, Anjo do Rio, Pitbull e Coronel Lucas, a maioria deles pertencentes a não indígenas – distribuem-se diferentes rotas percorridas nos rios da Terra Indígena, passando por diferentes aldeias e pontos de encontro no curso principal do Andirá. Um trajeto comum, por exemplo, parte da localidade por nome Torrado a última em direção ao curso alto do rio Andirá em que a largura e profundidade do leito do rio permitiam a navegação de embarcações de tal porte. Com alguma variação, geralmente os barcos partem da T.I. aos sábados pela manhã, passando por diversas aldeias e pontos de encontro nos entroncamentos de rios que desaguam no Andirá: Limoal, Ponta Alta, Jataúba, São Pedro, Nova América, Bem-Te-Vi, Simão, Molongotuba, boca do igarapé do Juma, Boa Visita, boca do rio Sapucaia, Castanhal, São Bento, Araticum Novo, Castanhal/Vila Miquiles, Ponta Alegre, Nova Vida, Guaranatuba e, já fora da T.I., pelas comunidades Coatá, Piraí e Atalaia, seguindo posteriormente para Parintins. Chegava-se a Parintins no domingo, com a partida sendo realizada às segundas-feiras ao final da tarde ou pela manhã às terças-feiras, dando o tempo suficiente para que os passageiros possam realizar compras, receberem as aposentadorias e recursos dos programas de transferência de renda nas agências bancárias e serem atendidos na CTL da FUNAI para a resolução de assuntos concernentes à retirada de RANI e cadastramentos variados.

As ruas em proximidade aos locais onde permanecem atracados os barcos ficam ocupadas por tricicleiros, taxistas e mototaxistas, em fila, aguardando clientes para a realização de fretes de pessoas e cargas. Na beira do lago a circulação é constante, além do movimento de embarque e desembarque de médias embarcações de linha, de balsas de passageiros e de pequenas rabetas, há também o movimento entre os barcos de passageiros que permanecem ali atracados à espera de seu retorno ao interior. No caso dos barcos para o rio Andirá, sua permanência na beira era de cerca de um dia antes do retorno. Os viajantes, portanto, permanecem ao redor da beira na cidade por dias, pernoitando no próprio barco ou aproveitando para também visitar seus parentes pela cidade.

Nas regiões próximas ao chamado Porto da Francesa, compreendidas nos bairros da Francesa e Palmares, notava-se também a oferta de hospedagens de baixo custo, de padrões muito diferente dos hotéis e pousadas espalhados pela cidade, voltados aos “turistas” que visitam a Parintins. Tratavam-se de “pensões” e aluguéis de “quartinhos” em edificações que, muitas vezes, não anunciavam em suas faixadas o propósito dos imóveis, mas sendo reconhecidos enquanto tais pelos frequentadores habituais da região. Algumas destas casas, todavia, dispunham de pequenas placas que anunciavam vagas nos “quartinhos” disponíveis.

De acordo com meus interlocutores, muitos de seus parentes que param por aquela

região da cidade, costumavam fazê-lo nestes “quartinhos” alugados ou “pensões”. Tais locais, contaram-me, comportavam apenas poucas pessoas e eram escolhidas como opção de moradia na cidade quando não havia alternativa melhor. Geralmente seus ocupantes eram jovens (solteiros, ou então casais sem filhos ou com filhos pequenos) que não dispunham da possibilidade de *parar* pela casa de parentes já instalados na cidade por diversos motivos, tais como: não possuir laços estreitos com algum *parente* que possa lhes abrigar; os domicílios de parentes já não comportarem mais pessoas naquele momento; ou pelo envolvimento em desentendimentos com os *parentes* que os poderiam abrigar.

Em todo caso, a opção por *parar* neste tipo de arranjo parecia de forma geral se dar em termos mais provisórios, tendo-se em mente sempre o fato de que não seria uma condição de permanência considerada por muito tempo.³⁷¹ Dentre aqueles que pude conhecer que paravam nestas condições estavam jovens estudantes cujos pais, tios/as e avós podiam “ajudar” no custeio dos aluguéis, e que preferiam que seus filhos/as não ficassem abrigados na Casa do Estudante Indígena ou Casa de Trânsito em Parintins. Dentre eles havia também os que estavam há pouco tempo na cidade (vindos das aldeias, de Barreirinha-AM ou de Manaus-AM) e ainda buscavam outras opções de locais para *parar* e meios de obtenção de renda pela cidade. Muitos deles, ademais, vieram à cidade com a perspectiva de darem andamento a seus estudos escolares na cidade.

Havia, ainda, em Parintins outro local de reconhecida relevância enquanto um espaço de *parada* de indígenas Sateré-Mawé na cidade: a Casa de Trânsito e a Casa do Estudante Indígena. O terreno que abriga as duas instituições se localizava no bairro Central da cidade, em um terreno cedido pela Diocese de Parintins na beira do rio Amazonas na face norte da ilha (com área de cerca de 2000m²). Neste espaço – tal como o conhecera entre os anos de 2011 e 2014 –, encontravam-se diversas edificações muito próximas umas às outras. Dentre elas dois barracões, sem paredes laterais, utilizados pelos indígenas para atar suas redes e itens pessoais enquanto permanecem no local; um barracão também aberto com algumas mesas e bancos de plástico para refeições e reuniões, jazendo adjacente a ele dois dos escassos banheiros no local; uma casa de alvenaria, onde moravam à época os familiares da coordenadora do espaço³⁷² e alguns agregados (como jovens e crianças que não contavam

³⁷¹ Não desejo, todavia, sugerir um quadro estático sobre os tipos de moradia dos indígenas na cidade em relação a sua distribuição pela cidade. Certamente há alguma correlação entre estas variáveis, mas a complexidade da interação entre elas escapa tipologias rígidas.

³⁷² Trata-se de Jana Carla Ferreira Miquiles, falecida no ano de 2013, que participara da coordenação das filmagens realizadas para o *Memorial Indígena Sateré-Mawé: Trajetórias em Parintins* (MEMORIAL, 2012a), na Casa de Trânsito e na Casa de Saúde Indígena.

com a presença dos pais na cidade); um conjunto de pequenos quartos, quase sem mobiliário, dispersos ao longo de um corredor destinados aos estudantes indígenas que estavam na cidade e onde também se localizava o escritório da sede da Organização dos Professores Indígenas Sateré-Mawé dos rios Andirá e Uaicurapá (OPISMA); e um barracão de alvenaria onde se expunham aos eventuais visitantes itens de produção artesanal dos indígenas no local – uma das opções de geração de renda, mais efetiva durante a época do Festival Folclórico na cidade – tais como colares, brincos, cocares, cintos, cestarias e peças esculpidas em madeira de molongó branco das mais diversas (barcos, animais, utensílios etc.).

No terreno da Casa de Trânsito e Casa do Estudante permanecia durante os anos em que a frequentei uma média de 120 indígenas, dentre eles uma grande maioria de jovens e crianças acompanhadas de alguns de seus familiares mais próximos vindos das mais diversas aldeias, principalmente do rio Andirá. Seu tempo de permanência no terreno era muito variável, ultrapassando vários anos em alguns casos, mas em sua maioria acompanhando o calendário escolar do município. Durante os recessos anuais, significativa parcela dos ocupantes do local procurava retornar às suas casas nas aldeias, posteriormente retornando à cidade ao início do período letivo. Assim contara-me Jana, coordenadora do espaço no ano de 2012:

A casa de trânsito acolhe os estudantes que vem da área indígena. E a gente também trabalha com o pessoal que vem da área indígena tirar documento, vem fazer seguro maternidade, fazer aposentadoria... e a gente ajuda também essas pessoas nessa parte, a gente acompanha no fórum aquelas pessoas que não tem documento. [...] Tem as pessoas que vem tirar os documentos, só vem por uma semana, duas semanas. Aí retornam tudo pra área. A maioria das famílias que residem aqui é porque acompanham os filhos que tão estudando. Por que imagina só, os filhos sozinho estudando você imagina como que é... Então a maioria das mães da família que residem aqui é por causa que tão acompanhando os filhos. E tem outros estudantes que não tem família, que tem família, mas eles vêm e ficam só, então esses alunos eu que tomo de conta. (Jana Carla Ferreira Miquiles, então coordenadora da Casa de Trânsito, em entrevista concedida em 2012)

Para além destes ocupantes de rotina mais cíclica na casa de trânsito, seu espaço também era habitado por familiares de pacientes da Casa de Saúde Indígena de Parintins, já que apenas poucos acompanhantes podiam permanecer junto aos pacientes no espaço da CASAI. Outros deles eram diagnosticados com “transtornos mentais” que, contava-se, eventualmente demonstravam comportamento instável e por vezes violento, tendo sido deixados aos cuidados dos ocupantes mais permanentes da Casa de Trânsito sob a justificativa de que os poucos funcionários da CASAI não tinham condições de lidar adequadamente com sua presença no local.

Ademais, havia aqueles que paravam na Casa de Trânsito com o desejo de permanecer

na cidade em casas próprias (alugadas, compradas ou junto a algum parente), mas que ainda não haviam alcançado as condições para fazê-lo. Estes, assim como os moradores de “quartinhos” e “pensões”, portanto, reconheciam a condição passageira de sua moradia no local e enfatizavam que permaneciam por ali apenas enquanto buscavam algum emprego ou outro local de abrigo, procurando – na medida do possível – acionar as redes de ajuda e apoio de seus parentes na cidade para ambos os objetivos.

Marcadamente a Casa de Trânsito e a Casa do Estudante Indígena não eram, na opinião da grande maioria de meus interlocutores, as opções mais desejáveis dentre as possibilidades vislumbradas de se *parar* pela cidade. Elencavam para isto uma série de fatores, como a má condição de conservação das instalações no terreno, com paredes e telhados danificados além de poucos banheiros que regularmente se encontravam quebrados.³⁷³ O excesso de pessoas pelo local também era lembrado, fazendo com que seus usuários se dividissem em pequenos espaços dentro dos barracões, convivendo em proximidade muitas vezes com *parentes* relativamente desconhecidos, vindos das mais diversas aldeias e de diferentes *pessoais* (que já poderiam carregar algumas lembranças de discórdias passadas em outros contextos), o que muitas vezes potencializavam “brigas” pela impossibilidade do manejo de distanciamentos e da intensidade da convivência cotidiana entre eles.

Em suma, o cenário na Casa de Trânsito e as condições de habitação em seu terreno pareciam colocar em relevo os problemas das convivências em um espaço exíguo de diferentes coletivos de *parentes*, ainda mais em uma localidade onde não se destacava alguma figura de “liderança” reconhecível e aceita como “legítima” por todos que lá conviviam.³⁷⁴ Tal não reconhecimento, ao que parecia, relacionava-se diretamente com a heterogeneidade das redes de relacionais dos moradores da Casa de Trânsito, que reconheciam diferentes pessoas – ou nenhuma – no local como figuras que poderiam agir enquanto mediadoras de conflitos internos ou como fonte de aconselhamento aos seus jovens moradores. Muitos dentre este jovens não contavam com a presença de figuras como pais e mães, tios ou tias,

³⁷³ A Casa de Trânsito e a Casa do Estudante Indígena esporadicamente haviam contado com auxílio financeiro para a realização de reformas e melhorias com recursos advindos da Diocese de Parintins. A última grande delas até então fora realizada no ano de 2006, quando os banheiros do local foram reformados e o barracão de venda e exposição de artesanato construído. As reformas de conservação do local, todavia, ocorriam em ritmo lento dado a falta de recursos para tanto.

³⁷⁴ Isso se devia também a certa irregularidade associada ao papel da “liderança” ou do “coordenador” ou do *<tuisá>* da Casa de Trânsito, que poderiam ser assumidos por tuxauas de diferentes comunidades que passavam a parar pela CT por períodos variados. Estas “lideranças” podiam se arrogar o papel de organizar, dar conselhos e promover reformas com seus próprios recursos ou por meio de negociações com padres de Diocese de Parintins e com a FUNAI.

avôs e avós, aqueles vistos como os responsáveis por mantê-los dentro de sua esfera de cuidado e acolhimento, o que se compreendia demandar grande dose de aconselhamento para o controle de seu comportamento.

Deste quadro, portanto, desdobravam-se outros problemas relacionados: circulavam entre os indígenas – moradores ou não da Casa de Trânsito – comentários sobre o envolvimento das jovens que moravam no local com a “prostituição”, pululavam relatos de episódios de brigas e furtos, reclamações sobre o consumo excessivo e rotineiro de bebidas alcoólicas que sempre ressaltavam a ausência do acompanhamento mais próximo e eficaz dos/as jovens estudantes que, em muitos casos, levavam aos sobressaltos os estudos nas escolas citadinas. Notavelmente, muitos dos Sateré-Mawé já estabelecidos na cidade em suas casas próprias não costumavam visitar a Casa de Trânsito, alguns deles inclusive recomendando a seus filhos/as que também não o fizessem.

Apesar da condição de moradia na Casa de Trânsito estar muito aquém do ideal almejado por aqueles que *paravam* por lá, não seria possível dizer que não encontravam alguns prazeres durante sua permanência pelo local. Os espaços de uso comum do terreno eram utilizados para refeições coletivas e espaços de sociabilidade entre os moradores do local. Na rua em frente ao terreno e em suas praças e feiras próximas era comum ver diferentes grupos de jovens e adultos passeando pela cidade, sentados conversando desfrutando alguma comida e passando o tempo. Todavia, como afirmado, não era o desejo de ninguém permanecer por lá por tempo indeterminado, tendo sua estada no local sempre divisada como uma etapa que posteriormente seria suplantada ou pelo retorno às aldeias ou à “conquista” de condições melhores de moradia na cidade. Afinal, o principal motivo pelo qual a maioria dos moradores da Casa de Trânsito persistia em permanecer em Parintins, mesmo em condições muitas vezes desagradáveis e perigosas, se ligava ao desejo de proporcionar o “conhecimento” àqueles jovens sob sua esfera de cuidado nas escolas, colégios e universidades citadinas.

Todavia, se a situação de moradia em “quartinhos”, “pensões” e na Casa de Trânsito se mostrava insatisfatória para grande parte de meus interlocutores, havia outra condição de moradia na cidade que se destacava como a mais “perigosa”, principalmente para os/as jovens. Nela se conjugava o acolhimento em casas de brancos – as chamadas “casas de família” – em que os/as indígenas se viam na posição de ambiguidade em que sua permanência nessas casas na cidade se condicionava à realização de trabalhos domésticos

para seus patrões e patroas.³⁷⁵

Em setembro de 2014, foi realizado um encontro que reunira diversas famílias sateré-mawé que moravam na cidade de Maués e vários tuxauas de diferentes aldeias da região do rio Marau, Urupadi, Miriti e Mamuru, por ocasião da campanha para o cargo de deputado estadual pelo Amazonas de Mecias Jr. Seu pai, o então prefeito de Barreirinha-AM Mecias Batista, em sua fala listou o conjunto de questões que meus interlocutores me apresentaram sobre os “perigos” a que estavam submetidos aqueles de seus *parentes* mais jovens que vinham a *parar* pelas cidades sob tais condições: “morando na cozinha de brancos”.

As nossas crianças estão estudando lá nas comunidades e quando eles concluem o ensino fundamental, quando não tem ensino médio, eles vêm pra cidade. A gente deixa os filhos da gente irem pra cidade porque é preciso levar nossos filhos pra estudar pra ser alguém na vida, mas nem todos conseguem alcançar. Uns se envolvem em droga, outros se envolvem em cachaça, outros se envolvem em prostituição... Por quê? Porque quando nossos filhos saem da comunidade pra cidade e eles vão morar na cozinha dos brancos! [...] Os nossos filhos que estão estudando aqui na universidade, pra eles serem alguém, estão morando na casa dos outros! Daqui a pouco estão desistindo e voltando. [...] Muitos de nossos filhos estão se perdendo porque não tem apoio na cidade. Lá na aldeia, por mais que está com fome está na casa dele! Ele inventa mingau de farinha, mingau de crueira, tacacá, faz chibé. Tudo tem lá! Chibé com <*sahay*> [formiga] é gostoso, né? Então, quando é na cidade ninguém sabe se ele está com fome. O vizinho não quer saber se tu tá com fome. (Mecias Batista, em comício na cidade de Maués-AM, em Setembro de 2014)

Tais palavras de Mecias Batista nos remetem novamente ao tema das diferenças entre brancos e indígenas, ou entre parentes e não parentes. A vida da cidade, vivida entre brancos, morando em casas de/com não parentes, seria marcada pela condição de falta de “apoio”. Tal como postulara Ajurimar Araújo em trecho supracitado³⁷⁶, o jeito sateré-mawé “é diferente do jeito do branco na capital, que não tem nada dado pra ninguém”. Viver na cidade, “na cozinha dos brancos”, em casas que não são suas e nem de seus *parentes*, era estar em grande medida sozinho e isolado das relações de ajuda, reciprocidade e cuidado que marcam as relações entre *parentes*. Na cidade, “o vizinho não quer saber se tu tá com fome”.

Para Mecias, assim como para muitos de meus interlocutores, era justamente o afastamento de seus *parentes* – das redes de “apoio” em que se veem envolvidos, nas múltiplas dimensões que o termo abrangia – e a vivência em condição subalterna e fora dos moldes das relações de acolhimento e cuidado entre *parentes* (postulada na literalidade da condição de se “morar na cozinha”) que levavam “seus filhos” a se “perderem”. “Perder-se”, por sua vez, era uma expressão comumente utilizada para se referirem aos riscos daqueles que

³⁷⁵ Que geravam os dilemas previamente mencionados na Parte I, Capítulo 1, Item 1.1. e Capítulo 3, Item 3.1., e na Parte II, Capítulo 3, Item 3.1.

³⁷⁶ Cf. Parte II, Capítulo 3, Item 3.1.

se colocavam em uma “jornada” a andar por aí, tal qual o faziam estes/as jovens em busca da educação ocidental nas cidades. “Perder-se”, nestes casos, poderia ser entendido como a indução a um afastamento do “jeito indígena” de ser, que se apresentava aos olhos de meus interlocutores como uma consequência do “esquecimento” das responsabilidades para com seus *parentes* e seu “povo”, quem afinal havia os levado a estar na cidade com um propósito: “para ser alguém na vida”. Perderem “seus filhos” por seu envolvimento com “drogas”, “prostituição”, “cachaça” e com os chamados “galerosos”, em grande medida, era reconhecerem que eles davam as costas ao objetivo de sua “missão” nas cidades: trazer de volta “coisas boas para se aproveitar com seus parentes”.³⁷⁷

Não foi possível durante o trabalho de campo chegar a qualquer aproximação sobre o número de indígenas sateré-mawé que vivem nestas condições nas cidades que conheci ou, mesmo, sobre sua dispersão nos diferentes bairros ou regiões destas cidades. Todavia, as informações que circulavam sobre os jovens que paravam em “casa de família” davam a entender que tal arranjo continuava sendo muito comum. As notícias sobre estes/as jovens, por vezes, eram mencionadas quando envolviam casos de violência e abuso sexual sofrido por meninas e moças pelas mãos de seus patrões brancos, ou então do tratamento abusivo por parte das patroas em “casas de família”. Estes relatos de “maus” patrões e patroas, entretanto, não circunscreviam a totalidade de notícias que circulavam sobre os jovens indígenas morando nas casas de brancos nas cidades, sendo alguns deles mencionados como bons cuidadores. Não obstante, apesar das exceções, de forma geral essa condição de moradia nas cidades sem o apoio, ajuda e proteção de seus parentes era vista como especialmente “perigosa”.

Em suma, portanto, para meus interlocutores sateré-mawé as melhores condições possíveis para que viessem a *parar* nas cidades eram em casas, próprias ou alugadas, onde pudessem desfrutar da companhia de seus parentes próximos. Na Casa de Trânsito, como vimos, o aglomerado de pessoas perturbava a gestão das relações e distanciamentos nos quais o trabalho comunitário para gestão do espaço poderia ocorrer e a ajuda poderia se dar,

³⁷⁷ Os sentidos de “se perder” são múltiplos, mas giram entorno do distanciamento daqueles que seriam seus parentes e por isso esperam certas coisas daqueles que se foram. Um destes sentidos de uso do termo é utilizado também em casos daqueles que vem para as cidades e se afastam da convivência com seus parentes, os “esquecendo”, tal como postulava Mair Ferreira da Silva: “Eu quero que minhas filhas se formem e que eles mostrem lá pro nosso povo o que que elas aprendeu. É assim que eu quero, mas muitos dos nossos parentes vem pra cidade, estuda e não quer mais voltar pra área. Aí o que ele aprendeu vai ficar só com ele. Aí arranja um emprego aqui melhor pra cidade e pronto, não quer mais voltar pra área. Às vezes não quer nem que chama ele mais de parente, de sateré. Se chamar pra ele de sateré ele fica bravo!” (Entrevista concedida em Setembro de 2014, Maués-AM).

tornando seus moradores suscetíveis aos perigos da vida na cidade próxima aos brancos. No caso dos “quartinhos”, não era a demasiada proximidade, mas o isolamento que, assim como nas “casas de família”, impunha o corte das relações intraétnicas e o englobamento em um ambiente no qual não havia reciprocidade e “ajuda”, apenas “trabalho”.

1.2. “Na minha casa nós nunca come sozinho!”

Ao falar sobre a presença sateré-mawé nas cidades próximas à T.I. Andirá-Marau, ou mesmo em Manaus, meus interlocutores costumavam evocar um conhecimento difuso sobre a ocupação indígena daqueles territórios onde atualmente se localizam tais cidades. Para tanto se remetiam às histórias contadas por seus parentes mais velhos que lhes diziam que ali onde jaziam atualmente cidades existiam aldeias de diferentes grupos indígenas. Tais histórias se referiam a um tempo mais antigo do que aqueles em que viveram seus avós e bisavós, tratando de um período anterior à chegada dos brancos por aquela região. Contadas em diferentes contextos e em diferentes versões, elas tinham em comum a percepção de que os diferentes povos indígenas viviam em toda a extensão do que se hoje se chama de Brasil – e, em particular, os locais em que se encontram as cidades onde vivem atualmente os Sateré-Mawé –, até serem então expulsos de seus territórios por conta da chegada dos brancos.³⁷⁸

Certamente, meus interlocutores reconheciam que a presença indígena nessas cidades teria persistido a estes confrontos ao longo do tempo, assumindo diferentes formas e condições. Sem me apresentar as concepções lineares a respeito destas transformações, costumavam se referir ao tempo de vida de seus avós e bisavós para se remeter aos diferentes

³⁷⁸ Assim me contara, por exemplo, o sateré-mawé Donato Lopes da Paz em 2012 na cidade de Parintins: “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. Porque é terra dos Maués. Assim também é a história de Parintins. Primeiro a terra era de índio Parintintin, essa ilha toda aqui.. 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 de índio. Pois é, e nós continuamos até hoje por aqui. Meu sobrinho ali mora aqui na cidade, não é? Verdade!” (Donato Lopes da Paz, em entrevista concedida em Parintins-AM em janeiro de 2012). Lorenz, por sua vez, afirma: “Os Sateré-Mawé lidam atualmente com a realidade concreta da cidade de Maués, a exemplo de tantos outros lugares que lhes pertenceram, como um local que foi deles, um espaço impregnado de memória, apresentando sinais visíveis de sua ocupação originária, como as urnas funerárias observáveis em alguns quintais da cidade através de suas bordas encravadas na terra batida. Os Sateré-Mawé elaboram essa ideia, essa relação com o passado, como um fato consumado, porque em nenhum momento contestam que aquilo que existe hoje, efetivamente, no lugar de sua antiga aldeia, deixe de ser agora uma cidade dos brancos que apesar de tudo, leva seu nome. Essa certeza não os leva, entretanto, a reivindicar para si a propriedade do lugar, o que poderia ocorrer a partir da incontestável origem da cidade. Ocorre que os Sateré-Mawé contemporâneos, principalmente aqueles que frequentam Maués – os moradores dos rios Marau, Manjuru, Miriti e Urupadi – não abriram mão desse lugar, mas sim herdaram dos antigos e civilizados a irreversibilidade da cidade, fruto dos acontecimentos que se sucederam num período de 300 anos, onde antigos e civilizados contracenaram, determinando juntos o desfecho que coube a essa faixa do território SM” (1992, p. 16-22).

aspectos que esses trânsitos pelas cidades assumiram ao longo dos últimos dois séculos.

Para alguns deles, portanto, sua atual presença nas cidades remetia em alguma dimensão a uma retomada de seu território, pois sabendo que aquelas terras lhes haviam pertencido a seus parentes em um passado remoto, a constituição de seus locais de moradia nestas cidades se conformava enquanto uma “conquista” daquilo que lhes era de direito. A seguinte versão dessa história, contada por João Ferreira de Souza, exemplifica alguns aspectos dessas reflexões de meus interlocutores.

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 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 Marau por terra. Com medo também de ser atacado. Por isso se formou as comunidade do rio Marau e do rio Andirá, e ali sempre habitaram. Então aí os Sateré-Mawé ficaram lá, e lá não tinha mais pra onde correr. Porque lá era uma bola. Pra lá é o Pará, pra cá o Amazonas, então não tinha como correr. Tinha que ficar lá no mato. Então sabendo disso, nós também trabalhamos pra um dia para vir estudar aqui, trazer as crianças. Se isso um dia isso foi do povo sateré-mawé 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 julho de 2014, Parintins-AM)

A partir das histórias sobre seus antepassados falavam sobre as transformações pelas quais passaram os modos como os Sateré-Mawé se faziam presentes nas cidades do baixo Amazonas. Falavam sobre o tempo em que as visitas à cidade se davam em contexto da venda de produtos nos mercados citadinos, os períodos em que se andava junto de seus patrões e padrinhos por suas fazendas, sítios, colocações e casas nas cidades. Estas menções às histórias vividas de seus antepassados permitiam a meus interlocutores realçarem o quanto haviam “lutado” até os Sateré-Mawé pudessem “conquistar” a possibilidade de se instalar em casas próprias e ou mesmo constituir aldeias nas cidades. Estes espaços na cidade eram vistos como parte dos territórios em que os Sateré-Mawé vislumbravam poder exercer os modos próprios e apropriados de viver, buscando neles criar as condições necessárias para que os perigos de se viver em proximidade com os brancos em suas cidades pudessem ser satisfatoriamente controlados.

Então muito Sateré nosso, que vive aqui em Parintins, eu vejo que muitos se

adaptou, está se adaptando, está se sentindo bem. Quando eu digo que está se adaptando, está se sentindo bem, porque têm vários Sateré que está tendo uma formação melhor. Mas tem muito nosso sateré que vem em busca desse conhecimento e não consegue. Talvez por falta de financeiro, talvez por falta de apoio dos pais de modo geral. Ele desiste das aulas, ele começa a se meter na vida de galeroso, vida com bebida alcoólica, vida com droga, então as coisas que ele, quando estiver desse lado aí, fica muito triste essa parte aí. Mas tem muito Sateré que está bem. Aqui na minha casa a gente faz o çapó, a gente faz o chibé, a gente faz a saúva. E na minha casa nós nunca come sozinho! Sempre aparece um sateré, vem e almoça com nós, janta com nós... Aí vem o sateré e diz assim: “Lúcio, queria mudar para cá, que vou ter trabalho aqui”. A gente dá ajuda e depois quando quiser vai embora... E a gente dá farinha, dá saúva e faz assim... O nosso contato aqui com os Sateré aqui do Andirá é muito grande. (Lúcio Menezes, em entrevista concedida em Julho de 2014)

Esta fala de Lúcio Menezes, um dos genros de Francelino Gregório de Souza que vivia em constante trânsito entre sua casa na cidade de Parintins e outra na aldeia de Ponta Alegre, demonstra a importância que era dada por meus interlocutores a estes espaços de convivência nos locais de parada na cidade de Parintins. Nestes territórios, pode-se dizer, abria-se a possibilidade do acolhimento de diferentes parentes que vinham à cidade. Para o *peçoal do França*, um entre os muitos que consideram *ter* casas e parentes espalhados entre cidades e aldeias, a importância de sua presença nas cidades era a “busca do conhecimento”, em particular, aquele que poderiam alcançar nas escolas, colégios e universidades da cidade. Assim contara-me, por exemplo, João Ferreira de Souza (um dos filhos de Capitão França):

Eu sou João Ferreira de Souza, João Sateré, sou filho do ex-capitão França, da tribo sateré, um grande líder. [Estamos] aqui em Parintins para uma jornada, trouxemos os filhos para mais conhecimento da educação ocidental. E a dificuldade é grande, é imensa, lá na aldeia não tinha como complementar esse conhecimento, aí trazer os filhos pra a cidade era a única opção na época. Estamos aqui para trabalhar e apoiar realmente nossos filhos, e outras pessoas que querem ter conhecimento melhor da situação do Brasil e dos direitos indígenas. Essa é a vocação nossa como liderança indígena, de trazer, buscar e conquistar. Essa é a grande força que temos, ou seja, o papel que temos dentro da reserva, dar um bom exemplo para que o povo tenha realmente ânimo de lutar e não desistir. Lutar com o objetivo, conquistar o objetivo que é ampliar a educação. Buscar novas parcerias para trabalhar na reserva com educação, a saúde e também a autossustentação [...]. Esse é o nosso papel de dia a dia, buscar o grande conhecimento, ou seja, ampliar o conhecimento que já temos para defender nossos direitos. Estudar para defender o nosso direito de viver. Porque realmente no, quem não tiver um conhecimento ocidental, quem não tem uma formação adequada, não pode ter um local até para trabalhar dentro da própria reserva, porque os formados estão indo tudo trabalhar dentro da reserva. O pedido do povo sateré-mawé é esse, para que as crianças estudem, que os nossos formados possam então dar uma educação na base, já na aldeia. Precisa ampliar uma educação ocidental, que é essa que vocês [não indígenas da cidade] já têm, para conhecer realmente as palavras, conhecer leis, parágrafo, artigo. Para defender o nosso povo. (João Ferreira de Souza em entrevista concedida em janeiro de 2012, Parintins-AM)

A jornada de João e sua família, compartilhada em larga medida por vários de seus *parentes* que pude conhecer por Parintins, previa um objetivo que, tal qual se espera de todos que se põem a “andar por aí” para “conhecer”, se concretizava na perspectiva do retorno dos

viajantes com suas “raízes”, todavia, agora munidos das coisas boas que conheceram.³⁷⁹

Em particular, o *peçoal do França* que, em 2014, se encontrava na cidade de Parintins, conta narrativas sobre os caminhos que percorreram nessa jornada, atando seus passos aos percorridos principalmente por Francelino Gregório de Souza. Suas reflexões sobre este caminho, como veremos, aproxima-os como parte de uma só história em que cada um deles carrega em si um legado dos passos dados por seus antepassados. Legado que se colocava no presente como uma continuidade de desafios a serem por eles superados, tomando a forma de um senso de responsabilidade que recaía sobre cada um deles. Senso que se fazia presente ao olharem para as “lutas” em que seus antepassados se engajaram para que pudessem estar hoje em dia na cidade e em condições de dominarem estes conhecimentos que consideram tão importantes enquanto novas “armas” de luta para o povo sateré-mawé. Muitos deles, olhando para trás e para o passado, não podiam então deixar de olhar para frente e para o futuro, vislumbrando qual seria então seu papel na caminhada de seu povo e no legado que deixariam para seus descendentes.³⁸⁰

Tendo por base as narrativas da *Françazada*, os eventos que por meio delas escolheram destacar para contar suas histórias, parecem demonstrar uma percepção de sua mobilidade espacial que não corresponderia a um conjunto de trajetórias em que seriam facilmente perceptíveis pontos de partida e de chegada. Pelo contrário, a ênfase de suas narrativas, cujos eventos se entrelaçam por meio das relações estabelecidas entre eles ao longo das andanças que realizaram, estaria no aumento potencial da capacidade de circular e parar por diferentes lugares e em diferentes circunstâncias. Trata-se, portanto, de uma percepção do “andar” que em sua dimensão espacial não encontra um começo ou fim, já que a temporalidade por eles prefigurada na sucessão de deslocamentos realizados por seus antepassados que encontra continuidade nos passos de descendentes detêm uma teleologia

³⁷⁹ Como argumentado na Parte II, havia entre os Sateré-Mawé uma percepção e uma continuidade em uma jornada ou uma missão que dá sentido à trajetória familiar do *peçoal do França* tendo como mote que se destaca a concepção da necessidade de que se coloquem a andar em busca do conhecimento, então transformado em uma arma, que pode ser mobilizado para o futuro do povo sateré-mawé colocando em destaque os jovens acadêmicos indígenas como a esperança de um futuro para seu povo, compondo um quadro de novas lideranças que carregam a história de luta de seus antepassados para que se encontrem agora na posição de alçar tais conhecimentos na cidade e, principalmente, nas universidades.

³⁸⁰ Dentre a esfera de questões que pairavam sobre a “responsabilidade” com o “legado” de seus antepassados, para aqueles jovens indígenas que estavam na cidade como o objetivo de “estudar”, se colocavam os modos apropriados de se dar o “retorno” ao seu povo. “Retornar” para eles, podiam assumir múltiplas acepções que iam desde o deslocamento de volta às aldeias para trabalharem enquanto profissionais qualificados em favor do bem estar dos indígenas das aldeias (cuja função de “professor” era vista como dentre as mais nobres possíveis), ou enquanto indígenas qualificados para a defesa de seu povo em diferentes instâncias, mas com atuação mais propriamente direcionada a atividades realizadas nas cidades, tais como advogados, funcionários públicos, políticos e participantes do movimento indígena.

guiada para o objetivo de obter "armas" para a "luta". A principal destas "armas", à qual se referem tais narradores, era o "conhecimento do branco da cidade" ou "educação ocidental", e seus movimentos vislumbravam a possibilidade de domínio e controle destes saberes.

A "jornada", todavia, não se completa nesse movimento de busca, como um movimento unidirecional e linear, já que estas armas têm que ser trazidas de "volta".³⁸¹ Suas narrativas, portanto, voltavam a reflexões sobre esses caminhos por eles traçados, por meio das quais me apresentaram a suas reflexões sobre as potências e perigos destas andanças e modos apropriados de fazerem com que não se "perdessem" no meio do caminho, uma expressão que parece caracterizar um estado de interrupção de movimento ou seu direcionamento para fora de um caminho que se espera seja trilhado em confronto com uma trajetória esperada e desejada que conduza parentes ao (re)encontro – com suas "raízes", com o "jeito indígena" – e que constitui as tramas de um circuito no qual se tecem os fios da vida entre familiares.

No ano de 2014, nos períodos de campo em que permaneci em Parintins, pude desfrutar da companhia do coletivo de parentes que por lá paravam anteriormente destacados. Nesse ano, assim como o fizera em Manaus, permaneci abrigado na casa da família de uma colega antropóloga que à época cursava a pós-graduação na capital, que generosamente me oferecera um quarto onde eu pudesse deixar minhas bagagens durante minha estada na cidade de Parintins. Minha rotina durante os diferentes períodos em que ficava por lá se dera basicamente em visitas às suas casas, acompanhando um ou outro de seus moradores durante seus afazeres diários pela cidade, passeando em suas casas para compartilhar refeições e passando muitas horas em longas conversas sentados em seus alpendres, cozinhas e salas em ocasiões em que os incitara a compartilhar comigo um pouco de suas histórias, as recentes notícias sobre seus parentes espalhados e algumas de suas reflexões sobre o andamento de suas "jornadas".

Certa vez, em um começo de uma noite de setembro daquele ano, me dirigi à casa de Lúcio e Teca respondendo a um convite que me fora feito para que compartilhássemos uma refeição e jogássemos um pouco de conversa fora. Após um de seus filhos atender às minhas palmas, em frente ao portão de ferro na parte frontal do terreno, adentrei e me pus a caminhar

³⁸¹ Tal dinâmica de mobilidade com ênfases pendulares entre o "andar" e o "parar" foram apresentadas em maiores detalhes na Parte I desta tese. Doravante, portanto, segue-se uma descrição sucinta sobre trajetórias da Françaçada circunscritas aos deslocamentos dos filhos e filhas "de sangue" de Francelino e Maria, enfatizando sua conquista de casas em Parintins. O foco da descrição apresenta os entrelaçamentos dessas trajetórias, assim como as diferenças entre elas, para a compreensão da configuração dos seus locais de parada entre a cidade e a aldeia que pude reconhecer no ano de 2014.

por um longo corredor que conduzia à área da cozinha. Por lá encontrei com Lúcio e Teca, envoltos em uma conversa de tom sério com um homem no entorno de seus 30 anos de idade. Feitos os cumprimentos entre os presentes, Teca apresentou-me ao rapaz, explicando-me que se tratava do esposo de uma de suas sobrinhas, que morava em Parintins já há alguns anos. Sentei-me em uma cadeira de balanço, dentre as muitas que se espalhavam pelo espaço, ao lado de Lúcio enquanto Teca mexia o conteúdo das panelas no fogo e servia um caldo de peixe com farinha em um prato fundo de plástico que prontamente colocaria nas mãos do rapaz. Ninguém mais comia no momento, e a conversa entre eles seguira adiante após as devidas apresentações e minha acomodação no assento. Então permaneci quieto, notando que o assunto devia ser importante, e não me caberia interceder em seu andamento.

O rapaz logo pegara uma colher e iniciara a cutucar os pedaços de peixe, misturando-os com porções de farinha molhada em seu caldo. Entre uma bocada e outra levantava o rosto e continuava o assunto que minha chegada havia interrompido: “Olha, eu sofri muito, eu sofri muito... Vou te contar uma coisa, mas não é porque eu estou porre não!”. Seus olhos caídos e avermelhados e sua fala mole indicavam que o rapaz estava embriagado, já o tema de sua conversa denunciava que tinha vindo à procura de Lúcio e Teca em um momento de tristeza, ao que parecia esperando deles alguma forma de acolhimento e ajuda para sua situação.

Sua esposa o havia posto para fora da casa onde moravam, respondendo aos episódios impróprios fomentados por suas regulares bebedeiras. Não há muito tempo atrás, ele havia perdido seu emprego, única fonte de renda da família, e relatava aos soluços a vergonha que sentira ao não ter como garantir todas as refeições diárias aos seus filhos e filhas. Lúcio e Teca o ouviam silenciosamente, continuamente servindo-lhe água e mais comida para arrefecer o efeito da cachaça. Aqui e ali Lúcio se punha a falar, calma e firmemente, aconselhando-o: “Teu principal problema aí é a cachaça. E aí como ficam teus filhos, cara? Já dizia o velho sateré: o pai é o esteio da casa!”.

Em dado momento Lúcio e Teca começaram a contar ao rapaz sobre seu bisavô paterno, quem havia sido um dos primeiros tuxauas da aldeia de Ponta Alegre. “O [fulano]”, dissera Lúcio, “não sabia de porra nenhuma. Era assim, diferente da gente que já estudou que nem você, mas ele sabia conversar com o povo na aldeia, sabia viver do jeito sateré!”. Teca, então, seguiu lhe dizendo que os velhos da família do rapaz, por parte de sua mãe, foram das primeiras dentre as famílias sateré-mawé a se converter ao Adventismo do Sétimo Dia. Mesmo não parando por Ponta Alegre, vinham da aldeia Araticum se reunir com o *pessoal do França* para frequentar os cultos ministrados na comunidade. Lúcio e Teca, então, aconselharam-no a se firmar na religião, abandonar a bebedeira e voltar seu pensamento ao

futuro de seus filhos e filhas.

A conversa se estendeu até o terceiro prato de comida e vários copos de água consumidos pelo rapaz. Já mais calmo, ele convidara Lúcio e Teca para sua formatura no curso técnico que cursava na cidade, dizendo que a presença de ambos na ocasião seria para ele uma grande honra. O casal consentira e dera-lhe um pouco de dinheiro para que pegasse um mototaxi até a casa de sua mãe, localizada alguns quilômetros distante dali em outro bairro da cidade, onde se abrigara depois de deixar a casa de sua esposa.

Após sua partida permaneci por ali sentado, Lúcio e Teca se colocaram a me relatar com mais calma os eventos que levaram o rapaz a se encontrar em tal situação. Não era a primeira vez que ele encontrava e causava problemas para si e para sua família por conta da “cachaça”, sendo que teria perdido seu emprego por essas dentre outras más condutas, mesmo tendo Lúcio procurado interceder frente aos seus empregadores para remediar a situação – outro evento pelo qual, contara-me Lúcio, o rapaz guardava grande consideração pelo casal.

Sentados ali em sua cozinha, Lúcio e Teca então me ofereceram um prato enquanto me explicavam sobre a cena que havia acabado de presenciar. Enquanto comia, Lúcio discorreu sobre a importância de que se contassem aos mais novos sobre suas raízes, como o fizera minutos atrás, explicando-lhes que eles carregavam muitas responsabilidades ligadas aos passos daqueles de seus ascendentes que lutaram para que estivessem ali na cidade, estudando e trabalhando. Repetira então, como de costume, uma história sobre seu avô materno – Antônio Alexandre de Carvalho, compadre de Francelino Gregório de Souza – que também fora um dos tuxauas de Ponta Alegre há muitas décadas atrás, a qual reproduzo em suas palavras a seguir a partir de uma entrevista em que Lúcio narrara tal evento a que se remeteu naquela noite de setembro.

[...] quando o meu bisavô Antônio Alexandre de Carvalho era tuxaua tinha um chefe de posto, do SPI, chamado Manuel Pereira Lima, conhecido como Manuelão. E a comunidade de Ponta Alegre sempre ficou dividida, área indígena e área não indígena. Comunidade dividida no meio. E o meu avô ficava fora da área indígena, lá tinha uma demarcação de pau, madeira. Meu bisavô achou que aquela demarcação que estava ali estava errada. Ele tirou com a esposa dele, com o pessoal dele, arrancou e levou. Ele achou que devia colocar lá de cima pra baixo [referindo-se a levar a marcação mais para baixo em relação ao curso do rio Andirá], lá na reserva. Na visão do tuxaua estava certo, na visão do Posto estava errado. Aí houve muita briga, discussão muito forte na época, e o vovô não queria perder, nem o Posto queria perder, se prepararam para acertar. Então, nesse momento, o chefe muito irritado, né? Disse para o finado vovô, chamou o vovô de tuxaua burro. E o vovô, não sabendo ler nem escrever, ficou pensando para cá, para ali e disse: “Tu diz que o tuxaua é burro, mas o chefe é burra!”. Então o chefe chamou ele de burro, então o tuxaua chamou ele de “burra!”. Então essa palavra desse chefe de posto para o meu avô, eu achei que naquela época era muito forte. Para mim, na minha visão, ele não deveria ter chamado ele dessa maneira, porque o vovô não sabia ler, não sabia escrever. Ele era praticamente um indefeso. Então isso chocou muito em mim, né?

Chocou a nossa família. Aí eu fiquei pensando no que ele disse, pensei que no dia que eu ficasse grande eu ia fazer algum algo que iria beneficiar nossa família toda. (Lúcio Ferreira Menezes, em entrevista concedida em 2012 em Parintins-AM)

Este “algo” que Lúcio dissera pensar como uma forma de beneficiar toda sua família, por sua vez, era dar a eles “educação”, a que ele próprio nem seu bisavô não tiveram a oportunidade de ter. Por meio desta crônica, que inúmeras vezes mencionara, Lúcio me apresentara a sua reflexão sobre a importância da “educação” na defesa do povo Sateré-Mawé. Esta história, dissera-me, ele havia também compartilhado com seus filhos e filhas como forma de os inspirarem a não desistir da empreitada dos estudos na cidade, frente aos desafios que enfrentaram por lá – que não haviam sido poucos.

Falando-me sobre tais desafios, em outra ocasião, Lúcio se lembrara dos primeiros anos em que veio a parar pela cidade de Parintins naquele casebre de madeira que, em 2014, ainda se erguia na parte frontal de seu terreno no bairro São José Operário. Seus filhos/as, sobrinhos/as, e ele próprio e sua esposa, foram constantemente importunados por seus vizinhos não indígenas na cidade, sendo obrigados a aguentar o assédio constante nas ruas devido à sua condição indígena. Seus parentes mais jovens, contara-me, diante das chacotas, sentiam seu sangue ferver desejosos de se vingarem e partirem pra briga. Todavia, Lúcio tratava de logo os aconselhar.

Calma, deixa que o tempo passa! Eu não quero isso. Vamos estudar, que nós estudando eles vão dizer mais tarde: “esses caras aí são índio, mas todo mundo têm curso superior”. Vamos deixar a resposta com o tempo. E o que aconteceu? Nós demos a resposta com o tempo. Hoje todos aqueles que nos chamavam de índio são grandes amigos dos meus filhos. Eles têm o maior respeito comigo, toda essa vizinhada têm o maior respeito comigo. “Então eles vieram de fora, mas escuta que os filhos faz faculdade, cara, que é isso?”, “Num sei... acho que é a sorte que está em cima deles”. Então quer dizer, nós temos tudo isso daqui, né? Eu, sinceramente, eu falo essa parte aí, da nossa vinda para cá, o carro-chefe é a educação dos meus filhos, por ter voltado na minha cabeça tudo o que o chefe de posto falou para o meu bisavô. (Lúcio Ferreira Menezes, em entrevista concedida em 2012 em Parintins-AM)

Ao longo de meus passeios pelas casas das filhas e filhos de Francelino, na cidade e na aldeia, pude presenciar algumas vezes cenas semelhantes àquela descrita ao início desta seção. Não necessariamente com o mesmo tom corretivo de comportamentos indevidos, não era incomum que esse tipo de histórias do passado emergissem nas conversas em um tom explanatório dos mais velhos, por vezes advogando sobre a importância das responsabilidades de assiduidade no trabalho, estudo e no cuidado de seus netos e netas ou então quando algum dos seus parentes se via diante da possibilidade de assumirem cargos de alguma importância na aldeia, ou em instituições na cidade, lembrando-os que deviam zelar pelo bem estar de sua família, seu *pessoal* e do povo Sateré-Mawé. Os afazeres próprios à minha pesquisa, por sua

vez, também eram propícios para que se conformassem contextos de enunciação de tais narrativas, reunindo diferentes gerações de parentes que se punham a escutar aos eventos das trajetórias de seus ascendentes que eram narradas.

Ao descrever tal cena procuro ilustrar um dos sentidos pelo qual compreendi como permanência na cidade por parte destes indígenas em convivência se fazia importante na manutenção e circulação de um conhecimento específico cujo domínio, em certo sentido, contribuía para que os filhos e filhas de Francelino pudessem, em maior ou menor medida serem qualificados como “lideranças”. Enquanto tais, suas casas despontavam enquanto locais referenciais na cidade para a manutenção de uma convivência por meio da qual se faziam os laços de afeto entre parentes que se encontravam pela cidade, independentemente da duração desta permanência. Nestes locais podiam oferecer abrigo, alimento e talvez algum dinheiro como forma de ajuda, mas, principalmente, ofereciam suas palavras por meio dos quais promoviam a manutenção de um saber específico ligado aos modos apropriados de ser e fazer indígenas.

Os moradores destas casas, em particular aos filhos/as e genros/noras de Francelino, vendo implicados na continuidade dessas histórias, enxergavam em si a responsabilidade de cuidar de seus parentes que viviam na cidade, ajudando-os a se estabelecerem por lá caso o desejassem ou, ainda, cuidando para que aqueles que se deixavam envolver com os perigos da cidade tivessem o apoio necessário. Seu papel ali, entretanto, também servira a uma missão maior de responsabilidade daqueles detinham algum domínio das poderosas “ferramentas” dos brancos das cidades: colocá-las a serviço do bem de seus parentes que se encontravam “lá nas cabeceiras”. Diziam com frequência que para aqueles Sateré-Mawé que moravam “lá no frio”, onde se “toma banho de cuia”, as notícias sobre as coisas dos brancos que aconteciam “aqui fora” apenas chegariam a eles se fossem trazidas por aqueles dos seus que sabiam falar o português, entendiam dos “artigos, leis e parágrafos” e que poderiam informar-lhes, da própria voz, sobre os avanços e retrocessos que seu “povo” enfrentara – ou poderia vir a enfrentar – frente ao contexto das políticas locais, regionais etc., tal como certa vez me explicara João Ferreira de Souza a respeito da dinâmica de visitas de seus parentes das aldeias a sua casa em Parintins.

Essa casa aqui pra mim é muito importante, porque se a gente fica parado ninguém consegue nada. Nós temos que andar realmente, temos que estar lá na área, temos que estar aqui na cidade. E se a gente não têm essa disponibilidade sai perdendo. Porque muitas coisas só acontecem lá na cidade, a área já é a última que sabe. Então aqui em Parintins passa tudo. Tem a faculdade, tem a FUNAI, tem o IBAMA. Por isso que é importante a gente aqui dar uma parada. Porque tem coisa que o IBAMA quer decidir só, e não pode ser assim, tem que chamar a população! Tem coisa que

eles querem decidir só, querem decidir pela gente, mas não pode, tem que ouvir também a gente. [...] Aqui minha casa serve de apoio e pra informação. Principalmente pra informação. Para eles [da área] saber como é que está a questão, por exemplo, da invasão da reserva que solicita apoio para a FUNAI, como é que está com o SESAI a questão do medicamento e do atendimento [de saúde]. É isso que eles vêm saber aqui em casa. O pessoal que mora no frio, lá de dentro, eles querem saber. A minha casa serve de referência, aqui eles vêm saber. Às vezes tem problema com os filhos deles que vêm da comunidade, que bebem e aí eles prendem aí. Aí vem aí: “Meu filho tá preso”. “Mas o que é que ele fez?” Se for problema de bebida é ligar pro delegado. Aí a gente vai lá, conversar com ele: “não faça isso mais”, e solta eles. Então é com esse tipo questão que eles vêm procurar essa referência aqui. [...] Por outro lado também é a grande preocupação, que também é um tipo de invasão, o alcoolismo que invade a reserva de ponta a ponta. Então a grande preocupação é que os filhos possam se defender disso, saber defender, e levar em reuniões, fazer reuniões para combater isso. Então, pra combater, por exemplo, problema de drogas. Tem entrado, e nós temos questionado muito isso. Tem entrado, não indígena que leva bebida, nós temos combatido muito isso. Então se a pessoa não tem o conhecimento, não fala português, não vai saber nunca defender sua própria nação. Então é a grande preocupação nossa em relação à liderança do povo Sateré-Mawé. Até as famílias estão empenhadas pra combater isso. Nos barcos, nos recreio, vêm muitas pessoas da área para dentro da cidade passear. Então nesses passeios é complicado porque você não pode frear todo mundo, tem que acompanhar um pouco. A cidade é complicada, tem muitas coisas bonitas, muita coisa legal e ilegal. Então nós temos que lidar com este tipo de convivência. Então, nada mais do que educar realmente conversando e mostrando o que é bom, o que não é bom, o que é melhor e o que não é. Então são formas da gente e trabalhar. (João Ferreira de Souza, em entrevista concedida em 2014 em Parintins-AM)

1.3. “Esse caminho que eu estou aqui é do meu pai”

Os netos e netas de Francelino Gregório de Souza, “formados” ou em vias de o serem, por sua vez também replicavam em maior ou menor medida estas responsabilidades para com seus parentes. Enquanto professores, técnicos em enfermagem, administradores, gestores públicos, historiadores, biólogos e operadores do direito ressaltavam sua determinação em colocaram a serviço do povo Sateré-Mawé aqueles conhecimentos que vieram a dominar em sua passagem pela cidade.³⁸² Fora essa a principal preocupação que ressaltaram a mim os filhos e filhas de Francelino a que conheci em Parintins,

³⁸² Os jovens formados do pessoal do França atuavam de diferentes maneiras na cidade e na aldeia, a maioria deles engajados em diferentes setores que os possibilitavam promover ações que consideravam em benefício do povo Sateré-Mawé. Do funcionalismo público na esfera municipal à atuação em diferentes associações indígenas, chegando alguns deles a participar da corrida eleitoral para o cargo de vereador dos municípios de Barreirinha, apesar de ainda não ter logrado sucesso nessa esfera. Enquanto coordenadores e professores de escolas e colégios localizados nas aldeias, participavam da promoção de festividades e eventos nas aldeias, desde as famosas Festas da Tucandeira até torneios esportivos que reuniam moradores de várias comunidades diferentes. Este tema, todavia, é melhor desenvolvido pela pesquisadora Ana L. de Fiori (cuja tese ainda não foi defendida no PPGAS-USP durante a realização deste texto), pesquisadora com quem pude compartilhar da companhia durante grande parte do trabalho de campo em Parintins e na aldeia de Ponta Alegre, cujo foco de pesquisa recai justamente nas conexões engendradas pelos acadêmicos indígenas entre cidade, aldeias, universidade, políticas, processos de conhecimento e cultura, e que fornece maiores detalhes sobre a atuação dos chamados “acadêmicos indígenas” na cidade e em suas comunidades.

A gente tem que estudar muito, estudar muito para a gente poder entender como que o branco vive na sua terra e como a gente pode repassar essa educação para outras pessoas do nosso povo, aqueles lá no meio do mato. Então a gente tem que mandar educar, para depois retornar para lá as pessoas que ficou estudando aqui. É isso que a gente deseja. A gente deseja receber toda essa educação e pelo intermédio de nossos filhos, de nossas filhas, levar de volta para lá. (Maria Tina Ferreira de Souza, em entrevista concedida em 2014 em Parintins-AM)

A estes jovens estudantes, todavia, não faltavam reflexões a respeito do papel que deviam representar frente às mudanças que percebiam entre os tempos em que seus avós e pais viveram suas juventudes. Tinham a certeza, entretanto, sob peso das palavras de seus pais, que sua responsabilidade era grande. Entendiam que cabia-lhes a tarefa de “levar de volta” aquilo que puderam conhecer, mas os modos apropriados de fazê-lo também lhes provocava dúvidas e algumas inseguranças. O *peçoal do França*, em particular, acreditava firmemente que os jovens “acadêmicos indígenas” seriam as pessoas certas para “organizar o comando da tribo”, disseram-me em várias ocasiões que dos “estudantes” – ou “acadêmicos indígenas” – iriam despontar aqueles que realmente teriam a vocação de assumir essas responsabilidades de “liderança”. “Na minha avaliação geral”, refletira certa vez João, “esses estudantes vão surgir como líderes, os mais velhos vão ficar cansados e aí tem que passar pra alguém!”.

Entre as dúvidas que surgiam entre estes jovens, que vieram a passar grande parte de suas vidas na cidade, destacava-se justamente o fato de não se sentirem plenos conhecedores daqueles elementos que julgavam tão cruciais à vida daqueles de seus parentes na aldeia. Muitos deles disseram não terem tido a vivência do trabalho na roça, do caminhar pelas matas e do navegar pelos rios por meio das quais poderiam ter aprendido em profundidade os mistérios daqueles mundos que viam como tão densos e ricos. Não foram poucas as vezes em que escutei comentários de seus pais em que afirmavam, com uma mistura de lamento e satisfação, que seus filhos e filhas nunca tinham ralado mandioca, experimentado uma noite de espera à caça ou que desconheciam as sutilezas das relações com os seres que habitavam a mata e a profundidade dos rios. Todavia, lembravam-se sempre de quão trabalhosas eram tais atividades e quão perigosos eram os encontros com os seres que habitam aquela paisagem dizendo que, se eles o fizeram por tanto tempo, fora justamente para que seus filhos e filhas não precisassem incorrer a tais riscos, certos de que sua “missão” para com seu “povo” residiria em outro lugar.³⁸³ Assim explicara Marilúcia, uma das netas de Francelino Gregório

³⁸³ Assim contara-me, por exemplo, José Anizomar Miquiles de Oliveira, um reconhecido caçador que vivia na aldeia de Ponta Alegre, mas que não desejava que seus filhos e filhas dependessem desta atividade para sua

de Souza e professora na aldeia de Ponta Alegre:

Eu penso que a educação [formal] pra nós hoje é importante, né? Porque nós não podemos comparar a nossa maneira de pensar com a dos nossos antigos, né? Porque eles têm outra forma de pensar, nós já temos outra forma. Então pra mim a educação é essencial pra nós. Quando nós pensamos no contato com o não-índio a gente precisa, tem necessidade de buscar uma educação formal. Quando você vê só o lado cultural você não precisa da educação formal, né? Basta estar aqui na aldeia? Não! Precisa da educação formal. So que quando você vê o contato com a sociedade não indígena, as leis e as burocracias e tudo mais, você tem que buscar essa formação, essa educação formal, porque através dela que você vai conhecendo, você vai aprendendo, né? Quais são os nossos direitos principalmente, porque muitas vezes nós indígenas quando ninguém conhece as pessoas nos enganam, né? Porque quando a gente não sabe enganam a gente e nós se conforma, né? Então você sabendo não é assim, eles pode querer enganar, mas você não deixa né? Então a educação formal ela já dá uma visão, né? Ela já dá uma visão de como são as coisas, de como que funciona e também faz com que você lute pelo seu povo. Agora os nossos velhos não, uma vez conversando com o avô de um aluno ele falou assim, nunca esqueço o que ele falou. “Eu”, ele disse, “eu tenho a minha roça, eu tenho dois quadro de roça. Lá eu tenho minha mandioca, eu tenho minha banana, meu jerimum, tudo eu tenho. E esses formados? Esses formados não têm nem roça!”. Essa é a visão dele, mas eu posso dizer que ele tá errado? Não posso, tem que respeitar a ideia dele, porque ele pensa dessa forma. Então pra ele o estudo não vale, não tem validade. Porque quando você já tem uma formação você vai pro seu trabalho, você já não tem mais tempo de ir pra roça, né? Você já fica atrelado àquela instituição, porque você depende daquilo. Aí sua cultura às vezes a gente já fica... já deixa de lado... Então nesse sentido que ele fala: “eu tenho minha roça, eu tenho tudo, e esses formado não tem nada”, né? Então pra nós a formação é bom? É bom, né? Mas quando a gente olha o lado cultural muitas vezes a gente deixa de lado... Daí a importância de você usar a sua formação pra fortalecer a sua cultura, e muitas vezes aqui na nossa escola nós fazemos isso, né? A gente busca tudo o que a gente aprende em uma universidade, a gente sempre pensa pra cá voltado pra nossa realidade, de maneira que a gente possa fortalecer e reviver nossa cultura. O que a gente percebe na história na escola, quando a gente estuda história, né? História da educação, a gente vê que a própria escola se ninguém souber usar ela vai destruir a nossa cultura. Então hoje, né? Com a nossa formação, a gente tem que usar a escola pra fortalecer, né? Fortalecer a cultura, a língua, os costume. Então a gente tem que usar a escola, já usar como arma pra fortalecer! (Marilúcia Ferreira Menezes, entrevista concedida em 2014, aldeia de Ponta Alegre)

De modo geral os netos/as de Francelino, estudantes citadinos, enfatizavam a

subsistência, tendo decidido parar com sua família na aldeia de Ponta Alegre onde eles poderiam estudar na escola e colégio na comunidade: “Aqui está minha família, minha casa. A gente conviveu muito tempo já, né? E eu sempre consegui criar meus filhos com caça, peixe, farinha, tudo isso a gente fez. A gente fez a criação das crianças. A gente colocou eles na aula! Eu aqui me dedico mais a caçar, e como os pessoal me consideram muito como caçador e eu basicamente também me considero porque eu caço muito. Eles sempre falam de caçador pra mim, porque todos esses tempo eu mato caça, né? Aí eu arranjo pra eles, dou pra eles [...] Então eu estou aí, estou com 48 anos de idade e já passei por várias coisas difícil da minha vida, né? Que quando eu falo até dói no meu coração, sinto emocionado e triste. Porque estão aqui os meu parente que está junto de mim, acompanharam a minha situação de tristeza quando eu fui atirado em 92, eu fui atirado e passei por uma situação muito ruim, difícil [se referindo a quando fora atingido pela bala de outro caçador com quem topara inadvertidamente no mato]. Deus livra a gente de certas coisa... E caçando, tudo aconteceu caçando, né? Eu peguei picada e cobra caçando, uma primeira vez... a segunda vez caçando de novo, outra picada de cobra. Então tudo por aí já passei, e eu estou criando os meus filhos, né? Por isso que eu já falei pra eles ‘estudem! Que o estudo é muito mais bom, melhor, do que estar por aí no mato, arriscando a vida da gente, levando uma furada, arriscando pegar uma picada de cobra, ou um pau arriar na cabeça!’ Que deus o livre!” (José Anizomar, em entrevista concedida em 2014, aldeia de Ponta Alegre)

multiplicidade de “desafios” que enfrentavam ao viver nas cidades e frequentar as universidades, desde as discriminações, até as impressões de sua permanência em uma espécie de interstício onde se julgavam aprendizes do “conhecimento ocidental” que não detinha em sua plenitude o “conhecimento tradicional” de seus ancestrais. Os/as jovens estudantes e formados lamentavam em especial não dominarem com fluência a língua sateré-mawé, dizendo que esse desconhecimento muito os prejudicava ao retornarem para trabalhar como educadores em aldeias mais próximas das cabeceiras do Andirá, onde grande parte de seus parentes pouco ou nada sabia da língua portuguesa. Apesar de alguns deles com regularidade participarem de “expedições” de caça com seus parentes que paravam pelas aldeias, não pude conhecer nenhum deles que se arriscasse a realizar tais atividades solitariamente, julgando-se pouco hábeis para tanto se comparados aos seus pais, tios e avôs. Não obstante, sua presença nas cidades para os estudos eram vistas como “conquistas” atribuídas principalmente a seus ancestrais, como me fizeram entender os netos e netas de Francelino³⁸⁴:

Tudo passa por um processo histórico, onde nossos pais e nossos avós tiveram o trabalho de pensar um futuro pra nós. Aí um retrato disso é a figura do meu avô, o Capitão França. Ele foi um dos ícones da nossa cultura, da nossa história, que pensou o futuro dos filhos, pensou um futuro pros netos. Pensaram... E isso deu certo por ele chegar bem próximo ao não indígena e também por fazer a tradução da Bíblia, isso deu a ele um poder tal que ele soube, muito tempo antes, a questão da conscientização, isso foi importante. Porque depois do Capitão França, aí vem os tios e o meu pai. Eu destaco aí o meu tio José, que é uma pessoa muito importante na área indígena. Destaco também o tio Lúcio Menezes, um ícone também, muito importante também. Destaco também meu pai, João. Então todos foram da maior importância pra nós estarmos aqui hoje na universidade. Isso me orgulha bastante, porque penso no meu avô, penso no meu pai e penso no grande trabalho que ele teve em tentar pensar o futuro pra mim, pensar o futuro pra minha sobrinha, pensar o futuro pros meus filhos. E nós hoje temos essa responsabilidade também, de pensar um futuro pras gerações seguintes também, que estão vindo, estão chegando, estão crescendo. E a nossa responsabilidade também é muito grande. (Josias Ferreira de Souza, em entrevista concedida em 2012, Parintins-AM)

*

³⁸⁴ No ano de 2012, como parte das atividades de realização do produto audiovisual *Memorial Indígena: Trajetórias Sateré-Mawé em Parintins* (MEMORIAL, 2012a), a equipe de pesquisadores da qual fiz parte realizou uma oficina com parte dos alunos do curso de Pedagogia Intercultural, oferecido pela Universidade do Estado do Amazonas em sua sede de Parintins. Nessa oficina convidamos os alunos do curso a compartilharem entre si, e conosco, suas impressões a respeito do fato de estarem na universidade, de viverem na cidade e sobre como previam que suas vivências nesses ambientes se relacionariam ao seu papel enquanto educadores indígenas que poderiam vir a atuar nas escolas localizadas nas aldeias da T.I. Andirá-Marau. Como grande parte dos alunos do curso que se dispusera a participar dessa atividade eram netos e netas de Francelino, assim como os temas por eles escolhidos a serem tratados nessa ocasião se relacionavam diretamente às questões abordadas neste capítulo, a seguir apresento alguns trechos gravados dessa oficina como forma de explicitar de forma geral os modos pelos quais estes jovens estudantes refletiam sobre seu papel na jornada pelo conhecimento ocidental que então empreendiam.

Eu tenho a dizer do meu avô, o Capitão França, que certa vez ele foi em busca de educação, queria um escola na área indígena, então ele pediu ao indigenista pra criar uma escola dentro da área indígena. Então ele olhou para o Capitão e disse assim: “pra que escola, capitão? Se os indígenas só precisam de comida e de bebida? Você tem caça, você tem água, você tem peixe, você tem mato. Pra que estudar?”. Aí ele retrucou da seguinte forma: que os indígenas, que o povo dele, teria que ter estudo, conhecimento, pra que eles no futuro pudessem zelar pela sua comunidade, pela sua terra... E com isso, ele trucou da seguinte forma: os futuros caçadores dos Sateré-Mawé seriam os que fossem pra escola, que tivessem conhecimento e com esse conhecimento fundassem um processo de educação para o futuro. E garantiria isso que a própria identidade cultural, o próprio indígena sateré-mawé seria a própria garantia do povo, né? Então era, o que ele pensava, que o indígena se tornasse um conhecedor por ele próprio pra que ele pudesse reivindicar os seus direitos pra que pudesse ser o sustentador dos seus direitos, da sua vida. O indígena não é uma pessoa que não tem a competência de ser tal qual o branco, né? O branco tinha uma visão de prender o indígena, “fica aí e você não precisaria de estudo nenhum, tinha tudo”. Na verdade o capitão França tinha já uma visão muito além, e isso está se refletindo agora, que nós estamos na academia, vendo, conhecendo pra por em prática na nossa vida. Se hoje vocês da USP estão aqui é porque estão em busca de quê? De conhecimento, porque é de grande riqueza os seus trabalhos, fundados em depoimentos, pesquisas. Assim como vocês estão em busca do nosso conhecimento, da nossa cultura, do nosso saber, assim também nós procuramos na academia também se aproximar, pra que a gente tenha um futuro melhor. (José Ferreira de Souza Jr., em entrevista concedida em 2012, Parintins-AM)

*

Quando a gente pensa mesmo na história das nossas lideranças, a gente sabe que se hoje estamos aqui, nessa universidade, isso tudo foi fruto de grandes lutas, mortes, derramamento de sangue. Então, se a gente pensar no processo histórico pra hoje estarmos aqui, quantos dos nossos parentes morreram? Quantos dos nossos parentes perderam a vida pra estarmos aqui? Aí tem vezes, tem colegas da própria etnia que não valorizam. Não valorizam, por exemplo, ser professor indígena. Porque quando a gente pensa na história dos povos indígenas, de quantas de nossas lideranças morreram... Então, quantos de nós não conhecemos a história dos povos indígenas? Não valorizam, “Ah, eu tô na UEA, quero concluir meus estudos na cidade, os índios que estão lá na aldeia por lá ficam”. Pensar dessa maneira é a maneira de pensar do não-índio. Porque na lógica, pra nossa cultura, pra nos fortalecer precisa vir pra cidade, aprender, mesmo que seja preciso morar na cidade, mas sempre lutar pelos povos indígenas, porque nós precisamos. Vocês são universitários, vocês sabem, vocês estudaram história, geografia, antropologia, que conta como foi a vida dos povos indígenas, quantos fomos e quantos somos hoje! Então hoje estar aqui na UEA, pra nós, é uma conquista! Porque hoje, se depender dos não índios, dos nossos governantes, o índio não estava na universidade. O governo, ele não dá nada de graça. Tudo isso é fruto de movimento indígena. Fruto de luta, de sangue, e hoje nós temos que aproveitar esse conhecimento, cada vez mais agarrar com duas mãos esse conhecimento, e através desse conhecimento lutar ainda mais, reivindicar diante dos nossos governantes, dos nossos representantes, porque nós queremos mais. Porque éramos muitos. Então a sociedade envolvente, ela deve muito grande aos povos indígenas. E isso é o mínimo diante de tudo que eles fizeram pra nós, o genocídio da nossa cultura. [...] E é por isso que a nossa responsabilidade como professores indígenas é preparar as nossas crianças pra ele saber se defender na hora de enfrentar a sociedade envolvente. Porque ela é muito grande, né? Nós não temos como frear o contato, então nós temos os que saber lidar com as duas culturas. E o Capitão França foi uma das lideranças tradicionais que lutou, também ele meu avô. Então muitas coisas que tem hoje na área são frutos do movimento dessas nossas lideranças que passaram. Hoje nós somos os netos. Hoje o que nós lutamos pra que aconteça não vamos ser nós que vamos ver, vão ser nossos filhos, nossos netos, né? E a luta vai continuando. (Marilúcia Ferreira Menezes, em entrevista concedida em 2012, Parintins-AM)

Como mencionado, a inabilidade ou desconhecimento que tanto estudantes quanto seus pais creditavam a estes jovens citadinos que não “andavam no mato”, seriam de certa forma compensados pelos conhecimentos e habilidades aos quais encontravam capacitados por meio de suas vivências na cidade e por seu aprendizado do conhecimento ocidental. Ao falarem destas diferenças de vivências, conhecimentos e habilidades em relação a seus avós/pais e filhos/as, todavia, era comum que mencionassem analogias entre a caça e a busca por parcerias e projetos para o benefício das aldeias e comunidades onde viviam seus parentes. Aquelas “coisas boas”, que vislumbravam que os indígenas formados poderiam trazer de volta ao povo sateré-mawé, disseram-me alguns, poderiam ser comparadas ao abate de um veado ou de uma queixada cujo desfruto viria a ser compartilhada entre seus parentes.

Maria Tina Ferreira de Souza, filha mais velha de Francelino, compartilhara comigo uma instigante reflexão a respeito das diferenças entre a vida que levava na aldeia de Ponta Alegre quando ainda era jovem e as vivências de suas filhas que desde cedo viveram na cidade. Contara-me que sempre que seu pai Francelino recebia visitantes brancos em sua casa ela logo se punha a “inventar” alguma tarefa longe dali, disparando a caminho da roça ou a buscar lenha, evitando se encontrar com os “parceiros” de seu pai. Dissera sentir “muito medo” dos brancos, mas seu pai sempre lhe dissera que o contato com eles era inevitável e que ela devia se “acostumar” com eles.

Papai me dizia: “Minha filha, tira teus documentos, um dia tu vai precisar desses documentos”. Eu dizia: “não, meu documento é terçado, é machado, é ralador, é forno, é peneira, é... tudo isso aqui é meu documento”, e ele dizia “mas um dia, minha filha, não vai valer isso para ti. Vai valer o documento do branco. Um dia o povo que mora longe, o branco, vão te encontrar. Vão te achar aqui em casa! Tu vai sair para trabalhar, tu vai sair para a terra deles! Nesse tempo, tu vai precisar do documento. Porque lá fora, a gente só anda se tiver documento. Se não tiver documento, eles não querem a gente! Pelo meu intermédio, minha filha, um dia vai chegar gente branco com vocês, porque a fama da pessoa bom vai o mundo inteiro. Um dia vai chega”. Tudo isso eu guardo dentro da minha mente. E eu estou recebendo vocês aqui na minha casa com as boas vindas... e o que é isso? É um espelho que meu pai deixou, para todos nós, pra toda a nossa família. (Maria Tina Ferreira de Souza, em entrevista concedida em 2014, Parintins-AM)

Ao me contar esta sua lembrança, já passados mais de 20 anos em que decidira por viver na “terra dos brancos”, Maria Tina reconhecia que sua “teimosia” de moça se baseava em um profundo medo deste “pessoal que viera de longe” a visitar seu pai na aldeia onde vivia. Maria Tina, todavia, dissera que tudo se passava diferente para suas filhas, já tão acostumadas à vida na cidade. Elas não sentiam medo ao andar por suas ruas, ir aos mercados, frequentar as aulas e interagir cotidianamente com os brancos. Maria Tina, mais uma vez se lembrando das palavras de seu pai Francelino, afirmava a importância de sua família se encontrar na cidade atualmente. Enfatizara a “ajuda” que seus irmãos/ãs, cunhados/as lhe

prestaram para que viesse a entender a importância da “jornada” que sua família realizava para além das “terras sateré-mawé”:

Com a ajuda de deus, e a ajuda dos meus cunhados, e a ajuda dos meus irmãos, a gente está tudo aqui na cidade junto, ajudando as nossas filhas e nossos filhos na educação. Porque a educação ela é não é tão fácil que a gente passe o dia inteiro, não é tão fácil. A gente tem que meter a cara para a gente saber, para educar nossos filhos. O dia-a-dia nosso aqui não é tão fácil. Mas quando a gente quer, mesmo com a dificuldade, a gente vai ter que vencer. Com a ajuda de Deus a gente vai vencer. E hoje, nós estamos reunidos aqui na cidade, unindo tudo nós, mais forte, porque foi isso o que nós trouxemos para cá pra cidade. Então esse caminho que eu estou aqui é do meu pai. Esse caminho meus irmãos reforçou, meus cunhado reforçou. (Maria Tina Ferreira de Souza, em entrevista concedida em 2014, Parintins-AM)

A seguir, adentro mais profundamente no conjunto de narrativas que me foram contadas pelo *pessoal do França* que *parava* pela cidade de Parintins, versando sobre as trajetórias que percorreram desde a aldeia de Ponta Alegre até chegar a seus atuais locais de parada espalhados entre aldeias e a cidade de Parintins. Locais e narrativas em que podiam adequadamente aconselhar seus filhos e netos na caminhada em busca do conhecimento do branco, ao mesmo tempo em que se certificam de que não se esquecessem de suas “raízes”.

2. “Saímos da aldeia com uma visão: buscar o conhecimento”³⁸⁵

Dentre o coletivo de parentes que pode ser denominado de *pessoal do França*, tratarei neste capítulo apenas das narrativas sobre as trajetórias dos filhos e filhas, netos e netas, de Francelino Gregório de Souza e sua esposa Maria Ferreira de Souza, dando destaque aos diferentes eventos que elegeram para me relatar a respeito dos caminhos que percorreram até que chegassem a se encontrar *parando* espalhados por diferentes casas na cidade de Parintins.

Começo a descrição que segue pelas narrativas de Lúcio Menezes (genro de Francelino) e sua esposa Maria Estevam Ferreira de Souza (doravante Teca, como é mais conhecida). Tal casal fora o primeiro dentre os filhos/as de “sangue” e genros/noras do Capitão França que “conquistaram” um terreno na cidade de Parintins, ainda na década de 1970. Neste terreno, alguns anos mais tarde, construíram a casa por onde paravam ainda em 2014, feita ao longo dos anos um local de parada referencial para muitos de seus parentes,

³⁸⁵ Trecho de fala de Lúcio Ferreira Menezes na abertura do evento “Seminário Etno-Antropológico” em 2013, organizado pelos alunos do curso de Pedagogia Intercultural da Universidade Estadual do Amazonas na cidade de Parintins-AM em que, dentre outras atividades, fora exibido o *Memorial Indígena Sateré-Mawé: Trajetórias em Parintins* no auditório da universidade para uma plateia de alunos de diversos cursos do *campus* e os participantes de sua realização acompanhados de seus familiares.

principalmente para seus filhos/as, sobrinhos/as, genros/noras e netos/as.

Todavia, como se verá adiante, ao longo das décadas de 1980 e 1990, em um processo ainda em marcha quando de minha presença em Parintins entre 2012 e 2014, outros dos filhos e filhas de Francelino foram adquirindo suas próprias casas na cidade, multiplicando as possibilidades destes locais de parada ao mesmo tempo em que as ampliavam para atender a uma sempre crescente demanda por parte das novas gerações de seus parentes que continuavam a jornada pela busca de “conhecimento ocidental”. O intuito aqui é, então, demonstrar o desenrolar desses deslocamentos e a relação entre os diferentes parentes de diferentes gerações que vão se sucedendo em sua ocupação e na conformação de um circuito a eles particular.

2.1. A casa de Lúcio e Teca

Meu nome é Lúcio Ferreira Menezes, sou Sateré-Mawé, do município de Barreirinha, AM. Tenho 61 anos de idade, sou casado com uma Sateré, Maria Estevam Ferreira de Souza, que é filha de um grande líder da nação Sateré-Mawé chamado Capitão França. De nosso casamento, nós tivemos a felicidade de ter seis filhos homens e uma mulher. A mais velha se chama Marilúcia de Sousa Menezes, ela é funcionária concursada do município, trabalha, tem carreira no Estado e tem um curso superior. Segundo vem o Elias de Sousa Menezes, trabalha na área [indígena] lá no rio Uaicurapá, também tem curso superior. Depois vem o Tadeu de Souza Menezes, que trabalha na vigilância sanitária de Parintins, ele é o fiscal de saúde do município, trabalha para o Estado também. Aí vem o Lúcio Ferreira Menezes Jr., o Mega, mais conhecido como Mega, fazendo Química na Universidade Estadual do Amazonas. Aí temos o Francinaldo de Souza Menezes, que também no ano passado colocou grau de Geografia. Ele é deficiente visual, mas mesmo assim ele concluiu o curso. Aí vem o Naasson de Souza Menezes, que faz o curso de Pedagogia Intercultural. Depois vem o Tito de Souza Menezes, que já concluiu História, e faz curso de Direito e também faz a Pedagogia Intercultural. Então, essa é nossa família. (Lúcio Ferreira Menezes, entrevista concedida em 2012 na cidade de Parintins-AM)

Com esse depoimento Lúcio Menezes iniciava sua longa fala diante das câmeras de nossa equipe durante as gravações do “Memorial Indígena” em janeiro do ano de 2012. Acomodado em sua cadeira de balanço com as cores de vermelha e branca de seu boi bumbá favorito em um dos cômodos de sua casa em Parintins, onde tínhamos menor chance de ser interrompidos pelas crianças que brincavam por lá, Lúcio buscava se apresentar e à sua família, já nos introduzindo aos temas que julgava principais na história que compartilhavam, e sobre os quais trataria ao nos contar sobre suas trajetórias.

Lúcio é filho de Eleonor Ferreira de Carvalho e Manoel Menezes Afilhado, ambos antigos moradores da aldeia de Ponta Alegre no rio Andirá. O pai de Lúcio – Manoel Menezes –, fora o “cabeça” de uma turma que viera do Alto Andirá para se instalar em um sítio na margem oposta do rio onde se encontrava Ponta Alegre, conhecida como a “Praia dos Menezes”. Deste sítio, aproximadamente no final da década de 1940, o *peçoal do* Menezes teria se deslocado para a outra margem do rio, deixando o espaço do sítio apenas para sua “cozinha” e área de roça, vindo a se instalar em Ponta Alegre em terreno comprado de funcionários do Serviço de Proteção ao Índio que atuavam na aldeia à época. Já o avô materno de Lúcio – Antônio Alexandre – era conhecido por ter sido um grande tuxaua daquela aldeia, sendo parte de um coletivo de parentes do clã *Sateré* que deixara a aldeia de Terra Preta no Andirá Velho rumo ao baixo Andirá.

Assim como sua esposa Teca, Lúcio nascera no ano de 1951, ambos na aldeia de Ponta Alegre. As lembranças de Lúcio e Teca sobre sua infância, vivida nas décadas de 1950 e 1960, se remetiam à sua rotina cotidiana de trabalho na “roça” e no “mato” com seus familiares. Teca contara-me sobre o sítio por nome de Paraíso, onde o *peçoal do* França (em especial sua mãe Maria e sua irmã mais velha Tina) cultivava macaxeira, cará, batata, cana, abacaxi, banana, melancia e criavam galinhas. Lúcio, por sua vez, gostava de narrar suas

andanças pela mata para caçar, pescar e apanhar açaí, nostálgico da alegria que o contagiava quando participava de puxiruns para abertura de roçado com seus parentes e amigos da aldeia.

Hoje nós estamos aqui na cidade, parece que nunca trabalhamos em roça, né? Ixi, trabalhamos muito. Ali em frente à Ponta Alegre, assim ali onde tem mato, aquilo pertence pra nós [pessoal do França]. Paraíso o nome daquele lugar. Ali nós trabalhava muito na roça pra mamãe, depois que mamãe morreu e nós casamos que aí saímos de lá. Aí ficou o terreno pra lá. Só mesmo a Marcina [uma de suas irmãs] que ainda faz roça pra lá. (Maria Estevam Ferreira de Souza, em entrevista concedida em 2014, Parintins- AM)

Ao longo da década de 1960 Lúcio e Teca deram início aos seus estudos e completaram o chamado 5º ano, série até a qual se oferecia na aldeia de Ponta Alegre então. Em 1972, quando Lúcio e Teca tinham 22 anos de idade, o casal decide se “juntar” e começar a “construir sua família”. Esta data, marcada na narrativa de ambos, também era lembrada pelo nascimento de sua primogênita – Marilúcia de Souza Menezes – e por ter sido o ano em que Lúcio fora contratado pelo município de Barreirinha como professor rural destacado para dar aulas na aldeia de Ponta Alegre. Lúcio seguira dando aulas na aldeia durante três anos, até que em 1975 fora convidado a exercer a função de auxiliar de ensino pela Fundação Nacional do Índio. O “emprego”, contara-me, teria vindo a “mudar sua vida” e a de seus filhos/as. Nas inúmeras conversas que tivemos no pátio em frente a sua casa em Parintins, Lúcio costumava reiterar que seus filhos tinham alcançado o “estudo” que ele tanto desejava em grande parte pelas oportunidades que seu emprego na FUNAI proporcionara.

No ano seguinte ao seu ingresso na instituição, Lúcio escutara o conselho de um de seus colegas de serviço que o incentivou a adquirir um terreno na cidade de Parintins, em um dos bairros que se conformava ao Noroeste de sua mancha urbana à época. Em 1976, então, o casal adquiriu um terreno no bairro São José Operário, já vislumbrando a possibilidade de que pudessem no futuro propiciar a seus filhos e filhas o ingresso no sistema escolar cidadão. Todavia, o terreno adquirido permanecera alguns anos sem ser ocupado, já que Lúcio não podia se ausentar de suas funções na aldeia.

No início da década de 1980, Marilúcia, filha mais velha do casal, completara 10 anos de idade. Desejosos de a verem dar continuidade aos estudos, Lúcio e Teca decidiram a enviar para a cidade de Barreirinha sob os cuidados de uma conhecida de sua família. Marilúcia, todavia, não se agradara de permanecer por lá e retornou após um ano a morar na aldeia junto a seus pais. Decididos a não desistir de seus planos, em 1983, o casal investe na construção de uma pequena casa de madeira em seu terreno na cidade, enviando para pararem por lá sua

filha em companhia de alguns de seus primos e primas maternos – filhos das irmãs e irmãos de Teca – que também estavam em idade escolar e moravam na aldeia de Ponta Alegre.³⁸⁶ Na cidade, os/as jovens permaneciam sob os cuidados de uma “amiga da família” que morava com eles e se certificava de que frequentariam a escola com assiduidade. Lúcio e Teca, todavia, não podiam permanecer pela cidade junto à sua filha e então a família passara a viver um momento de constantes deslocamentos entre Ponta Alegre e a cidade de Parintins que durara entre os anos de 1983 e 1991.

O longo deste intervalo de anos Marilúcia e seus primos/as ingressaram na escola São José Operário (entre 1984 e 1987) e, em seguida, no prestigiado colégio Batista de Parintins, onde eram oferecidos cursos técnicos em diferentes áreas³⁸⁷, como saúde, administração e magistério. Marilúcia optara pelo magistério, no qual se formara no ano de 1991. Neste mesmo ano Lúcio finalmente conseguira a desejada transferência junto à FUNAI para que pudesse permanecer na cidade de Parintins junto a sua filha. Com Lúcio e Teca vieram para a cidade seus filhos Tadeu (então com 10 anos), Lúcio Jr. (com 7 anos) e Naasson (com 4 anos).

Para mim ser transferido pra Parintins foi a maior dificuldade! Na época em que foi criada a FUNAI aqui em Parintins tinha um militar dirigindo. Fiz um documento justificando tudo para entregar pessoalmente para ele, e entreguei, fui eu e minha esposa entregar pra ele e disse assim: “[Fulano], o senhor sabe que eu tenho um terreno aqui, o senhor sabe que eu tenho filho aqui em Parintins, eu quero dar a melhor educação para os meus filhos, mas para isso eu preciso estar perto deles e para mim estar perto eu dependo da sua palavra”. E eles me responderam: “Lúcio, quantos dos seus parentes não precisam desse seu emprego? Esse emprego que você tem gera a felicidade, então por mim você vai ficar de cabelo branco lá no mato com teus parentes”. Aí ele prendeu o documento. Aí ele foi embora, assumiu outro militar de novo! E a mesma reza, falei para ele e ele me respondeu da mesma maneira. Aí entra um civil, né? Fui lá com ele e falei: “[Sicrano], você diz que é indigenista, quero que você me entenda. Eu preciso dar uma educação melhor para meus filhos, que essa educação de conhecimento da cidade meu pai não me deu. Meu pai me deu o conhecimento sobre a cultura, sobre a convivência, mas a vivência pra cá pra cidade eu não tenho de cultura como você. [...] Eu quero viver com os meus filhos, quero dar educação melhor”. Falei para ele. Implorei. No final ele disse assim: “Lúcio, a partir de agora você vai prestar serviço aqui em Parintins! A partir de agora você vai prestar serviço aqui, mesmo sem a transferência, mas você já vai trabalhar aqui enquanto nós providenciamos a sua transferência”. E passou quatro meses, chegou a minha transferência. Aí, então fui viver com meus filhos. (Lúcio Ferreira Menezes, em entrevista concedida em janeiro de 2012, Parintins-AM)

Tendo Lúcio e Teca se instalado mais permanentemente em Parintins no início da

³⁸⁶ Trata-se dos filhos mais velhos de Maria Tina Ferreira de Souza e José Ferreira de Souza, como veremos adiante.

³⁸⁷ As vagas no colégio Batista, contaram-me Lúcio e Teca, eram muito concorridas e foram conseguidas pela filha e sobrinhos de Lúcio por meio de um pastor “muito amigo” de seu sogro Francelino Gregório de Souza e de seu pai Manoel Menezes, por quem tinha muita consideração e pode ajudá-los a ingressar no Colégio.

década de 1990, sua casa passara a ingressar mais proeminentemente enquanto um espaço de abrigo para vários de seus jovens parentes por períodos variados. Os filhos de Lúcio e Teca logo ingressaram no sistema escolar citadino e deram prosseguimento aos seus estudos. Já Marilúcia, filha mais velha do casal, após se formar no magistério fora contratada pela prefeitura de Barreirinha-AM, em 1995, como professora rural na escola municipal de Ponta Alegre, e passara a *parar* na casa de seus pais na aldeia em companhia de seu marido³⁸⁸ (que havia conhecido na cidade e com quem tivera sua primeira filha no ano anterior).

Entre os anos de 1994 e 2005 nasceram os quatro filhos mais velhos de Marilúcia – Ingrida, Nayara, Talison e Taís – e, também nesse período, Marilúcia dera continuidade à sua formação.³⁸⁹ A pedido de seus pais, Marilúcia e seu esposo decidiram por enviar seus filhos para *parar* com seus avós maternos na cidade de Parintins, também vislumbrando seu ingresso no sistema escolar citadino. Ingrida, a mais velha dentre os irmãos, passa a morar com seus avós em 1997 – aos 4 anos de idade –, acompanhada posteriormente por seus irmãos e irmãs à medida em que atingiam a idade escolar.³⁹⁰ Os outros filhos de Marilúcia (Marcelo e Maíra), nascidos após 2005, tardariam a seguir o mesmo destino de seus irmãos mais velhos, já que na aldeia de Ponta Alegre à época já se disponibilizava o ensino escolar na escola municipal – e no colégio estadual – que funcionavam na aldeia, onde Marilúcia se tornara professora contratada no ano de 2002, permitindo que seus filhos ficassem mais tempo estudando por lá.

Então, como mencionado, desde o ano de 1991, Lúcio e Teca passaram a *parar* mais permanentemente em sua casa na cidade de Parintins em companhia de seus filhos mais novos e alguns de seus sobrinhos/as e, posteriormente, netos/as.

No início da década de 2000, contara-me Lúcio, um importante evento marcara nas narrativas do *pessoal do* França uma guinada nas perspectivas de futuro para seus parentes mais jovens. No início desta década que ocorrera a chamada “interiorização” de instituições de ensino superior e técnico na cidade de Parintins, cujo marco inicial fora a abertura do campus da Universidade Estadual do Amazonas (seguida do campus da Universidade Federal do Amazonas e do Instituto Tecnológico do Amazonas). Para além da abertura de cursos,

³⁸⁸ Chamado Carlos Alberto dos Santos, de família de agricultores não indígenas que trabalhavam em um sítio na área rural do município ao Norte da cidade de Parintins.

³⁸⁹ Ainda em 1995, ela ingressa no curso Pira Yawara, cujos módulos foram oferecidos no colégio agrícola São Pedro – localizado às margens do rio Andirá em seu curso médio – e também em Ponta Alegre. O Pira Yawara é projeto do governo estadual com o enfoque na educação escolar indígena.

³⁹⁰ Em 2014, as filhas mais velhas de Marilúcia cursavam o ensino técnico e superior na cidade de Parintins, enquanto seus filhos do meio permaneciam no 2º Grau.

expansão de vagas e oferta de cursos na cidade, ao longo dessa década foram implementadas por estas instituições de ensino políticas afirmativas para o ingresso de estudantes indígenas em seus cursos. Ademais, tais instituições procuravam se adequar às demandas pelo oferecimento de cursos voltados à chamada “formação intercultural”, principalmente no que dizia respeito à capacitação de professores com atuação nas escolas localizadas nas aldeias indígenas³⁹¹

Para mim, depois que meus filhos se formassem no colégio acabava ali. Não tinha como mandar meu filho para Belém, ou para Manaus para fazer uma faculdade. Aí quando o Tadeu terminou o Ensino Médio criaram uma universidade em Parintins. Isso abriu as portas para todas as pessoas humildes. [...] Então, quando começou eu falei para os meus filhos, “vamos estudar, vamos estudar, vamos estudar, a universidade nós já temos praticamente na porta de nossa casa, então isso a gente vê, então vamos estudar, vamos estudar, vamos estudar... estudar mesmo! Que é a única herança que eu posso dar para vocês. A herança que eu posso deixar para cada um de vocês, como vocês sabem, que vocês conhecem, vocês conhecem as nossas raízes...”. (Lúcio Ferreira Menezes, entrevista concedida em 2014, Parintins-AM)

A casa de Lúcio e Teca em Parintins, quando a conheci em 2014, ainda mantinha parte da primeira estrutura de madeira erguida no terreno ainda na década de 1980, não obstante, ao longo dos anos que se seguiram ela muito se transformara. Primeiramente ampliando a edificação de madeira, adicionando cômodos e mais um andar, localizada na parte frontal do terreno mais próxima à rua. Ao fundo do terreno, espalhadas entre os mais ou menos 25 metros de sua profundidade, foram construídas edificações de alvenaria com vários cômodos, mantendo ao centro do lote a área da cozinha coberta por um telhado com aberturas laterais para a ventilação e os banheiros.

A ampliação da casa seguiu o ritmo de crescimento do número de seus ocupantes que, por sua vez, também mantinham uma dinâmica própria de duração de sua permanência no local variante de acordo com a multiplicação de locais de parada desta turma pela cidade de Parintins. Em 2014, alguns dos filhos de Lúcio e Teca já haviam alugado ou comprado suas próprias casas moravam com suas esposas e filhos nas imediações, mas com recorrência podiam ser encontrados em visitas à casa de seus pais. Outros deles, como Marilúcia e Elias, que trabalhavam em escolas localizadas nas aldeias – a primeira no rio Andirá e o segundo no rio Uaicurapá – também paravam por lá com frequência quando vinham à cidade. Não obstante, a casa de Lúcio e Teca continuava abrigando todos os seus filhos mais novos e suas noras, além dos seus netos/as (filhos/as de Marilúcia).

Cerca de três quarteirões da casa de Lúcio e Teca em Parintins, no mesmo bairro são

³⁹¹ Tal qual o PROIND (Programa de Formação do Magistério Indígena).

José Operário, em uma rua que passava adjacente aos mananciais do lago Macurany que cortam a ilha de Parintins, localizava-se a casa de José Ferreira de Souza e sua esposa Ada da Costa Souza. José era o filho mais velho de Francelino, irmão de Teca e cunhado de Lúcio Menezes. Sua casa, assim como a de Lúcio, se apresentava enquanto local de parada referencial na cidade para vários de seus filhos/as, netos/as, mantendo configurações arquitetônicas e dinâmicas de circulação de pessoas muito similares às anteriormente destacadas. Os caminhos percorridos por José Ferreira ao longo de sua vida, similarmente aos de Lúcio, também os levaram ao deslocamento para a cidade de Parintins na década de 1990, e José Ferreira não se furtava a mencionar a importância da ajuda prestada por seu cunhado e sua irmã para que pudessem definitivamente vir a se instalar apropriadamente na cidade em uma casa própria com sua família.

2.2. A casa de José e Ada

José Ferreira de Souza nascera na aldeia de Ponta Alegre ano de 1943, a primeira vez que se afastara mais permanentemente de seus pais e da aldeia fora no início da década de 1960 quando se alistara para servir ao exército na cidade de Manaus. Todavia, como me contara, seu desejo de viajar e conhecer a capital era mais antigo. Ao longo da década de 50, quando ainda era criança, José costumava andar muito com José Hilário, esposo não indígena de sua irmã de criação Clara Susan e funcionário do SPI que atuava na região do rio Andirá. Com ele aprendera desde cedo a “virar motor”, profissão pela qual se apaixonara desde então.

O meu cunhado Zé Hilário, marido da Clara, disse: “Zé, quer aprender a funcionar motor?”. Eu disse “bora!”. “Então vamos comigo caçar e virar motor!”. Aí aprendi a virar motor, sabe? Eu manobrava voadeira pra cá e pra ali! Dirigia barco mesmo, eu tinha mais ou menos 13 anos. (José Ferreira de Souza, entrevista concedida em 2012, Parintins-AM)

Figura 28. Genealogia núcleo José Ferreira de Souza e Ada da Costa Souza.

Ao completar 18 anos de idade, quando decidira por servir o exército em Manaus, José fora morar na capital com seu cunhado José Hilário e sua irmã de consideração Clara Susan. José Ferreira *parou* por Manaus por cerca de 6 anos, alguns deles servindo o exército e outros trabalhando em embarcações que navegavam de Manaus para o alto rio Solimões, exercendo o ofício que havia aprendido ainda quando criança de “motorista de motor”: “eu era motorista de motor! Aí andava pra lá, voltava e ia comprando castanha e pirarucu. Os caras que vendiam, eu era funcionário do barco”³⁹².

Provavelmente em 1967, José decidira retornar à aldeia de Ponta Alegre e por lá se casara com Ada Cabral. Naquele mesmo ano teve com ela seu primeiro filho (Alcemir) e no ano seguinte seu segundo (José Jr., conhecido como Xirai), que vieram a *parar* pela cidade de Parintins com sua prima Marilúcia na casa de Lúcio e Teca no bairro São José Operário a partir de 1984.

José e Ada passaram a maior parte da década de 1970 *parando* na aldeia de Ponta Alegre. Durante aquela década, o casal tivera mais 5 filhos/as que, à medida que atingiam a idade escolar, também vieram a *parar* na casa de Lúcio e Teca na cidade de Parintins. Em Ponta Alegre à época José e Ada se sustentavam com o trabalho na roça no local chamado de Paraíso e com trabalhos esporádicos que José Ferreira realizava como motorista de barcos. José, contando sobre o período, lembrava-se que costumeiramente prestava auxílio à FUNAI, mesmo não recebendo um salário fixo, conduzindo suas embarcações pelo rio Andirá devido à falta de funcionários para tanto.

³⁹² José Ferreira de Souza, em entrevista concedida em 2012, Parintins-AM.

Todavia, já no final da década de 1970, logo após o falecimento do pai de José (Francelino), sua esposa Ada fora acometida por uma grave doença e teve de se tratar na cidade de Parintins. Nesta ocasião, José Ferreira e Ada vieram à cidade e abrigaram-se na casa de Lúcio e Teca, mas durante o tempo que permanecera por lá José conseguiu se empregar na fábrica de tecelagem Fabril Juta S.A., onde trabalhara durante dois anos consecutivos. Com seus primeiros salários em mãos, lembrava-se de que logo se apressara a comprar um terreno para si e sua família na cidade, próximo ao de seu cunhado Lúcio, em uma área do bairro que ainda contava com vários terrenos vagos na década de 1980.

Após esses anos de trabalho na Fabril Juta, e já com um terreno garantido na cidade, José Ferreira e Ada retornam a Ponta Alegre deixando vazia a gleba que adquiriram, mas sob a vigília de seus parentes que estavam pela cidade para que evitassem quaisquer invasões. Seria somente em 1987 que José conseguiria se empregar oficialmente na FUNAI como condutor de embarcações e, após o falecimento de um funcionário que exercia a função na cidade de Parintins, fora transferido extraoficialmente para permanecer em seu lugar. Fora, então, no início da década de 1990 que José Ferreira e Ada passaram a *parar* pela cidade em períodos de maior duração, tendo construído uma pequena casa de madeira no terreno que haviam comprado e, assim como o fizeram Lúcio e Teca, foram pouco a pouco reformando e ampliando as edificações no terreno para que ela pudesse acomodar com mais conforto um número cada vez maior de filhos, filhas, noras, genros, netos, netas e sobrinhos/as.

Assim como os filhos e filhas de Lúcio e Teca, em 2014, os filhos de José Ferreira e Ada eram quase todos “formados” ou então cursavam o ensino técnico ou superior na cidade de Parintins nas mais diversas áreas. Alguns deles, na medida em que conseguiam empregos, casavam-se e/ou tinham filhos/as, compraram terrenos e construíam suas casas preferencialmente nos arredores da de seus pais. A escolha destes locais de moradia se coaduna com a dinâmica de expansão urbana de Parintins à época, sendo os terrenos adquiridos e casas alugadas majoritariamente naqueles bairros que se formaram ao longo da década de 1990 e posteriormente 2000.³⁹³

Da mesma forma que o fizeram Lúcia e Teca, José e Ada mantiveram uma casa na aldeia de Ponta Alegre, periodicamente habitada por seus parentes e por eles próprios. Em 2014, sua casa na aldeia passava por uma grande reforma, já que os planos do casal era que pudessem passar o restante de sua velhice por lá, – o que ocorreria após José se aposentar e seus filhos e filhas já “tiverem vida própria” – em companhia daqueles de seus ascendentes

³⁹³ Cf. Parte III, Capítulo 1.

que quisessem visitá-los. Certamente, também não abririam mão de sua casa na cidade, vista como uma importante “conquista” que permaneceria para o uso de seus parentes que precisassem vir para a cidade e para a continuidade da formação escolar de seus netos/as.

Outro dos filhos de Francelino, o caçula João Ferreira de Souza, também conseguiu “conquistar” sua casa na cidade. Em 2014, ele e sua esposa Ivanilda paravam por uma casa própria na cidade de Parintins localizada no bairro Itaúna II, região Sudoeste da mancha urbana, com alguns de seus filhos e filhas, além de genros, noras, sobrinhos/as e jovens parentes agregados vindos de Ponta Alegre para completar seus estudos na cidade. Particularmente, a trajetória que João me narrara apresentava alguns detalhes que demonstram a variabilidade de deslocamentos, suas motivações e possibilidades, que a destaca em relação às de seus irmãos e irmãs.

2.3. A casa de João e Ivanilda

Assim como os interlocutores anteriormente apresentados, João mencionara o despertar de seu desejo de andar pelas cidades ainda em sua infância vivida em Ponta Alegre. Ainda jovem acompanhava de perto os afazeres de Capitão seu pai Francelino, atentando-se ao ofício que desenvolvia enquanto “liderança” na aldeia.

Eu já acompanhava meu pai, via como era o povo com ele e ele com o povo. Ele sempre teve grande paciência de lidar com o povo, fazer a troca de guaraná, fazer a troca do produto para as famílias quando os comerciantes chegavam, E nisso ele tinha um bom contato com o não indígena, tinha um grande respeito pelo branco, o branco por ele e o povo por ele. Eu vinha acompanhando, eu era garoto e tinha uma grande vontade de sair para conhecer a cidade. (João Ferreira de Souza, entrevista concedida em 2014, Parintins-AM)

João nascera em 1954 e concluíra as séries oferecidas na escola da aldeia 10 anos depois. Ao falar sobre sua infância João enfatizava que a vida em Ponta Alegre era marcada pelo “forte contato” com os brancos e, portanto, não aprenderem a falar sateré-mawé já que estudara com professores não indígenas do SPI. Ainda sobre sua infância vivida em Ponta Alegre, João destacara duas experiências em particular que aguçaram sua curiosidade a respeito de como seria viver fora de sua aldeia. A primeira delas de que se recordara fora uma longa viagem em um batelão em companhia de seu pai desde a aldeia de Ponta Alegre até a cidade de Manaus. O barco, na ocasião, transportava a produção de laranjas da aldeia para a venda na capital. As lembranças que João destacara se voltavam à impressão nele causada das luzes dos barcos atracados no porto que se esparramavam pela paisagem que podia observar em sua breve visita à metrópole. Caminhando pelas ruas e praças próximas à Praça dos

Remédios em Manaus, teria ficado impressionado com as ruas e os automóveis que por ela circulavam. Igualmente impactante para o ainda jovem João, era a lembrança de observar a movimentação de soldados do exército brasileiro em exercício na região do rio Andirá na década de 1960: “chegava muito avião aqui do exército, todo mundo fardado e armado, e eu ficava impressionado com aquilo, ‘o que é que tem aí pra fora?’ Eu ficava pensando...”.³⁹⁴

João, em 1971 aos 17 anos de idade, saíra da aldeia de Ponta Alegre a contragosto de sua família. Ele e mais dezenas de sateré-mawé do rio Andirá haviam sido recrutados pela FUNAI para que trabalhassem na “linha de frente” da abertura da estrada BR-174, encarregados de lidar com as ameaças dos Waimiri-Atroari que tiveram seu território invadido pelo empreendimento. Na ocasião, João e seus colegas passaram brevemente por Manaus, onde ficavam em um “apartamentinho alugado”, e logo partiram da cidade.

Lá pra junho nós tivemos na frente de atração para aquela estrada que é Manaus – Caracarái, que é pra Boa Vista. Era 25 sateré, e nós éramos testa de ferro para fazer o pique passar de Manaus a Caracarái. A gente trabalhou entre os Waimiri. Aí nessa época era muito perigoso, eles matavam muito os brancos. A gente teve sorte que eles não matou a gente tudo, mas morreu um sateré lá flechado nas costas. Waimiri flechou ele. Depois varamos o pique e o exército entrou de conta e foi que varou a estrada Manaus – Caracarái, Caracarái – Boa Vista. Então eu trabalhei um período aí e retornei pra Manaus. Daí disseram pra retornar pra lá, mas eu não quis mais. Fiquei com medo. Primeiro porque eu nunca tive vocação de matar alguém, atirar em alguém, ferir alguém, eu nunca tive isso. A educação que meu pai me deu foi realmente para não ferir ninguém e sempre ter amor pelas pessoas. Aí me deram rifle, como chama aquela arma pequena? Revólver, mas eu nunca me acostumei. Eu não ia usar isso aí. Ia usar por quê? Quem usa isso vai ser um assassino e eu não queria ser. (João Ferreira de Souza, em entrevista concedida em 2012, Parintins-AM)

Nos anos seguintes João permanecera “andando pela FUNAI”, intermitentemente parando em Manaus com seus colegas de profissão, já que à época desconhecia o paradeiro de seus inúmeros parentes que se encontravam na cidade. Entre 1972 e 1978 participa de missões em contato com os Korubo no Vale do Javari (rio Ituí), com os Kanamari no rio Itaquai e, posteriormente, com os Hixkaryana no rio Nhamundá, onde permaneceu por cerca de um ano trabalhando na aldeia Kassawa. Com exceção de sua última viagem para o rio Nhamundá, João não se agradara de sempre ser sido enviado a trabalhar “tão longe” e em lugares onde tinha “muita praga”. Ironicamente, fora na aldeia Kassawa que João pegara pela primeira vez malária e tivera de ser enviado às pressas para Manaus novamente, onde permanecera mais alguns meses até decidir que “não queria mais trabalhar no mato, aí voltei pra reserva sateré-

³⁹⁴ Essa movimentação do exército provavelmente teria se dado no final da década de 1950 e começo da década de 1960, quando da primeira investida do governo ditatorial e empresas privadas do setor petrolífero para a averiguação da possibilidade de exploração de gás natural e petróleo no território indígena. Para maiores detalhes, ver Figueroa (1997, p. 300-311).

mawé”, deixando seu emprego na FUNAI: “Eu tava na FUNAI, mas morava num apartamentozinho quente que só! Não me acostumava. Tinha meus colega, só que quando chegava de noite eu ficava triste no quarto. Eu queria tá assim... jogando bola no interior, né?”.

Tendo pedido demissão da FUNAI João retorna então à aldeia de Ponta Alegre no final da década de 1970. Alguns anos depois, em uma viagem que fez a Parintins para receber atendimento de saúde, conhece sua futura esposa Ivanilda que passeava pela cidade acompanhada de sua mãe Maria de Oliveira Batista.³⁹⁵ Já interessado em se “amigar” com a moça, João realiza várias visitas ao sítio onde ela morava próximo à aldeia de Molongotuba – no médio rio Andirá – até que, por fim, a jovem aceita acompanhá-lo para parar por Ponta Alegre. Fora então nessa aldeia que nasceram os primeiros três filhos do casal, Sigride (em 1986), Josias (em 1988) e Jafé (em 1992).

No período entre o começo dos anos 1980 e o início da década de 1990, João começa a se envolver mais assiduamente com o “Movimento Indígena”. À época seu pai já havia falecido e João julgava que caberia a ele a responsabilidade de dar andamento às atividades de uma “liderança” que vira tão bem representadas nas lembranças de seu pai Francelino. João contara-me que por meio do CIMI e da Diocese de Parintins, ainda no começo da década de 1980, chegara a Ponta Alegre uma “carta convite” para que os Sateré-Mawé enviassem representantes a um encontro em Goiânia-GO no qual estariam “lideranças indígenas” de

³⁹⁵ As famílias de João e Ivanilda já eram velhas conhecidas, tendo Maria de Oliveira parado um tempo aos cuidados de Francelino na aldeia de Ponta Alegre quando ainda estava grávida de Ivanilda.

todas as regiões do país. Lá deliberariam as propostas do “Movimento Indígena” para a Assembleia Constituinte.

À época seu irmão mais velho José Ferreira, dentre outros que eram considerados “lideranças da tribo”, teriam recusado participar do encontro já que se encontravam “empregados” e não podiam se afastar da aldeia. João, então, resolvera aceitar o convite e realizou a primeira de muitas outras “andanças” pelo Movimento Indígena que, como dissera, foram para ele “uma grande experiência de entrar na luta dos direitos indígenas. Depois de andar muito pelo movimento conheci muita gente, muita entidade. Foi muito bom porque fui crescendo e conhecendo, vendo problema e vivendo problema”³⁹⁶.

Tendo vivido muitos anos realizando constantes viagens, mas sempre retornando à aldeia de Ponta Alegre para parar com sua esposa e filhos, as circunstâncias se transformam a partir do ano de 1992. Enquanto uma das “lideranças” sateré-mawé que participaram da fundação da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) em 1992, João assumira um cargo na coordenação da entidade, decidindo então deixar a aldeia de Ponta Alegre para *parar* por Manaus novamente.

Então, a partir daí eu fiquei em Manaus, 92, 93, 94 e 95. A minha família foi comigo no barco, fomos pra ficar! Falei pra Ivanilda: “nós vamos pra Manaus com tudinho. Vamos ficar três anos lá. Em 1995 nós vamos embora. O dinheiro que nós ganhar vamos comprar uma casa pros nossos filhos em Parintins, pra quando nós retornar eles ter onde morar e estudar, isso se Deus quiser nós vamos fazer”. Ela também tinha dúvida, “onde vamos morar? O que a gente vai comer?”, “Ah, não se preocupa com isso não”. Aí lá [em Manaus] tinha minha irmã Clara [Susan da Silva], mulher do Hilário, eu já tinha ligado pra ela, “mana, eu vou morar lá contigo aí, me dá um aluguel ou sei lá, me aluga por um ano e depois de um ano eu já vou comprar um terreno, me ajuda”, “não se preocupa que aqui tem!” ela disse. Aí já fui certo, cheguei lá e expliquei pra ela, “olha, vamos morar aqui um ano, tu me aluga tua casa”, “não mano, não vou te alugar não pode ficar aí”, “então vou usar teu telefone e vou ajudar a pagar o telefone por mês, a Ivanilda precisa me telefonar porque eu vou viajar sempre e preciso saber como estão os meninos, ela pode me ligar a cobrar quando não tiver, aí eu pago”, “tá bom”. Eu ajudava a comprar o gás e com as despesas da casa, falei com o Negão, meu cunhado [José Hilário], aí sempre nós ajudava. Economizamos um ano, eu ganhava na época 6 salários mínimos, era grana que só, mas eu economizei. [...] Aí depois de um ano eu disse, “Clara, já dá pra a gente comprar uma casa”, “tá bom, vou te levar lá depois da Cidade Nova, tem um bairro chamado Amazonino Mendes, um bairro novo que o governo fez, lá tem uma casinha pra vender”. Aí nós compramos uma casinha lá, um terreno lá. (João Ferreira de Souza, em entrevista concedida em 2012, Parintins-AM)

Após os anos passados em Manaus João e Ivanilda decidem que era o momento de

³⁹⁶ Além desse encontro realizado em 1986, João também mencionara sua presença em Brasília, em 1988, durante a Assembleia Constituinte junto a seu irmão José e outras lideranças sateré-mawé, além de uma infinidade de encontros e assembleias locais e regionais. Mencionara também sua colaboração com diferentes “parceiros” que realizaram “projetos” e “pesquisas” na área indígena sateré-mawé, sua participação na criação do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM) e outras organizações indígenas.

retornarem ao rio Andirá com sua família. Em 1996, após o nascimento de Jessé na capital – quarto filho do casal –, partiram para a aldeia novamente. Seus filhos maiores – Sigríde e Josias – foram deixados aos cuidados de seus tios José Ferreira e Ada para que continuassem seus estudos na cidade de Parintins, enquanto João e Ivanilda tentavam vender a casa que haviam comprado em Manaus. Após a venda, aproveitando o capital adquirido, compram um terreno no bairro Itaúna II na cidade de Parintins e prontamente investiram na construção de uma casa.

Quando vim de lá em 95 vendemos [a casa em Manaus] e comprei esse terreno aqui em Parintins. Aí vendi a casinha lá em Manaus e comprei esse terreno aqui. Ainda estava formando esse bairro aqui. Esse pedaço da casa de madeira que estamos aqui ainda é lembrança da casinha de quando eu comprei. Eu ainda construí depois mais 8 metros. Antes era pequeninho assim mesmo! O pessoal morava só aqui nesse pedacinho! Cheio de bagulho. Foi assim que conseguimos esse terreno, um lugar pra botar os filhos pra estudar! (João Ferreira de Souza, em entrevista concedida em 2012, Parintins-AM)

Tendo o casal então conquistado sua casa na cidade, trouxeram todos seus filhos para morar consigo no local. Apesar de poderem contar com a ajuda de seus parentes para que seus filhos tivessem onde se abrigarem na cidade, João e Ivanilda consideravam que era muito importante para a sua “criação” a convivência cotidiana entre pais e filhos. Só assim, disseram-me, as crianças se acostumavam com o jeito dos pais, caso contrário poderiam se acostumar com um ritmo diferente (mesmo que fossem parentes próximos como seus irmãos, irmãs e cunhados/as). Estas diferenças de jeito entre eles, por vezes, surgiam como argumentos para que explicassem a procura por casas próprias na cidade ao invés da conformação de espaços contíguos de moradia em comunidades: “Aí a gente disse que não era bom nossos filhos morar com os tios, porque eles já têm outro jeito, né? O ritmo deles lá. Aí se morar com os tios aí eles pega o ritmo deles e não pega ritmo da gente”³⁹⁷.

Certamente, tal como a configuração de espalhamento das comunidades sateré-mawé em Manaus, meus interlocutores da *Françazada* que paravam por Parintins prezavam por certa autonomia de um casal chefe de família em relação a seus filhos/as, mesmo no que diz respeito aos seus parentes próximos. Tal limite de uma autonomia se vertia em circunscrever às casas em que paravam – e aqueles de seus parentes que nela paravam com eles – as atribuições que procuravam exercer enquanto pais/mães de família e donos da casa, cuja responsabilidade recaía principalmente no cuidado, gestão das relações, garantia do sustento e aconselhamento daqueles que por ela paravam. Isto era também parte fundamental do que eles

³⁹⁷ Ivanilda de Oliveira, em entrevista concedida em 2014, Parintins-AM.

percebiam como a participação dos pais na “educação” e “criação” de seus filhos.³⁹⁸

A casa de João e Ivanilda no Itaúna II, apesar da configuração similar à de seus irmãos e irmã mencionados anteriormente, diferia em termos de sua estrutura. Seu cunhado Lúcio e seu irmão José contavam desde muito tempo com a garantia de uma renda fixa por meio de seus empregos, o que lhes garantiu a possibilidade de ao longo do tempo investir com maior regularidade na ampliação e melhoria de suas casas. A casa de João, tal como a conheci em 2014, fora toda construída em madeira e era significativamente menor, obrigando seus moradores a compartilharem seus cômodos para que todos pudessem se acomodar. Alguns deles atavam suas redes no espaço da cozinha e da sala – recolhidas durante o dia –, enquanto os mais jovens dividiam uma cama no único quarto da casa. Em 2012, paravam por lá com maior regularidade 9 pessoas: João e Ivanilda, sua filha Sigride e seu genro Jamilson com suas netas Grazielli e Anne; seus filhos Josias, Ivone e Verônica (as duas nascidas já em Parintins em 1997 e 2000 respectivamente). Jessé, outro dos filhos de João, parava aos cuidados de sua tia Maria Marcina em Ponta Alegre e Jafé permanecia em Manaus morando na aldeia I’apirehyt, com seus parentes do *peçoal da Tereza*, enquanto cursava o ensino superior na UEA da capital.

2.4. A casa de Maria Tina e Agripino

A década de 1990 também fora o período em que o restante das filhas de Francelino – Maria Tina Ferreira de Souza e Maria Marcina Ferreira de Souza – “conquistara” suas casas na cidade de Parintins, ambas em terrenos no bairro Itaúna II. Os terrenos onde estavam localizadas suas casas foram “tirados” por Lúcio Menezes e Teca durante o início do movimento organizado de ocupação da fazenda que viera a dar origem ao bairro.³⁹⁹ Lúcio, que já se encontrava parando pela cidade, em 1992 consegue dois terrenos próximos da ocupação. A intenção de Lucio e Teca em “garantir” esses terrenos vislumbrava “apoiar” as irmãs de Teca para que viessem a *parar* pela cidade junto a seus sobrinhos/as.

³⁹⁸ Pode-se dizer algo familiar no que diz respeito à relação entre um conjunto de casas em proximidade onde param pais/mães e filhos/as já casados em casas separadas. Certamente, como já fora comentado, é esperado que um novo casal – principalmente com filhos – more em uma casa separada da dos pais/sogro(a), mas em proximidade preferencialmente. Discussão similar fora apresentada na Parte I, Capítulo 3.

³⁹⁹ Cf. Parte III, Capítulo 1.

Maria Tina Ferreira de Souza (irmã de Teca) era a mais velha dos filhos de Francelino, nascida no final da década de 1920. Dentre eles, Tina se mostrava a mais saudosa dos tempos em que vivera na aldeia ajudando sua mãe no trabalho na roça. Vivendo já há 22 anos na cidade em 2014, dissera que não chegara ainda a se “acostumar” por lá, apesar de se sentir “conformada” frente à necessidade de permanecer ajudando seus filhos e netos a completarem seus estudos.

Olha, a gente não se acostuma, né? Porque a terra da gente é diferente daqui, mas é obrigatório, e obrigado a educar os filhos... Pra mais tarde não dizerem, “eu não aprendi nada porque o papai e a mamãe não acompanhou!”. Então é por isso que eu vivo aqui, mas até que hoje eu já estou um pouco mais acostumada. Antes eu não me acostumava não, mas hoje eu já estou conformada, já me conformei, porque eu tenho que mandar educar... “Eu comecei”, dizia o meu pai [Francelino], “e ninguém termina de mandar educar”. Todo dia tem criança pra mandar educar. A gente se acaba e fica o trabalho. Então antes disso a gente tem que mandar educar. Por isso que eu vim de lá, por causa da educação das minhas filhas, aí foi com meus netos, minhas netas. Aí completou tudo, todo mundo está estudando graças a Deus. [...] E depois que eles mais ou menos ficam sabendo qualquer coisinha, qualquer coisa mais elevada, a gente torna a voltar para educar os que estão por lá na aldeia. Porque ninguém veio para ficar, a gente tem vontade de voltar para nossa terra, educar por lá. Porque os que estão lá precisam da mesma educação. Do mesmo trabalho que as minhas filhas estão fazendo aqui lá, o meu povo, meu pessoal, meus parentes precisam. Então isso aí, a gente está aqui, mandando educar as crianças, para retornar lá para a área. Porque ninguém vai ficar todo o tempo aqui. A gente tem que ir, para levar a educação pros nossos parentes. Tem muito parente lá que estão precisando de professores, enfermeiros, de tudo. De tudo a gente precisa para lá. Que não têm. Então, daqui talvez eles vão sair uns para sair enfermeiro, professor, doutor, advogado, a gente precisa muito dessas coisas. Que antigamente não tinha. (Maria Tina Ferreira de Souza, em entrevista concedida em 2014, Parintins-AM)

No final da década de 1930, Maria Tina começara a aprender a ler e escrever com professores da missão da Igreja Adventista do Sétimo dia, na primeira “escola” que

funcionara na aldeia. Seu esposo, Agripino de Oliveira, por sua vez, não tivera a mesma oportunidade de “estudar” que sua esposa. Desde muito jovem acostumara-se a “andar por aí”, a trabalhar com seus padrinhos, patrões e pais de criação⁴⁰⁰, viera a se amigar com Maria Tina apenas na década de 1960 na aldeia de Ponta Alegre, quando nasceram seus filhos mais velhos (Amílson em 1965, Dilma em 1966 e Dilce em 1968).

Nós batalhamos muito para vir para cá, como pai e mãe, batalhamos muito para eles estudar. Então, pra gente chegar até aqui trabalhamos em roça, em lavoura. Plantando, colhendo, vendendo. Esse meu marido ele trabalhava, fazia roça, caçava, matava caça no mato, para fazer o trabalho na roça, plantar para a gente poder conseguir o que a gente poderia querer e precisar. Ai a gente trabalhava com o povo lá. Trinta, vinte pessoas para a gente fazer um roçado, botar embaixo o mato. Botava toda embaixo [a mata], ia tornar a procurar a caça, para vir plantar. Plantar tudo quanto era para a gente se alimentar: cará, batata, abacaxi, cana, tudo a gente tinha que planta pra colher, para vender, para tirar as coisas para a gente. Comprar roupinha para as crianças, para tudo nós. Então é assim que a gente trabalhou no interior. Trabalhava muito, muito mesmo, a gente trabalhou... esse homem aqui, ele foi um caçador. Caçava de noite! E de dia... para poder a gente fazer um roçado. A gente convidava nossos parentes, convidava, para trabalhar para a gente, para fazer um roçado, plantar. A gente... muito trabalhou... a gente fazia isso. A gente dava de comer tudo nossa família. A nossa família era reunida, até hoje é... A gente fazia uma roça, todo mundo ia comer... a gente ia se ajudar. Todos fazia do mesmo jeito. Então era assim que era nossa vida no interior. No interior nossa vida é muito trabalhoso. Caçava, pescava dia e noite. (Maria Tina Ferreira de Souza, em entrevista concedida em 2014, Parintins-AM)

Depois do nascimento de seus filhos Maria Tina contara ter escutado atentamente os conselhos que seu pai lhe dera: “Ele dizia, ‘manda educar tuas crianças, bota na escola que um dia elas vão te ajudar. São criança agora, mas são o futuro do amanhã. Dali pode sair uma professora, pode sair uma juíza, pode sair tudo o que a gente precisa’”. Agripino e Tina, então, assim o fizeram. Seus filhos mais velhos (Amílson, Dilma e Dilce) foram, ainda na década de 1970, parar pela cidade de Barreirinha aos cuidados de uma “tia” à medida que completavam as séries escolares oferecidas na aldeia.⁴⁰¹ Outra delas, chamada Juracy –

⁴⁰⁰ A trajetória de Agripino de Oliveira se assemelha à de Marcos Pereira Lima e Antônio Ovídio de Oliveira, mencionados na Parte II. Segundo contara-me Agripino sobre sua trajetória entre as décadas de 1940 e 1960: “Eu sou lááá do frio mesmo, do final do Andirá. Eu trabalhei com os Branco, troquei parte com o chefe do posto né? Pra tirar pau-rosa, para cair pra beira, né? Economizar um, né? Ai eu vivia pra cá e pra ali, como a gente precisa, né? Precisa de roupa, precisa de dinheiro, aí eu baixei para Ponta Alegre. Lá tinha um por agrado de Manuelão, tinha uma roça graaande. Lá antigamente era o chefe do posto, né? Ele era beberão, mas era trabalhador. Ai para cá pra Parintins contratava patrão, e daí trazia calça pronta, camisa pronta, tudinho. Pagava o trabalhador dele, e assim nós ganhava dinheiro naquele tempo. Fazia arroz, fazia mandioca, cana né? Mandava plantar. Ai nós trabalhava. A mãe da minha mulher, Dona Maria, ela trabalhava muito na roça da Françaçada. Depois eu fui pra cá, fui pra ali... Ai vim embora pra cá pra Parintins. Vim embora para cá. Já passei seis anos aqui, esse Catedral ali no centro fomos nós que comecemos, cavamos os alicerces tudinho. Assim que foi. Depois eu voltei pra lá Ponta Alegre! Trabalhava com os brancos por lá, por ali, lá com negócio de usina de pau-rosa, tudo por ai. Depois fui embora. Ai que foi pra mim se agarrar com essa daqui [aponta sua esposa]. É... lá em Ponta Alegre que foi. Depois que nasceu o curumim [seu primeiro filho], (hum!), aí que não parava mais de procurar comida. Todas minhas filhas foi criado com a minha embiara. Todas, não é como agora... (Agripino de Oliveira, em entrevista concedida em 2014, Parintins-AM)

⁴⁰¹ Amílson casou-se em Barreirinha e posteriormente voltou à aldeia de Ponta Alegre para atuar como professor,

nascida em 1970 – fora convidada ainda jovem a parar com seu tio de consideração José Hilário pela cidade de Manaus. Uma das filhas de José Hilário e Clara Suzan, contaram-me, havia “pedido” Juracy para que a jovem pudesse dar ajuda a Hilário na cidade em troca de apoio para que ela avançasse seus estudos na cidade.⁴⁰² Alcilene, a filha mais jovem do casal (nascida em 1976), estudara na aldeia de Ponta Alegre até a 5ª série tendo como professor seu irmão mais velho Amílson. No tempo em que ela finalizara as séries oferecidas na aldeia, Maria Tina contara ter sido aconselhada para que buscasse alguém que acolhesse Alcilene em Barreirinha ou Parintins, para que ele pudesse continuar estudando.

Aí a filha caçula, irmão dela é professor lá [em Ponta Alegre] e ele disse, “mamãe, vou ensinar ela até onde eu puder, quando eu não souber mais vou lhe entregar”, “tá bom”. Aí ele ensinou ela até a quinta-série. “Está aí mamãe, daqui pra lá não sei mais não. Tem que procurar um lugar pra ela em Barreirinha ou em Parintins”. Eu disse “tá”, aí eu vim com o [meu cunhado] Lúcio. Eu disse “olha, minha filha mais criança já terminou lá, não tem mais professor pra ela lá. Eu queria que tu fizesse um trabalho, procurasse uma vaga pra ela em Parintins”. Aí ele procurou, encontrou e matriculou. (Maria Tina Ferreira de Souza, em entrevista concedida em 2014, Parintins-AM)

Em 1993, portanto, Alcilene passa a parar na cidade de Parintins aos cuidados de seus tios Lúcio e Teca, junto a vários de seus primos e primas. Como mencionado, já no ano anterior, Lúcio havia “tirado” dois terrenos que dera para as irmãs de sua esposa e seus familiares. Maria Tina e Agripino, todavia, decidiram por permanecer na aldeia de Ponta Alegre e construíram apenas um pequeno “barraco” na gleba que lhes fora doada. Tina e Agripino contaram-me que durante os anos de 1993 até 1997 costumavam vir com frequência para a cidade de Parintins visitar sua filha e ela, por sua vez, sempre passeava pela aldeia nos períodos de férias escolares. O modo como Maria Tina me contara sobre o envolvimento que mantivera com sua filha, e com seus parentes que a acolheram na cidade, descreve a forma como os deslocamentos que realizara atuavam na constituição dos laços de reciprocidade

por onde parava em 2014. Dilce, por sua vez, não chegara a completar os estudos e permanecia morando com seu esposo, indígena também de Ponta Alegre, na aldeia. Já Dilma atuava como professora na cidade de Barreirinha, onde havia se casado.

⁴⁰² Juracy Ferreira de Oliveira, em 2014 parava pela aldeia I'apirehyt em Manaus, onde lecionava aos curumins da comunidade. Sobre essa decisão, Maria Tina contara-me o seguinte: “Daqui uma, por nome Juracy, a tia dela faleceu em Manaus e não tinha com quem ficasse com o tio, fazer almoço e merendinha pra ele. Aí os primos dela reuniram lá, um tio foi daqui passear, o Zézinho [José Ferreira de Souza]. Aí chamaram ele lá se reuniram e disseram, ‘olha, a gente quer a filha da tua irmã, da Tina, a Juracy pra vir cuidar do papai. Aqui a gente vai dar o que for preciso pra ela’. Aí ele chegou aqui e me disse, eu disse ‘tá, deixa ela ir’. Aí ela foi pra lá trabalhar e cuidar do tio dela, do Zé Hilário, marido da minha prima Clara. Aí ele morreu, aí foi que ela foi estudar. Prima dela disse, ‘mana, agora tu faz aproveitar e estudar, porque hoje o que está dando valor pra nós é o estudo. O que nós tivermos que te dá nos vamos de dar agora... educação, no lugar de tudo isso que tu deste pro papai. Ninguém paga o que tu fizeste com papai.. a gente vai fazer tudo isso, mas ninguém paga o que tu fizeste pro papai’. Aí ela ficou pra lá [Manaus] trabalhando e estudando, até hoje ela mora pra lá” (Maria Tina Ferreira de Souza, em entrevista concedida em 2014, Parintins-AM).

entre eles.

Na época, em 92, surgiu essa [ocupação] em Parintins. Aí o meu cunhado Lúcio tirou dois terreno. Aí continuamo trabalhando no interior, mas a gente vinha sempre ver nossa filha e trazia uma farinhazinha e tapioca. Aí o Lúcio e a Teca sempre ajudava também a limpar os terrenos da [ocupação]. Ficamos trabalhando assim, se virando, de lá pra cá. Ajudando ela [Alcilene] aqui na casa dele [Lúcio]. Até que passou uns tempos, trabalhando aqui e limpando, fazendo todo esse trabalho. O Lúcio tirou dois terrenos, pegou terreno aqui entregou pra mim. Pegou outro e entregou pra minha irmã, a Marcina... Ela tem a casa dela naquela outra rua lá. (Maria Tina Ferreira de Souza, em entrevista concedida em 2014, Parintins-AM)

Alcilene, por sua vez, ao me contar sobre os anos em que passara na cidade de Parintins na casa de seus tios, não se furtava a demonstrar a consideração que tinha por Lúcio e Teca, a quem via como grandes incentivadores para que ela não desistisse no “meio do caminho” de sua jornada. Enquanto seus pais permaneciam no interior, eram seus tios quem “seguravam” o terreno de seus pais na ocupação, mantendo constante vigília para que ele não fosse ocupado por outros. Lúcio e Teca também aconselhavam Alcilene a não se desanimar, mesmo vivendo longe de seus pais, cobrando dela boas notas e não a deixando se envolver com os “perigos” da vida na cidade. Por esse acolhimento, ajuda, apoio e aconselhamento, Alcilene dizia que Lúcio era como se fosse seu “segundo pai”, ao reconhecer em sua relação com ele uma expressão daquilo que acreditava ser o esperado dos laços entre pais/mães e seus filhos/as.

Graças a Deus, eu ainda tenho meus pais, eles são uma arma essencial na nossa luta, na nossa permanência na universidade. E é uma coisa muito gratificante. Eu tenho certeza que o término dessa batalha é o que eles mais querem de nós. É como o Lúcio Menezes, ele dizia assim para nós “a única coisa que eu quero de vocês é que vocês apareçam no fim do ano com boas notas. Eu não cobro aluguel, não cobro comida, mas o que eu quero é um boletim no caprichoso, e não no garantido”. Isso nunca esqueci que ele falou isso para a gente, “vocês são do boi garantido, mas no boletim eu quero caprichoso, eu quero tudo azul. Então é essa a forma de vocês me pagarem a cada final de ano”. Então, por isso, para mim o meu tio Lúcio é o meu segundo pai, porque ele me incentivou muito a estar hoje aqui. Ele foi um incentivador muito grande e eu agradeço muito meus pais, agradeço a Deus, agradeço a ele. (Alcilene Ferreira de Oliveira, em entrevista concedida em 2012, Parintins-AM)

Alcilene se formara no magistério no ano de 1995 e passara a trabalhar lecionando na aldeia Simão, no médio rio Andirá, em companhia de uma de suas primas – Maria José, filha de José Ferreira de Souza. No ano seguinte ambas prestaram o vestibular para ingresso na Universidade Estadual do Amazonas em Parintins e, ao final de 1996 recebem a notícia por um dos filhos de Lúcio⁴⁰³ que as visitara na aldeia Simão que tinham conseguido ingressar.

⁴⁰³ Trata-se Elias, filho de Lúcio e Teca, que à época trabalhava como coordenador dos professores que atuavam

Em 1997, portanto, Alcilene retorna para *parar* novamente por Parintins e, coincidentemente, seus pais acabam por seguir o mesmo rumo que ela.

Naquele mesmo ano Agripino fora abatido por uma enfermidade e viera a Parintins para se tratar a contragosto, já que havia no ano anterior “plantado três quadros de roça, 80 feixe de maniva!”, no lugar por nome Paraíso próximo a Ponta Alegre. Enfermo, Agripino permaneceu alguns meses na casa de Lúcio com sua filha Alcilene, até que sua filha Juracy chega à cidade em um passeio para visitar seus pais. Em Parintins, Agripino se consultara com uma senhora da vizinhança “que sabia das coisas”, e ela apontara que seu caso seria de “judiaria”, mas que ele iria se recuperar. Sua filha Juracy, ao saber que o infortúnio de seu pai se trataria de feitiço, incentiva-os a deixar a casa de seu tio Lúcio e passarem a *parar* no terreno que tinham na cidade: “papai, vamos embora sair daqui”.

Curto tempo depois, assim o fizeram. Agripino tratara-se com a ajuda de um senhor de sua nova vizinhança que lhe receitara diferentes remédios e banhos e logo se recuperara. A casa em que paravam à época, disseram-me, não passava de um pequeno barraco de madeira que, com o passar dos anos, fora reformada e ampliada em semelhança à casa de João e Ivanilda. Em 2014, paravam por lá Agripino, Tina, Alcilene com seu esposo e filhos e filhas. Apesar de desejosos de voltarem a parar em sua casa em Ponta Alegre, Agripino e Tina ainda consideravam que não podiam fazê-lo, sabendo que ainda teriam responsabilidades para com suas filhas e netos/as que estudavam na cidade.

Agora nós têm que ficar aqui. Meus filhos já estão estudando aqui, agora meus netos também estão vindo para estudarem aqui. Nós estamos aqui por causa de estudo mesmo, mas o nosso pensamento é para lá pro interior. Nós estamos aqui só por causa de criança mesmo. Pensava na nossa volta pra lá, mas só que não dava para nós ir, porque era nós que botava as coisas para casa. E nós deixar as crianças ia passar fome. Agora quem vai ser meu caçador é essa aqui, ó [aponta sua filha Alcilene]. (Agripino de Oliveira, em entrevista concedida em 2014, Parintins-AM)

2.5. A casa de Maria Marcina e Cristovão

Como mencionado, Lúcio e Teca haviam “tirado” dois terrenos no início da década de 1990 no futuro bairro Itaúna em Parintins. Um deles fora dado para outra das filhas de Francelino chamada Maria Marcina Ferreira de Souza. Maria Marcina, em torno de seus 20 anos de idade, fora um dos vários Sateré-Mawé que vieram a parar pela cidade de Manaus no final da década de 1960 com a ajuda dos genros de Francelino – Raimundo Dico Ferreira da Silva e José Hilário – que trabalhavam na FUNAI. Marcina, enquanto morava na capital,

nas escolas em área indígena do município de Barreirinha-AM.

tivera sua filha primeira filha (Lissara de Souza e Souza, nascida em 1976) com um não indígena que conheceu na cidade. Após o nascimento de Lissara, com ela ainda bebê, Maria Marciana retornara para a aldeia de Ponta Alegre acompanhada de Cristovão Pessoa das Neves – não indígena nativo de Manaus –, seu esposo.

Ao longo da década de 1980, Maria Marcina e Cristovão tiveram três filhos (Márcia, Francislene e Cristovão Filho), e Lissara fora enviada de volta a Manaus para *parar* na casa de sua avó paterna, por onde permanecera até os 15 anos de idade. De volta à aldeia no início da década de 1990, Lissara se casa com um sateré-mawé passando a parar junto aos pais dele na aldeia Araticum Novo, alguns quilômetros rio acima distante de Ponta Alegre. Seis anos depois, retornara ao terreno de sua mãe e padrasto em Ponta Alegre com seu esposo, construindo para si uma pequena casa adjacente à de Marcina e Cristovão. Por lá, Lissara teve seus três primeiros filhos (Geise, em 1994, Evarilson, em 1995, e Natanael, em 1999) e acolhera o ainda bebê Moabe, a quem passaria a “criar como filho”.

Aconselhada por seus primos e primas maternos que estudavam na cidade, Lissara decide por deixar a aldeia para ir *parar* por Parintins, movida pelo desejo de completar o ensino médio e oferecer a “melhor educação” que podia a seus filhos e filhas. Decidida a partir, mesmo à revelia de seu esposo – quem não queria morar distante de seus pais na aldeia Araticum –, Lissara seguiu com eles para a Casa de Trânsito logo no início dos anos 2000.

Em torno da mesma época, suas duas irmãs mais novas também seguiram para a cidade, parando junto a seus respectivos esposos que conheceram na aldeia em uma casa construída no terreno no bairro Itaúna, aquele cedido a sua mãe Marcina por seu tio Lúcio. Pouco tempo depois que Lissara chegara à Casa de Trânsito, conseguiu um emprego de serviços gerais na CASAI, e seu esposo emprega-se como motorista de lancha do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), cuja sede ficava em Parintins. Então empregados, o casal alugara uma casa na mesma rua, apenas alguns metros distante, de onde as irmãs e cunhados de Lissara moravam.

Entre os anos de 2012 e 2014, quando acompanhei mais de perto sua rotina, as famílias de Lissara e suas irmãs paravam pelo bairro Itaúna em casas muito próximas. Maria Marcina e Cristovão ainda permaneciam mais permanentemente na aldeia de Ponta Alegre, sendo ela a única dos filhos/as de Francelino que ainda mantinha o trabalho regular no lugar por nome de Paraíso, a roça e jardim da *Françazada*. Os netos de Marcina viviam em constante deslocamento entre a aldeia e a cidade, tendo o mais novo deles – Cristovão Filho, também conhecido como Cristovinho – vindo a *parar* algum tempo na casa de suas irmãs e de seu tio Lúcio na cidade. Cristovinho, após ter sofrido um acidente quase fatal de moto em Parintins, decidira por permanecer junto a sua mãe na aldeia, mas sempre podia ser encontrado passeando por Parintins pelas casas de suas irmãs, tios e tias.

2.6. Das Casas e Comunidades na cidade

Nas seções anteriores, nota-se como temas que vieram sendo destacados ao longo da tese ganham relevo em relação à “jornada” empreendida pelo *pessoal do França*. Suas práticas de mobilidade, as andanças que os levam a ir e voltar em busca de coisas boas para que possam aproveitar com seus parentes, emergem como a temática que fornece enquadramento para o propósito da “missão” de meus interlocutores sateré-mawé nas cidades, cujos primeiros passos reconheciam terem sido dados por seus antepassados. Para continuar nestas “jornadas” sem se desviar do rumo e se perder, enxergavam como necessário guiar sua direção à suas “raízes”.

Para este fim suas “conquistas” de casas e comunidades foram e são fundamentais. A casa – conformada como o *locus* de encontro com as “raízes” – emerge como elemento de especial importância para que não “se percam” e “desviem do caminho” uma vez que se configuraram enquanto espaços de convivência entre parentes que, por meio da experiência compartilhada e do compartilhamento de experiências, induzem em cada um de seus

habitantes as lembranças de quem “realmente se é”.

Eram nas casas e comunidades “conquistadas” nas cidades que se constituíam os laços afetivos constitutivos da solidariedade dedicados àqueles que eram – e se faziam/conheciam/reconheciam – parentes. No encontro daqueles que por ali circulavam/*paravam*, vicejava a fonte da experiência do convívio em proximidade, do “andar junto”, do engajamento em projetos e atividades coletivas em diferentes escalas, do fomento à consolidação de modos de ser compartilhados e, certamente, da produção dos enredamentos afetivos pelo engajamento conjunto ao enfrentar as adversidades que faziam parte da árdua jornada de vida que empreendiam.

Ademais, a própria materialidade do espaço ocupado também fazia parte de uma memória partilhada. Nos detalhes de suas configurações espaciais e arquitetônicas, assim como nas lembranças dos empreendimentos que levaram a suas transformações, indiciavam a “luta” pela “conquista” dos terrenos, as redes de ajuda mobilizadas para a construção de suas edificações e os desejos de manutenção do movimento necessário para a continuidade da vida que se fazia naqueles lugares.

Nestes locais – casas e comunidades –, portanto, encontravam-se ancoradas as suas trajetórias familiares e, em estreita relação aos sentidos de sua união enquanto parentes que delas emanava, nelas se fomentava a persistência dos laços entre seus habitantes ao longo do tempo e do espaço. Tais *locais de parada/parentes* nas cidades eram assumidos como “referência” no espaço nos quais – e por meio dos quais – os mais experientes e as “lideranças” podiam “ajudar” os jovens a “separar o que é bom daquilo que não é”. Assim, por meio da convivência cotidiana e das experiências do passado revividas nas narrativas, faziam daqueles lugares espaços dos conselhos, do abrigo, do acolhimento, da hospitalidade, do cuidado e da comensalidade.

Não se engajar nessas formas de relação – ausentar-se desses vínculos – podia levar seus parentes a “perder-se”/“esquecer-se” ao longo dessa “jornada” pelo mundo dos brancos. Em certa medida isto equivaleria a “virar branco”, ou seja, “pegar o jeito” – individualista e mesquinho – do tipo de gente “pra quem não tem nada dado pra ninguém”. Então, “perder-se” e “virar branco” em larga medida era entendido como se esquecer de quem são seus parentes, não retornar, desprezar suas *raízes*, de forma a se desencontrar de si e dos seus, desviando-se do com eles compartilhado caminho e abandonando propósito da *jornada* e de sua *missão*. Os *locais de parada* conquistados pelos Sateré-Mawé nas cidades, portanto, tinham um papel não desprezível na constituição de uma memória partilhada por meio da qual se projetam as condições para que em seus habitantes perdure o “jeito indígena”: daquele que “dá”, que

“ajuda” e que “apoia”.

No que diz respeito ao conhecimento que advém de andar pelas cidades, portanto, o *espalhar* de seus parentes e de suas casas correspondia ao incremento da possibilidade de se *andar*, visitar e passear de forma mais segura. Afinal, tal jornada é perigosa e cheia de desafios, não à toa sendo considerada como uma “luta” que demandava toda sorte de “sabedoria” de diferentes ordens, sateré e branca. Tais casas/parentes eram, portanto, a fonte da manutenção da referência que norteia a jornada que se empreende em busca do “conhecimento ocidental”, era para onde/quem se devia “voltar” e para onde/quem aquilo que se conheceu deveria se verter. Aquilo que se aprendeu e conheceu ao “correr o mundo” deveria, por sua vez, ser revertido de volta a seu povo, seu pessoal, seus parentes e sua família de forma que pudessem ser utilizadas como “armas” para a manutenção da continuidade de seus modos de vida apropriados.

Ao falar sobre esta “jornada” em busca de “boas coisas para se aproveitar com seus parentes”, era lugar comum de meus interlocutores postular a inexistência de quaisquer motivos inerentes às diferenças entre indígenas e os brancos que os inabilitassem a acessar, aprender e manejar os saberes, técnicas e coisas que em um primeiro momento poderiam ter sido de monopólio dos brancos: “nós Sateré-Mawé é como o branco, tudo é de carne e osso, tudo é ser humano”⁴⁰⁴.

Muitas destas falas que ouvi, por exemplo, foram ditas em contextos de reuniões em que tratavam sobre o andamento de suas associações, comunidades e de campanhas para a eleição de seus parentes para cargos no poder público ou, ainda, que debatiam sobre a importância da inserção de indígenas no ensino escolar e superior. Em uma dessas ocasiões, uma das netas de Francelino Gregório de Souza fizera ecoar tal mensagem para uma plateia de seus parentes na aldeia de Ponta Alegre, durante uma reunião para a campanha eleitoral de um candidato indígena:

A gente sabe que muitos não índios não gostam! Lá fora [na cidade] a gente ouve muito xingamento sobre indígena [dizendo que somos] incapaz de dirigir e de ser gestor, mas hoje nós temos vários exemplos claros do contrário. E o branco... Não generalizando, mas têm muitos que não gosta. Acha que o índio é incapaz, que ele não tem capacidade, mas nós somos capazes! Nós somos seres humanos e a mesma inteligência que Deus dá pro branco ele dá também pro índio. Cabe a cada um de nós saber nos direcionar com a nossa sabedoria. (Marilúcia de Souza Menezes, discurso na aldeia de Ponta Alegre, Setembro de 2014)

Os Sateré-Mawé, como diziam, por seu ímpeto “curioso” sempre “experimentaram de

⁴⁰⁴ Ajurimar Araújo, em entrevista concedida na aldeia de Ponta Alegre, Outubro de 2014.

tudo”, tal como me explicara certa vez João Ferreira de Souza – filho caçula de Francelino: “se tivesse avião antigamente a gente ia querer andar de avião! Então assim vai modernizando a tribo, mas o mais interessante é não se perder da tradição. O mais importante é isso, manter o contato pra gente viver de igual pra igual com o branco, mas manter a nossa união!”.

Ao trazer estes exemplos desejo chamar atenção para que a mensagem do conjunto de considerações que faziam sobre o tema se direcionava à sua percepção de que os indígenas podem ser semelhantes aos brancos no que dizia respeito às suas “capacidades”. Em falas voltadas principalmente a seus parentes advertiam sobre os “preconceitos” que sofreriam na “luta” por ocupar espaços, dominar técnicas e saberes dos brancos, exortando aos seus ouvintes que acreditassem em suas capacidades para conhecer, aprender e, acima de tudo, controlar tais elementos em detrimento dos “preconceitos” que lhes recairiam ao procurar fazê-lo. Ademais, tais falas postulavam que o domínio destas esferas de conhecimento deveria incorrer ao agrado de seus parentes – “ser guiado pela nossa sabedoria” – e à “melhora de vida” de seu *povo*. Somente norteados à manutenção do “jeito indígena” é que poderiam se prevenir de se transformar em brancos, de “pegar seu jeito”⁴⁰⁵, pois se manejados apropriadamente tais conhecimentos poderiam ser realmente vertidos em “armas” para seu *povo*.

3. Os filhos do Waraná: notas sobre “jeito indígena” e a “verdadeira liderança”

Neste capítulo, detenho-me sobre a visão de meus interlocutores sateré-mawé a respeito do modelo ideal de socialidade que almejam alcançar e manter no interior e nas cidades, fornecendo também sua percepção sobre os meios de atingir estes ideais. Para tanto abordo as bases sobre as quais se assentam suas concepções a respeito dos modos de ser e fazer propriamente e apropriadamente indígenas, que até aqui vem sendo referidos como “lei”, “costume”, “ritmo” e “jeito” indígena.

O percurso desse capítulo tem como sua primeira parada o chamado “mito do guaraná”, que versa sobre a “origem do primeiro sateré-mawé” e postula os elementos ideais sob os quais se sustentam o modelo de socialidade idealizado pelos Sateré-Mawé, detenho-me em especial sobre as formulações nele implicadas sobre as qualidades, capacidades e modos de ser/fazer caros à figura que, metonimicamente, o exemplifica e sintetiza: a *liderança*.

⁴⁰⁵ Já aqueles de seus parentes que lograram se alçar a cargos públicos e/ou consideradas enquanto “lideranças” de igual sorte que julgavam agir em desacordo aos “jeitos” apropriados, não raramente, poderiam ser acusados por meio de comentários inflamados do tipo: “Fulano governa como branco!”.

A população nativa do interflúvio do rio Madeira-Tapajós, atualmente conhecida como o povo sateré-mawé, encontra no complexo ritual e mítico do waraná (o Guaraná, em português) a síntese das explicações de suas origens e modelo de organização social. Enquanto tal, fora alvo de diversas descrições e análises que datam desde os relatos de missionários jesuítas e relatórios de agentes coloniais nos séculos XVII e XVIII, viajantes naturalistas do século XIX até as investigações etnológicas datadas da primeira metade do século XX até as décadas atuais. Assim como o apontam estas diversas fontes, meus interlocutores sateré-mawé atribuem aos seus antepassados de tempos imemoriais o conhecimento do sofisticado sistema de manejo do arbusto cultivado de guaraná⁴⁰⁶, assim como de um cuidadoso procedimento técnico-ritual para o beneficiamento de seus frutos em bastões de guaraná cujo fabrico, consumo e comercialização se mantêm densamente intrincados aos enredos mítico-históricos presentes nas “histórias dos antigos”.⁴⁰⁷

Dada a sua profundidade, aqui serão reunidas parte das principais investigações sobre o tema presentes em Pereira ([1954] 2003), Uggé (1991, 1993), Lorenz (1992), Figueroa (1997, 2016) e Augustat, Batista Garcia, Kapfhammer e Oliveira (2012). O objetivo aqui, portanto, não é o de abordar a complexidade do Waraná em todos os aspectos densamente abordados por estes e diversos outros autores, mas o de destacar os elementos fundamentais por eles identificados pertinentes ao argumento aqui apresentado.⁴⁰⁸

Atento especialmente aos aspectos contidos no complexo do Waraná relativos à mensagem moral específica, ou aos seus “conselhos”, em que se tornam reconhecíveis os

⁴⁰⁶ Segundo Lorenz (1992, p. 39), “*Paullinia cupana* H.B.K., variedade *Sorbilis* (Mart.) Ducke, uma trepadeira silvestre da família das Sapindáceas”.

⁴⁰⁷ Ver, sobre o consumo e sua ritualística, Lorenz (1992, p. 39-44), Figueroa (2016, p. 62-65). Sobre o cultivo e o fabrico dos bastões de guaraná Lorenz (1992, p. 64-65) e Figueroa (2016, p. 66).

⁴⁰⁸ Em especial, destaco os artigos de Augustat, Batista Garcia, Kapfhammer e Oliveira (2012) e Figueroa (2016) pela síntese sobre o tema neles apresentados. Figueroa, por exemplo, sobre a profusão de abordagens sobre a guaraná, postula: “A auto representação dos Sateré-Mawé como ‘filhos do guaraná’ e a ‘lenda do guaraná’ têm sido bastante difundidas no Brasil ao longo do tempo, em obras e materiais dos mais diversos gêneros, em textos acadêmicos, teses, dissertações etnográficas, relatórios historiográficos e crônicas de viajantes e naturalistas, assim como em materiais de larga circulação: literatura infanto juvenil ilustrada para leitura e ensino, projetos sociais, documentários e publicidade de produtos comerciais de derivados do guaraná ou *Paullinia cupana* Kunth var. *sorbilis* (Mart.) Ducke. Nenhuma dessas abordagens em particular, mas talvez sim o seu conjunto, consegue aproximar a envergadura do significado da relação consubstancial entre esse povo indígena da região interfluvial Madeira-Tapajós e essa espécie. Trata-se de uma relação que se desdobra em múltiplas dimensões e sentidos. Na dimensão prática, podem-se desagregar aspectos de sua produção, formas de beneficiamento/transformação, usos e comercialização; todos eles sendo acompanhados de elaborações endógenas, nas ordens cognitiva, tecnológica, social, econômica, organizacional, afetiva e simbólica” (2016, p. 56).

Ambos os artigos mencionados também oferecem análises sobre como o complexo mítico-ritual do Waraná é atualizado por aqueles dentre os Sateré-Mawé mais envolvidos em “movimentos colaborativos interinstitucionais nacionais e internacionais” que levaram o guaraná produzido na T.I. Andirá-Marau, por meio do Consórcio de Produtores Sateré-Mawé, à sinergia “com os paradigmas pós-modernos da sustentabilidade e do comércio justo e equitável” (FIGUEROA, 2016, p. 56, tradução nossa).

traços ideais de relacionalidade entre os Sateré-Mawé que, argumento, fornece o enquadramento cosmológico para o modo como postulavam as relações esperadas entre *parentes*, os modos adequados de fazê-los/reconhecê-los/multiplicá-los e perpetuá-los enquanto tais diante dos dilemas impostos pela convivência e outras contingências da vida, de certa forma demarcando os limites para os regimes de transformação pelos quais vinham passando e que, se ultrapassados, poderiam vir a perder aquilo que os impedia de “virar branco”, deixarem de ser indígenas, *parentes* ou Sateré-Mawé (ou, como vimos, ao cabo do desencontro entre o ideal e a pragmática, afinal se revelarem enquanto tais⁴⁰⁹).

O complexo do Waraná, portanto, pode ser visto como um “conselho”, a eles deixado pelos “antigos” (de tempos históricos e imemoriais), cuja mensagem deve ser mantida viva. Trata-se de uma mensagem “valorização do encontro, da reunião, do compartilhamento e da governança argumentativa” (FIGUEROA, 2016, p. 57), que elabora sobre os laços de solidariedade, generosidade, de *ajuda* e de *apoio* mútuo nos quais se sedimentam a fabricação dos afetos de que são feitos os laços entre *parentes*.

Aqui circunscreverei a análise do complexo Waraná aos sentidos atribuídos à esfera de seu consumo em suas relações com os “conselhos” que se apresentam nas versões sobre a “história do guaraná” que me foram narradas durante o campo, certamente não perdendo de vista os aportes de análises mais aprofundadas sobre o tema realizadas pelos autores anteriormente mencionados.

Meus interlocutores apresentados ao longo dessa tese – tanto do *pessoal do França*, Tereza ou Marcos – não realizavam o plantio de guaranazais e, portanto, não tomavam parte em atividades de sua produção e comercialização.⁴¹⁰ Ademais, como destacaram Uggé (1991) e Figueroa (2016, p. 66), mesmo para muitas das famílias sateré-mawé no “interior”, que mantinham guaranazais ativos e dominavam o processo do fabrico de seus bastões, optavam por comercializar grande parte dos frutos como grãos torrados, o que teria tornando a forma de consumo tradicional do guaraná em forma de *çapó* mais raro.

No caso de meus interlocutores o consumo do *çapó* – o guaraná ralado em água – ocorria de forma esporádica, muito devido à sua não disponibilidade para muitos deles, não

⁴⁰⁹ Cf. Parte I, Capítulo 3.

⁴¹⁰ Com a exceção, como visto, de Francisco “Chagas” Cabral Lima da turma do Atuca mencionado na Parte II. Todavia, os guaranazais que Francisco “tomava de conta” ainda não haviam dado seus primeiros frutos e, as mudas com as quais foram plantados, não eram da variedade nativa das plantações sateré-mawé, sendo provenientes da clonagem de guaranazais de produção não indígena. De qualquer forma, Francisco não intencionava se engajar com sua família no fabrico dos bastões de guaraná, pretendendo comercializá-lo no mercado local em Maués.

obstante sendo sempre que possível compartilhado ao longo de rodas de conversa nas casas e barracões – em especial quando recebiam visitantes – ou precedendo eventos de caráter gregário como reuniões intra e extracomunitárias, festas, campeonatos de futebol e eventos comemorativos como formaturas. Ainda que a maioria de meus interlocutores que habitava em cidades não se engajava em seu plantio, fabrico e não dispunha como gostaria dos bastões para seu consumo, a observância dos “conselhos” do Waraná fazia-se manifesta em sua dimensão diretiva das chamadas “falas boas”, de tom apaziguador e hospitaleiro que deviam prevalecer nos contextos de produção da convivialidade.

Detendo-se sobre a prática do consumo do çapó e da ritualística em que se envolve o seu sentido, Nunes Pereira no seguinte trecho de sua etnografia relatava:

A bebida típica da tribo [Maué], a de maior significação religiosa e social, é o çapó. Essa bebida é o próprio guaraná ralado na ocasião, geralmente pela dona da casa. O pão de guaraná é atritado contra uma pedra de grão finíssimo, o que permite obter-se um pó facilmente solúvel na água. Há um ritual a respeitar-se por ocasião de uma bebida coletiva de çapó. O dono da casa, tomando da cuia, que lhe é posta adiante, equilibra-a sobre um suporte, de modo a manter o líquido num plano horizontal. As demais pessoas presentes, depois que o dono da casa bebeu, se vão servindo sucessivamente da direita para a esquerda. Os Maués a todo instante estão dispostos a tomar çapó. Eles acreditam que, bebido associadamente, favorece todos os negócios, dá alegria e estimula o trabalho. (PEREIRA, [1954] 2003, p. 83)

Já Henrique Uggé (1991 e 1993), em obras sobre os Sateré-Mawé na qual reúne suas observações e impressões sobre o povo com o qual atuou em atividade missionária durante três décadas (na segunda metade do século XX), elabora:

Os índios Sateré-Mawé têm o costume de tomar o guaraná ralado na água, isso é chamado sak'pó [...]. O verdadeiro nome é Wará, que antigamente era tomado com muito respeito nas famílias, nas casas e nas reuniões, sobretudo tinha um significado sagrado: tomando o Wará tudo o que era pensado e falado era fruto de sabedoria e a força do Wará realizava o que era decidido ou conversado. Ninguém podia falar coisas ruins ou más dos outros. Antigamente o chefe, o tuxaua, segurava a cuia do Wará e as pessoas uma por uma aproximavam-se para tomar o Wará. [...] O valor do sak'pó e sua eficácia está no momento de tomá-lo juntos e reviver, reforçar a memória tribal. O ritual é de duas ou mais pessoas que, ao se encontrarem, preparam-no, tendo algumas normas a ser respeitadas. Hoje em dia, os índios Sateré-Mawé tomam o sak'pó em diversas circunstâncias que nem sempre têm a mesma importância ritual. De modo geral, tomá-lo é típico dos Sateré-Mawé que ainda mantêm uma conotação fortemente sagrada e comunitária que marca o vínculo de amizade, hospitalidade e solidariedade ainda presente. (1993, p. 26-28)

*

Na casa, nas reuniões ou quando chega algum hóspede querido, a mulher busca um pedaço de [bastão de guaraná] e rala certa quantidade imersa na água. [...] Se obtêm assim uma bebida que parece água com sabão, um pouco amarga, mas que logo deixa a boca doce. Segundo os Sateré-Mawé é uma bebida que dá força, o melhor que se pode preparar para logo tomar decisões justas e conselhos sensatos. O guaraná é um *tuxaua*, um chefe que dirige, pensa, protege, produz e procura o bem dos demais; mantém a vida e a faz fecunda. (1991, p. 44-45, tradução nossa)

O consumo coletivo do guaraná ralado em água, partilhado entre os partícipes no

contexto de seu encontro, se estabelece como uma instituição de transmissão e circulação do conhecimento ou, nas palavras de Figueroa (1997, p. 34), “da consciência individual e coletiva”. “Tradicionalmente”, como dizem, é por meio dessa conjunção de falas reciprocadas que se instaurava a dinâmica de tomada de decisões no que dizia respeito ao coletivo (em variante em escalas, por exemplo, como a família em uma unidade doméstica, uma família extensa/parentela, uma aldeia ou um conjunto delas), voltadas ao trabalho agrícola coletivo (como os puxiruns de troca de trabalho em roças), a temáticas ligadas à coabitação e convivência (desde a resolução de desavenças até as atividades de manutenção de comunidades e casas) ou à coordenação de ações políticas que demandam o engajamento nível local ou extra local, entre outras. Como sintetiza Figueroa:

O consumo compartilhado do çapó é o suporte tradicional principal para o trabalho coletivo e a ação política. Com as palavras de entendimento que essa forma de consumo propiciava, decidia-se o calendário de trabalho de mutirões para derrubada de roças, efetivava-se a distribuição social de benefícios da articulação coletiva da força de trabalho (*topowire*). Ele impregnava com vontade de entendimento as ações e palavras, permitindo que se definia o *lócus* e os limites do coletivo e das ações, e palavras dos indivíduos sobre os espaços e competências dos outros. Como disse textualmente um tuxaua, o guaraná é “líder de planejamento de trabalhos”. Ele propicia, em síntese, o bem-viver coletivo, a alegria e a saúde, entendida esta como o que vivifica (*ehainte*⁴¹¹), o que reforça a vida. Com essa sequência de imagens e atributos construída em torno do guaraná, os Sateré-Mawé articulam a concepção de uma sociedade que se volta para ela mesma, idealizando a circulação coletiva e pacífica da palavra como o seu fim, o seu traço dominante. (FIGUEROA, 2016, p. 62-63)

As sínteses anteriormente destacadas destes autores nos direcionam à relação de homologia postulada pelos Sateré-Mawé entre o Waraná e as qualidades e atribuições do “líder” e do “tuxaua”, induzindo à percepção das ressonâncias entre as posições exercidas nas relações entre o Wará e os Sateré-Mawé, o tuxaua e seu povo, assim como de pais em relação a suas filhas/crias. Estas homologias são explicitadas de forma mais nítida quando colocados em paralelo os efeitos do consumo coletivo do çapó e as histórias que meus interlocutores contavam a respeito da consubstancialidade originária com a planta do guaraná e do, como dizem, “primeiro Sateré-Mawé” sob a qual postulavam a conexão da sua população atual.⁴¹²

⁴¹¹ O termo sateré-mawé <*ehainte*>, aqui apresentado por Figueroa, recobre um campo de sentido indicativo da qualidade “viva” dos seres, podendo também ser empregado nos sentidos aproximados de “saudável”, “contente” e “alegre” (FIGUEROA, 1997, p. 44 e 377).

⁴¹² Esta série de homologias também se desdobra na associação entre a casa, seu dono e a figura do tuxaua na liturgia da cerimônia de toma do çapó, como afirma Figueroa: “Para as ocasiões intrínsecas ao habitus sateré-mawé, o çapó é preparado a partir do pão ou bastão de guaraná tradicional, ralado dentro d’água, sobre uma pedra ferruginosa específica, de grão fino, tirada do fundo de um rio na Terra Indígena Andirá-Marau. O cuidado na preparação fica por conta da ‘aguadeira’, quem hidrata o guaraná, sendo, geralmente, a mulher ou a filha impúbere do tuxaua que fez um chamado ou convite. O conjunto de utensílios associados, os materiais de que são feitos e o tratamento dado no preparo são específicos e associados a atributos positivos: a cuia onde se prepara o çapó e o seu suporte, o patawi, no qual ela é, por momentos, colocada em repouso, perto do esteio da casa. Tanto o patawi quanto o local onde é colocado são conotados com referência de nobreza e centralidade. Do

Pude escutar, em distintas ocasiões, versões diversas da chamada “lenda do guaraná”. Algumas delas procuravam destacar parte de seus trechos de forma a relacioná-la a algum evento cotidiano, com os narradores se dirigindo a mim alertando que “essa história é muito longa”, entremeando o trecho desejado ao andamento de conversa que se desenrolava sem interromper seu fluxo. Em outras ocasiões contaram-na em resposta a um pedido feito por mim – ou por outros pesquisadores que eu acompanhava –, geralmente de forma pouco solene e agregando ao sabor da ocasião seus comentários sobre situações que julgavam facilitaria a sua compreensão aos seus ouvintes menos informados.

Transcrevo a seguir uma destas versões que fora narrada por netos e netas de Francelino Gregório de Souza – estudantes do curso de Pedagogia Intercultural na UEA – por ocasião da gravação de uma roda de conversa entre eles para a produção do material audiovisual “*Memorial Indígena*”. Dentro outros assuntos sobre os quais se interessaram os acadêmicos a debater na ocasião para o registro, decidiram por contar-nos a “lenda do guaraná”. O formato da narrativa, sugerido por nossa equipe, fora o de que cada um deles – sem determinação prévia – compartilhasse partes da história, encadeando às falas de uns e outros os trechos da história e comentários que achassem pertinentes.⁴¹³ A versão resultante deste exercício, com alguns cortes e alterações visando maior clareza ao leitor, fora a seguinte:

Certo dia, em um lugar chamado Nosoken, antigamente, havia três irmãos: Okumató, Okumanã e Onimoasabé. Onimoasabé era uma linda menina, uma linda moça aliás, que detinha grande conhecimento a respeito de todas as plantas medicinais. (Tito de Souza Menezes)

Nessa época, os animais falavam com muitas pessoas. E os dois irmãos, por a irmã ser muito bonita, tinham muito ciúme dela. Não gostavam que ela conversasse com nenhum animal, né? Então só dentro de casa. (Marilúcia de Souza Menezes)

Naquele tempo os animais falavam. Como os irmãos dela não gostavam que nenhum animal falasse com ela, então ela não dava atenção pra nenhum deles (risos). Como a irmã deles era muito bonita (risos), e como os irmãos da menina tinham muito ciúme dela, eles não deixavam ela falar com ninguém, inclusive com os animais. Ela

patawi (wepo'seihap) se diz ter sido ‘feito de uma lasca do céu’. O esteio é identificado como o próprio guaraná na correlação que é feita, do esteio ser para a casa como o guaraná é para a vida ou vice-versa” (2016, p. 63). Como vimos, na fala de conselho de Lúcio Menezes a um de seus sobrinhos em sua casa em Parintins (Cf. Parte III, Capítulo 1, Item 1.2.), essa “correlação” se desdobra também à figura do “pai” em relação à sua família (em especial, argumento, aos seus filho/crias ou àqueles dentro de sua esfera de cuidado e proteção) em homologia ao “esteio” em relação à “casa”. Ver também Figueroa (1997), Anexo A, p. 23, para o relato de Maria Trindade Lopes.

⁴¹³ Como comenta Figueroa, “ser um bom orador/narrador é um importante mandato cultural [...]. A atividade requer ao menos dois atributos ou habilidades, uma delas é a de se manter dentro de uma matriz temática; a outra é de ter certa criatividade heurística, pela qual se consegue incorporar, dentro dessa matriz, novos elementos pinçados do contexto do narrador e de sua audiência, e ainda que componham, com coerência simbólica, a realidade que a matriz temática do mito se propõe a elucidar” (2016, p. 57).

não podia dar atenção pra eles. (Josias Ferreira de Souza)

Por eles terem esse excesso de cuidado com ela, esse excesso de cuidado despertou o interesse da cobra em sempre ir tentar a moça para conquistá-la. E nesse intuito de querer conquistar ela, certo dia, quando ela estava caminhando sozinha, então a cobra se aproximou dela e conquistou a moça através de um perfume. A moça passava no caminho aí ela soltou [o perfume]. Aí a moça gostou. Aí a moça expressou: “Que cheiro agradável”. Então esse cheiro penetrou nela e ela ficou grávida. (Marilúcia de Souza Menezes)

[Onimoasabé] era dona do Nosoken e naquele tempo os animais falavam. E ainda falam! Só que a gente perdeu a técnica, o dom de falar com eles. E naquele tempo, a moça podia ficar grávida através de um só toque ou perfume. Ou através de um pensamento. (Tito de Souza Menezes)

E quando os irmãos souberam que ela estava grávida, eles quiseram saber quem era o pai, só que ela não contava. E eles ficaram com muita raiva, mesmo, muito chateado, muito zangado mesmo com ela e expulsaram ela da casa. (Marilúcia de Souza Menezes)

Antes que ela engravidou, né? Alguns conselhos foram dados a ela: fazer sua própria plantação, plantar plantas frutíferas pro bebê. Porque depois que ele nascesse ele ia querer comer plantas frutíferas. E isso foi o que aconteceu, né? (Josias Ferreira de Souza)

Antes do filho dela nascer, ela plantou uma castanheira. Naquele tempo, as castanheiras eram de fácil acesso [baixas]. Até uma pequena criança ela podia colher o fruto. (Tito de Souza Menezes)

Os tios [da criança] tinham muitas castanheiras, né? Na mata. Quando era época de castanha, da fruta, os animais iam lá e ajuntavam as castanhas pra colher. E sempre o tio percebia que alguém tava levando as castanhas. Então ele colocou uns vigias pra vigiar lá debaixo das castanheiras pra ver quem é que tava mexendo nas castanhas. (Marilúcia de Souza Menezes)

Aí ele colocou os animais pra vigiarem, né? No tempo que os animais falavam. E pra descobrir quem é que tava mexendo na planta deles. Porque sempre eles tinham a obrigação de colher, no tempo da colheita, só que as castanhas dele não tavam condizendo com o que eles vinham sempre observando. Tinha alguém mexendo na fruteira deles. Então eles começaram agora a chamar os animais pra eles vigiarem. Quem é, será, que tava mexendo na fruta? (Tito de Souza Menezes)

Então eles, depois de vários tempos a castanha dele sumindo, aí ele ordenou pro guarda que matasse a pessoa que tivesse mexendo nas suas castanhas: “Pode matar. Eu quero saber quem é que tá mexendo na minha castanha sem permissão.” Então, o vigia, ele cumpriu. O garoto já tava acostumado a sempre buscar castanha no mesmo local, nunca acontecia nada. E quando foi um certo dia, o garoto foi de novo lá e, sem esperar, o guarda matou. Flechou ele e ele morreu. Aí depois os animais foram contar pra sua mãe o que tinha acontecido. (Marilúcia de Souza Menezes)

O menino se acostumou a mexer na planta lá e, então, chegou certo momento que mataram a criança. E a mãe soube que mataram a criança. Ela ficou muito triste, muito triste porque mandaram matar a criancinha, aquele filho que ela gostava demais, que era o único filho dela. Ela ficou muito triste, triste, triste. Então ela foi enterrar o corpo da criança, né? (Josias Ferreira de Souza)

É importante frisar que toda desobediência gera uma punição. Isso aconteceu com a mãe dele, que teve o filho e por isso ela foi expulsa. E no caso da criança, é que ela estava mexendo em algo que, de fato, não era seu. Então, a mãe dela, a mãe da criança, arrancou o olho esquerdo do menino e enterrou. Desse olho esquerdo

nasceu uma planta que não deu frutos. Aí a mãe falou que esse seria o guaraná falso. Ela pegou o olho direito e arrancou também e enterrou. E disso nasceu o guaraná, o guaraná sateré. (Tito de Souza Menezes)

Mas antes de ela enterrar, ela chorou muito, ficou muito triste. E ela se lamentou lá na hora, dizendo que tinham matado o filho dela, que os tios não gostavam, né? Mas que dele ia nascer uma planta que as pessoas iam procurar muito e que ele ia ser muito importante, mesmo os tios não gostando, desprezando, ela passando por tudo aquilo, mas ele ia ser muito importante pras pessoas, ia ser procurado. Ela se lamentou lá na hora. E quando nasceu a planta, né? Do olho direito, o guaraná verdadeiro para nós Sateré-Mawé. Ele é uma das bebidas mais importantes quando têm reuniões, comentários, trabalhos, na roça. Sempre é usado o guaraná ralado, o çapó, que se originou ali do olho do menino. Então essa é a história que os nossos antepassados, que a gente sempre escuta como surgiu o guaraná dos Sateré-Mawé. (Marilúcia de Souza Menezes)

Bom, esse guaraná que brotou da semente que foi plantada do olho esquerdo simboliza o que é cultivado pelo branco, pelo não índio. E já a semente que foi do olho direito hoje simboliza o cultivo pelos próprios indígenas. Então essa que é a relação, a diferença entre os dois, o olho esquerdo e o direito. Aí lá na sepultura [do seu filho] a mãe deixou certos de vigia, porque fazia muito barulho. E toda vez que ela ia visitar lá saía um animal. E a última vez que ela foi visitar ela teve uma surpresa, pois a criança ressuscitou. Aí pelo fato de que a criança, ela ressuscitou, da própria planta do guaraná, é por isso que os Sateré-Mawé é chamado de filho do guaraná. E a criança ressuscitada, ela passou a ser o primeiro sateré-mawé. E é daí que veio toda a etnia sateré-mawé. (Tito de Souza Menezes)

Então assim a gente vai construindo a história do guaraná, a história do povo sateré-mawé e dá a ele um significado: o porquê de o guaraná ser distribuído nas reuniões. Uma coisa interessante, porque ali é que flui as ideias, tanto é que ele é passado em uma roda e ele não para. Nisso as ideias vão fluindo, porque um vai contando, o outro também e assim sucessivamente. E aí nós podemos, tudo em par, em dois ou em quatro, né, tudo em par. Tudo isso pra se fluir as ideias, fazer com que as ideias se tornem mais presentes. (Josias Ferreira de Souza)

Então nós, como nova geração do verdadeiro guaraná, nós temos essa história guardada na memória, que foi passada pelos nossos antepassados. E hoje nós estamos contando a história da nossa verdadeira origem. (Marilúcia de Souza Menezes)

Os sateré-mawé nascem de um conflito. E o mito do guaraná, ele tá aí pra uma seguinte problemática: ao estarmos dentro de um conflito nós tomamos o nosso çapó, nós conversamos, nós dialogamos bem, aí sim nós tomamos a nossa decisão diante do conflito. O conflito é normal, é do cotidiano. Isso a etnia sateré-mawé sabe muito bem. E essa é a nossa história. (Tito de Souza Menezes)

Então a história se dá dessa forma. E muito se sabe que os Sateré-Mawé são filhos do guaraná. A nossa história está aí. Uma coisa interessante frisar: foi na sepultura da criança, né? Que lá, na sepultura, fazia assim muitos barulhos, né? Não se sabia o que era, mas eram os animais que saíam da sepultura, né? Aí está relacionado aos clãs, né? Que têm na composição dos Sateré-Mawé. (Josias Ferreira de Souza)

Nossa história, dos Sateré-Mawé, ela é infinita, quando se termina uma continua outra. Por exemplo, na hora que sai da sepultura do menino vários animais se inicia outra história, que é a origem dos clãs. Porque dentro da etnia sateré-mawé o clã sateré é maior, mais forte, né? É ele que comanda mesmo a etnia sateré-mawé. Mas dentro da etnia sateré-mawé tem outros clãs. É na hora que sai da sepultura vários animais, por exemplo, saiu da sepultura a cotia. A cotia correu e se escondeu no buraco do pau. Então pra essas pessoas nós damos o nome de clã *akuri*, que é na língua sateré. Em português, cotia. Os outros animais que foram saindo se

esconderam no açazeiro, eles receberam o nome de clã açai. Em sateré, clã *wasa'i*. Os outros animais, como o gavião, que se esconderam lá nas árvores, ele recebeu o nome de *hiwi*. E assim outras denominações, outros clãs, porque na etnia sateré-mawé existem inúmeros clãs. E é assim que compõe já uma outra história, muito longa também, que faz parte da nossa origem, porque pra nós, sateré-mawé, é uma história que tudo tem uma ordem, um significado, uma explicação. (Marilúcia de Souza Menezes)

E a história já passa há três gerações, já passou pelo meu avô, já passou pelo meu pai, né? E hoje estou contando assim como escutei, assim como eu vi, como compartilhei com meus amigos indígenas, né? E estou aqui, estudante, né? Compartilhando esse conhecimento tão interessante. E de lá vem o meu clã também, que é do povo Sateré-Mawé, o clã *Sateré*. (Josias Ferreira de Souza)

E dentro da nossa tradição ela explica a nossa origem, a origem das coisas, da nossa existência e do mundo e assim a gente pode compartilhar hoje, contar. Sabemos que nossos avós contavam pra gente, hoje se a gente tem isso, se hoje está repassando pra vocês é porque alguém passou pra nós. E essa história a gente tem que levar adiante pra que as novas gerações possam também contribuir com as outras crianças que virão. (Marilúcia de Souza Menezes)

(Marilúcia de Souza Menezes, Tito de Souza Menezes e Josias Ferreira de Souza, em oficina realizada em Parintins-AM, 2012)

A narrativa começa em Noçoquem, o “primeiro lugar” e o povoado primordial localizado nos confins do “centro da mata”, também chamado por alguns de Paraíso, em referência ao Éden cristão.⁴¹⁴ Onimoasabé, a bela moça que detém o conhecimento das “plantas medicinais”, é uma das personagens retratadas como parte da parentela original junto a seus dois irmãos.⁴¹⁵ Estes, cheios de “ciúme”, não a permitiam “dar atenção” a nenhum dos animais. Onimoasabé, tendo “engravidado” da cobra, procura manter em segredo quem era o pai do bebê, mas seus irmãos enciumados e “enraivecidos” a “expulsam da casa”.⁴¹⁶ Depois

⁴¹⁴ Figueroa (2016, p. 61-62): “De Oniwasap’i diz também ser a guardadora do Nusoken (ou ‘Noçoquem’, como grafado por Pereira, [1954] 2003), literalmente ‘lugar de pedra’, ou dos ‘moldes de pedra’ – representação do imperecedouro, que estaria na origem de tudo o que existe. Esse lugar é fusionado, em algumas versões narradas para ouvintes católicos, com o jardim do Éden, pelo entendimento de ser um lugar provedor”.

⁴¹⁵ Cf. Figueroa (2016), outras versões do mito coletadas pela autora: “reportam essa origem à história de um grupo de irmãos, na origem do mundo. Atrás deles, é apenas esboçada a figura de um pai andarião que foi embora: Anumaré grande, quem deixou ao seu filho a tarefa de tomar conta de tudo que existia. Assim, Anumaré pequeno decide um dia ‘levar a terra dele para o céu’ e se transformou no sol. Quanto às suas irmãs, ele decide transformar uma delas, Oniamankaru’i na terra e a outra, Oniamoire’i, nas águas. A uma terceira, ele convida para ir junto com ele para o céu, mas ela optou por ficar, e foi transformada numa abelha, da qual se diz estar sempre orientada pelo sol. Uma quarta mulher da origem, desse ou de outro grupo de irmãos, Oniawasap’i, é associada à prática agrícola e ao lugar sagrado dessa prática, conhecido como Nusoken. É esta personagem que está na origem do guaraná” (FIGUEROA, 2016, p. 56-57). Segundo Lorenz, também abordando a variedade de versões deste mito: “As mulheres Sateré-Mawé estão representadas, em síntese, no corpus mítico sateré-mawé pelas figuras femininas Uniaí, Unhiámuáçabé e Unhanmangarú, que são ora irmãs de Anumaré – Deus, ora irmãs de Acumaató e Icuamam – os irmãos gêmeos” (1992, p. 64-65).

⁴¹⁶ Particularmente a versão narrada por Lúcio Ferreira Menezes enfatiza uma questão muito latente aos pais de jovens moças indígenas na cidade e nas aldeias, a possibilidade de seu envolvimento com rapazes que abandonam seus filhos após o nascimento: “O guaraná nasceu de uma criança. A família dessa criança tinha vários irmãos e uma única irmã. Então a criança tinha dois tios. Então, os tios não queriam que sua irmã tivesse filho sem o pai presente, mas a mulher não quis obedecer a determinação dos irmãos. Aí aparece a irmã gestante,

de nascido, o “filho da cobra”⁴¹⁷ se acostuma a colher as castanhas da plantação de seus tios que, originalmente, foram cultivadas por sua mãe seguindo o “conselho” que recebera de “plantar plantas frutíferas” para alimentar seus descendentes. A criança desobediente, que mexia em algo que “não era seu”, fora surpreendida pelos animais vigia das castanheiras que, então, matam-na a comando de seus tios maternos. Sua mãe, muito entristecida, enterra a criança e planta seu olho direito e esquerdo. Em seu lamento “profetiza” o destino de seu filho morto ao falar que dele surgiria uma planta “muito procurada” e “importante” por todas as pessoas: “meu filho, teus tios te mataram, eles fizeram você de coitadinho, mas você vai ficar de autoridade pra todo mundo, tu vai fica como chefe de todo mundo”⁴¹⁸. Do olho direito da criança cresce o “verdadeiro” guaraná sateré-mawé, enquanto de seu olho esquerdo surge a variedade cujo cultivo é atribuído aos não indígenas, cujas propriedades são consideradas inferiores às do primeiro.

Da tumba onde havia sido enterrado o menino, surgem diversos animais, apresentados pelos narradores da versão anteriormente como o início de outra série de eventos relacionados à origem dos clãs sobre os quais não se detiveram na ocasião, postulando apenas a existência de diferenças entre as nações associadas a alguns dos diferentes animais que vieram a surgir no episódio mencionado. Dessa forma, como era comum ao *pessoal do França*, declaravam a proeminência do clã *Sateré* em relação aos demais no que dizia respeito à *liderança* de seu povo.

Outras versões da “história do guaraná” – registradas por Figueroa (1997, 2016), Pereira ([1954] 2003) e Kapfhammer⁴¹⁹ –, por sua vez, mencionam que a cada vez que a cova

já os tios já ficaram meio chateados. Nasce a criança, criança bonita, então vários animais já tinham maus olhos para aquela criança. E a criança ficou muito enxerida, mexia nas plantas dos outros. E os tios diziam para a mãe: “Aconselha teu filho. Não é bom isso, que não vai dar certo”. E mãe falava, mas esse menino era sempre danado. Sei que ele foi embora pro mato, subiu a castanheira. Apanhou todas as castanhas quando ainda não estava maduro, quando os tios chegavam lá, os donos da plantação: ‘Quem que está apanhando as castanhas?’. Chegou um dia o dono da planta botou um passarinho caraximé para vigiar as castanheiras, onde o dito menino ia lá para apanhar. O menino chegando lá o caréximé saiu voando perto do dono contando que tinha gente lá. E já saiu com a intenção de matar a criança! E foi... Mas ele não pensava que era o sobrinho dele. Mas, como ele já tinha soltado a palavra, ele foi e matou a criança. O tio matou o próprio sobrinho dele! E a mãe teve conhecimento, chorou, chorou... se lamentou, mas mesmo assim na hora do enterro mamãe disse assim: “Meu filho, te mataram... mas, você vai servir de exemplo para todo mundo! Nos momentos bons e nos momentos de tristeza”. E fez o enterro da criança. Com o decorrer do tempo, nasce uma planta! Pequeninha. Aí surge o guaraná. Esse é o começo da história. Surge o guaraná” (versão narrada em 2012, Parintins-AM).

⁴¹⁷ Versão de João Ferreira de Souza, narrada em 2014 na cidade de Parintins-AM.

⁴¹⁸ Segundo versão de José Nizomar Oliveira da Silva, narrada em 2014 na aldeia de Ponta Alegre. Outras versões (Tuxaua Adelino narrada em 2012, Mariquinha Lopes Trindade narrada em 1999 e Tuxaua Servo Miquiles narrada em 1999) transcritas e traduzidas por Wolfgang Kapfhammer, encontram-se disponíveis no sítio eletrônico do Portal dos Filhos da Waraná: <www.nusoken.com> (Acessado em novembro de 2017).

⁴¹⁹ Versão de Maria Trindade Lopes, narrada em 1999, cuja tradução de Wolfgang Kapfhammer pode ser acessada no sítio eletrônico do Portal do Waraná.

do menino “barulhava”, Onimoasabé⁴²⁰ a abria e dela saltava um animal diferente, para o qual ela dirigia sua fala gerando os traços (físicos, comportamentais e morais) que os caracterizariam, incluindo seu lugar e modo de vida particular.⁴²¹ Ao fim dessa repetição, como mencionado na narrativa anterior, o último a deixar a cova fora o primeiro sateré-mawé/maué ou, em outra versão⁴²², “o primeiro casal humano” e os “verdadeiros filhos do guaraná”.

A partir das inúmeras possibilidades de aprofundamento temático que a riqueza dessas histórias, bem explicitadas pelos pesquisadores mencionados até aqui, volto a atenção para um aspecto comumente enfatizado em suas diversas versões, qual seja, a *força* das palavras ditas – entremeando sua forma e conteúdo – que se apresentam tanto nas “profecias” de Onimuasabé dirigidas aos distintos seres aos quais profere sua palavra criadora, quanto ao destino/qualidade que anuncia ao/engera em seu filho renascido e aos seus descendentes, como fica claro na versão de Maria Lopes Trindade, publicada por Uggé (1991, 1993).

Na transcrição que a seguir, distingi por marcações textuais as diferentes modulações das falas atribuídas pela narradora aos distintos personagens, que deixa mais clara a percepção de que a *força* da fala de Onimuasabé – no sateré-mawé grafado na transcrição do autor como Oniãwāsap’i e em sua tradução por Santa Maria – deriva-se a *força* da fala de seu filho Waraná que, tomado em sua forma invisível, torna inseparável a *força* de sua fala daquela de seus próprios descendentes (os filhos do guaraná), explicitando a indistinguibilidade, e a tensão, entre profecia e agência contida nas palavras “que fazem” e “criam”.⁴²³

⁴²⁰ Grafado pelos autores como Oniawasap’i.

⁴²¹ Na versão de Maria Trindade Lopes (UGGÉ, 1993, p. 42) Oniãwāsap’i/Santa Maria, ao abrir o túmulo, libera primeiro a queixada. O porco rouba os dentes rijos que ela havia preparado para dar a seu filho ressuscitado e então ela fala: “Vocês irão andando a terra inteira e quando meus descendentes precisarem fazer roçado, irão matar vocês para comer. Quando os meus descendentes fizerem casas, irão se juntando e comerão vocês, também farão festas antigas dos velhos para alegrar os tios. Eles irão comer vocês”. No segundo ciclo ela abre o túmulo e vê “gente bem forte”, são os macacos Coatá, e diz: “Já falei para você não ficar muito grande [...]. Você vai morar no poente. Você vem para os meus descendentes como sinal de morte”. No terceiro ciclo Santa Maria vê “crianças branquinhas”, elas saem do túmulo e são o macaco Caiarara: “Vão morar na capoeira ou no mato. Falei para vocês para não se gerar com outros bichos. Vocês vão ouvir palavras, vocês vão ter mãos, orelhas. O rosto de vocês será branco, porque vocês são brancos. Mas vocês não vão morar juntos com os seus amigos e vão morar na capoeira. Nunca irão mudar de jeito de viver”. Como veremos, o macaco Caiara é, segundo Figueroa (1997, p. 97 – Anexo A: 32), associado ao um dos clãs cujos descendentes seriam os Brancos.

⁴²² Cf. Augustat, Batista Garcia, Kapfhammer e Oliveira (2012).

⁴²³ O que desvela alguma tensão, ou possível equivocação, ao se denominar essas falas de “profecias”, já que se trata indissociavelmente de uma *força* nelas contidas que tanto preveem um destino como estão implicadas em sua realização, como afirma Figueroa (1997, p. 34).

Modo 1 (<i>Fala da narradora sobre a fala de Onimoasabé</i>)	Teus tios te fizeram morto, cortado, eles pensam que você vai sofrer muito. Você não vai ser um coitado, mas vai ser um invisível em todo os momentos. Você, o guaraná, vai estar sempre presente quando tomar sapó, você vai ser como chefe para todos os povos. Para fazer trabalhos, para fazer casos, sempre estará presente o guaraná, o meu filho único. Você vai multiplicar-se e vai ficar na terra nova [Paraíso]. Antigamente nós morávamos na terra nova, por isso, vai multiplicar-se e vai ser um grande homem. Você vai dar conselho todos os dias, de manhã, de tarde e de noite você vai dar conselho.
Modo 2 (<i>Fala da narradora</i>)	Assim ela falou ao filho.
Modo 1 (<i>Fala da narradora sobre a fala de Onimoasabé</i>)	Para os seus descendentes, para as autoridades que irão conhecê-lo,
Modo 2 (<i>Fala da narradora</i>)	e continuou dizendo
Modo 1 (<i>Fala da narradora sobre a fala de Onimuasabé</i>)	você, guaraná, vai ficar também para pedir mercadorias. Quem possuir guaraná saberá coisas boas. Terá bom lugar. As pessoas que tiverem guaraná vão dizer
Modo 3 (<i>Fala da narradora sobre a fala de Onimuasabé sobre a fala das pessoas que tiverem o guaraná</i>)	meu filho, vamos trabalhar, vamos cortar caranã, meu filho.
Modo 1 (<i>Fala da narradora sobre a fala de Onimoasabé</i>)	Nos encontros irão falar bonito. Você vai realizar boas conversas e irá dizer:
Modo 4 (<i>Fala da narradora sobre a fala de Onimoasabé sobre a fala do guaraná, sendo esta indistinguível à fala daqueles que têm o guaraná</i>)	Bom dia meus tios! Bom dia meus avós.
Modo 1 (<i>Fala da narradora sobre a fala de Onimoasabé</i>)	Assim dirás aqui neste mundo. Você ficará aqui neste mundo, meu filho. Onde você estiver, sairão coisas boas,
Modo 2 (<i>Fala da narradora</i>)	disse a mãe dele,
Modo 1 (<i>Fala da narradora sobre a fala de Onimoasabé</i>)	apesar de ser filho de cobra, a pessoa que contar sobre você terá grande sentimento. Quando tomarem sapó, as pessoas pedirão mercadoria e vão trazendo mercadoria, meu filho. Quem te conhecer irá contar tua palavra chorando, irá fazê-lo na cuia em cima do patavi [suporte em fibras vegetais da cuia do guaraná]. Você ira contar boas palavras meu filho. Teus tios te mataram para você ficar coitadinho. Porém você não vai ficar coitadinho, quando tiver vidência, brigas, você vai dar conselho para acalmar devagar os seus descendentes. Vai ter conversa bonita. Você é inteligente e ficará em boas coisas. Você pode sair para outro lugar, meu filho.
Narradora: Maria Trindade Lopes. Fonte: Uggé (1993, p. 40-41).	

Os personagens que compõem a parentela original retratadas nas narrativas míticas, como o enfatizam seus narradores, detinham na *força* de suas falas a capacidade engerar/criar,

o que permitia a meus interlocutores qualificarem tais demiurgos como “grandes pajés”⁴²⁴, como se vê também na caracterização de Onimoaçabé como conhecedora das “plantas medicinais” por Josias na narrativa anterior, cujos resquícios – tal como um “legado” ou “herança” – ainda permanecem na *força* ou *poder* das falas nos dias atuais. Figueroa, baseando-se na análise de um amplo leque de “falas (dos) antigas(os)” (narrativas míticas)⁴²⁵ por ela coletada, nelas distingue a capacidade de falar (<ehay>⁴²⁶) como associada à capacidade transformadora/criadora⁴²⁷, ativa tanto ao enunciador quanto aos seus ouvintes. O termo correspondente em língua sateré-mawé a essa capacidade seria <tomônko’i> e, em sua tradução, corresponderia a algo como “gerar” no sentido de “criar”, “engendrar” e “transformar”: “É nesta capacidade, exacerbada, que residiria 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, p. 360, tradução nossa).

Tal convergência de representações parece basear-se sobre aquilo que seria a essência do paini. Paini, dizem eles, é aquele que antes de tudo sabe se transformar em um outro (<towe mōko’i>) e aquele que sabe transformar as coisas (<tomōko’i>), com o poder criador, transformador de sua fala. Este poder em sua representação corrente e cotidiana está, de uma certa maneira, em todas as coisas faladas. (FIGUEROA, 1997, p. 78, tradução nossa)

O complexo do Waraná, portanto, assume a forma de um “conselho” e a sua “lenda” trata de das origens de um “poder invisível, constituído essencialmente pela fala” (FIGUEROA, 1997, p. 376, tradução nossa). Seu “conselho” se voltaria ao poder das “falas boas, belas e normas do bem viver” (<sehay wakuat>⁴²⁸), que estariam na base de um sistema de relações fundados na “ajuda mútua”, presente na imagem do “tuxaua verdadeiro”, ou o “chefe” que aconselha e “acalma suavemente” (UGGÉ, 1993; FIGUEROA, 1997).

A importância desse “conselho” se relaciona ao fato de que a força da fala carrega uma ambivalência e, portanto, se mal usada, pode voltar seu poder à indução dos conflitos e dos desentendimentos. Em oposição às <sehay wakuat> estariam as <sehay ynakwat>, falas disjuntivas e que “contrariam o bem” associadas, por exemplo, às chamadas fofocas e às

⁴²⁴ Como explicara José Nizomar Oliveira da Silva: “Então naquele tempo existia sacaca do bom, pajé a gente fala, né? Aquele que se quisesse fazer qualquer coisa na sua presença aqui ele engerava mesmo, era fumar o cigarro, soltar a fumaça e o bicho sair andando, assim que era o sacaca. E tudo o que eles fazia acontecia. Por exemplo, se ele quisesse fazer esse menino [aponta seu filho] de macaco, ele fazia! Ele defumava e virava macaco, era igual mágico mesmo” (Entrevista concedida em 2014, aldeia de Ponta Alegre).

⁴²⁵ Em sateré-mawé <sehaypot’i>, segundo Figueroa (2016, p. 56), podendo ser entendidos como “relatos orais antigos”.

⁴²⁶ Cf. Figueroa, 1997.

⁴²⁷ Associando essa potência também os atos de comer, salivar, vomitar, respirar e cantar.

⁴²⁸ Também traduzido como “falas do bem” (FIGUEROA, 1997, p. 96) ou “boas palavras” (AUGUSTAT; BATISTA GARCIA, KAPFHAMMER, DE OLIVEIRA 2012).

mentiras, “que não levam a nada além de vinganças. Tudo se passa como se os <sehay inakwat> tivessem um poder maligno de contaminação que é preciso evitar a todo custo” (FIGUEROA, 1997, p. 75, tradução nossa)⁴²⁹.

Como afirma Tito Ferreira Menezes em seu comentário à lenda do guaraná anteriormente transcrita, o “conflito é algo do cotidiano” e sempre esteve presente na vida dos Sateré-Mawé, o guaraná/falas boas são como um dispositivo para o controle de sua irrupção, ou seja, a tecnologia de comunicação adequada para que as desavenças possam ser mantidas sobre controle e os laços entre as pessoas possam se desenvolver de modo produtivo e fecundo. Na mesma direção, Obadias Batista Garcia apresenta sua reflexão sobre a ambivalência do *poder* da “palavra” e os conselhos para seu bom uso contidos no complexo do Waraná:

Uniawasap’i, é uma política, não é formalmente conhecida como uma mulher, não é mulher, mas é poder! [...] Porque mulher? Porque mulher é desejada por todos. Seja lá animal, seja humano, mas sempre a fêmea é desejada pelos machos, os homens. É por isso é colocado Uniawasap’i, que é mulher, mas não é mulher. É uma figura de mulher, mas que é política. O homem no mundo todo é obcecado pelo poder; então no mundo dos Sateré também. A mulher é poder, Uniawasap’i é poder. [...] Então na medida que a mulher foi prenha por uma cobra. Sempre existiu na história da humanidade uma cobra, que é o nosso inimigo. [...] Então [Uniawasap’i] se entregou e teve essa criança. [...] O perfume que a cobra usou, não é ‘perfume’ literalmente, mas sim é o poder de convencimento. É o poder de argumentar, o poder de conquistar, ela se configura como perfume, porque perfume você passa, cheiroso, aí todo mundo acha bom aquele cheiro; ela significa o poder de convencimento, que é o perfume. Então através daquele perfume conquistou a mulher. [...] Então [havia também] os tios dele, eles são inimigos, literalmente eram inimigos da humanidade, sempre tem um [como] Satanás: ele era anjo da luz do céu, por inveja, por ser demagogo demais houve uma guerra no céu, foi jogado; são parentes, né, se tornou diabo, demônio, da mesma forma, era parente, mas só do lado mal [...]. Então os inimigos tentaram matar [a criança] e conseguiram matar. Assim como Jesus antigamente foi morto por inveja, assim como Cain foi morto pela inveja do irmão; pior coisa do mundo, se você tiver inveja do seu próximo, pior crime, que existe. Jesus foi matado pela inveja pelos parentes dele. Da mesma forma a [criança] foi morto pela inveja. Mas só que ele ressuscitou como Jesus ressuscitou [...]. E a mãe profetizou em cima da ressuscitação dele. Disse: “Olha, tu serás grande. Tu venceu a morte.” Como Jesus venceu a morte e trouxe a oportunidade de se salvar algum dia. Da mesma forma ele foi morto, ressuscitou, e a mãe profetizou. Porque aquele que se quer guaraná, o que é o principio do conhecimento, será feliz, será um grande líder, será um grande chefe, será reconhecido. Mas por uma questão: tem que ter cuidado com esse poder! Para que você não sirva esse poder para fazer mal ao seu próximo. Então ser líder tem que ser “wará”. Sempre tem que ser waraná para frente. Se não for waraná na frente, você vai ser um grande líder, mas não para o benefício para o povo, mas para destruir, para você criar problemas entre o teu povo, entre os líderes, não respeitando o espaço dos outros para ser líder. Então pode acontecer, se não tiver o wará. Então isso significa waraná para nós. Waraná é a lei, waraná é uma

⁴²⁹ Cf. Figueroa (1997), as <sehay wakuat> são qualidades e atributos relacionados à forma oral “humana” superior: “a bela criação verbal, coerente, socialmente conjuntiva e harmonizante (que une, em oposição àquela disjuntiva, a ‘fococa’) é representada pelo guaraná consumido como o ‘tuxaua invisível’” (FIGUEROA, 1997, p. 359, tradução nossa).

Bíblia, waraná orienta. Então é uma constituição para nós” (Obadias Batista Garcia in AUGUSTAT; BATISTA GARCIA, KAPFHAMMER e DE OLIVEIRA, 2012).

Seguindo o desdobramento da associação entre o guaraná ao “líder”, nas palavras de Obadias, ou ao “verdadeiro tuxaua” é possível perceber de forma mais nítida os elementos fundamentais para as quais as suas “boas palavras” devem se dirigir para que, por meio delas, se possa instaurar o regime ideal de sociabilidade harmônica que rege – e produz – as relações entre os membros de um coletivo. Para tanto se recorrerá a uma breve recapitulação do modo como Leacock (1958 e 1973), Lorenz (1992) e Figueroa (1997) abordaram o tema da “função”, “prerrogativa” ou “atributos” da figura do tuxaua/chefe/líder (<*tuisá*>, em sateré-mawé) em relação ao “modelo de organização social” sateré-mawé por eles caracterizado a partir de suas etnografias realizadas no contexto dos sítios e aldeias localizadas na região da (atual) T.I. Andirá-Marau. Os autores mencionados, mesmo tendo realizado suas incursões de campo em períodos diferentes ao longo da segunda metade do século XX, caracterizam de forma similar a importância do “trabalho coletivo”/“cooperação no trabalho” como a base sob a qual se assenta a “estrutura social” sateré-mawé: “a solidariedade entre as diferentes famílias que residem em uma mesma comunidade se constrói sob o trabalho coletivo, os puxiruns, organizados para diversos trabalhos agrícolas ou para a construção de casas (principalmente sua cobertura)” (FIGUEROA, 1997, p. 28, tradução nossa).

Leacock em sua análise enfatiza o papel da cooperação do trabalho voltado à agricultura na estruturação dos grupos de parentesco ao longo do ciclo geracional⁴³⁰, e às atividades voltadas à manutenção da uma “aldeia atrativa” (dentre elas a limpeza do mato e a construção de casas, barracões, igrejas etc.). Tais atividades, argumenta, recaíam sobre a esfera de coordenação do *tuxaua*, no caso de uma aldeia em que se reuniam diversas famílias

⁴³⁰ Em suma Leacock (1973, p. 66, tradução nossa) apresenta a seguinte descrição do ciclo de desenvolvimento da família extensa a partir de suas observações na década de 1950 entre os Maué: O autor afirma que o modelo de residência que encontrara seria patrilocal, todavia, identificara muitos casos de matrilocidade nos quais afirmava que WF seria “em algum sentido, mais importante que F”. Quanto ao ciclo, em resumo, postula: 1º – Jovem recém-casado traz sua esposa para viver na casa de seus pais (geralmente após um período de ajuda prestado a WF), por este período o casal se junta a eles no trabalho em sua roça. 2º – Após cerca de um ano, ou do nascimento do primeiro filho de uma criança, o casal passa a adquirir certa independência, o que se transfere à construção de uma residência própria com a ajuda do pai do jovem e outros de seus coresidentes da localidade, assim como a abertura de uma roça separada da de seus pais que também é cultivada com sua ajuda. 3º – À medida que o novo casal vai tendo filhos e filhas e, eventualmente, genros e noras, vão aprofundando a sua independência no que diz respeito ao controle da produção de sua roça e do produto de seu processamento pelas mulheres do núcleo familiar, assumindo também as rédeas da negociação de sua venda ou outras transações comerciais realizadas na cidade ou com os regatões. 4º – No caso de seu pai não poder mais exercer atividades pesadas, um dos seus filhos assume sua subsistência ou, com o falecimento do pai, os irmãos que residem na mesma localidade podem vir a dispersar-se para outros sítios e aldeias razoavelmente isolados do anterior levando, então, à formação de novos assentamentos.

extensas⁴³¹, ou ao *chefe da família* no caso dos *sítios* nos quais um grupo familiar contava com a referência dos genitores mais velhos das famílias elementares de seus filhos, filhas, netos e netas (por vezes genros e noras ou mesmo irmãos e irmãs, dependendo do grau de “atratividade” da localidade e da “influência” de seu chefe) que mantinham casas na mesma localidade.

A um chefe Maué deve-se mostrar respeito e por vezes considerável deferência da parte de seus seguidores, mas sua autoridade real depende grandemente de sua personalidade. [...] Já que as aldeias são muito instáveis, um chefe não pode ser muito ditatorial e esperar manter uma aldeia grande. Ademais, ele deve tornar a via em sua aldeia atrativa, procurando fazer de sua localidade um centro de comércio, mantendo relações amigáveis entre as famílias da aldeia e promovendo festivais ocasionalmente. (LEACOCK, 1958, p. 96, tradução nossa)

As responsabilidades dos “chefes de família extensa” e “tuxauas” recairia, segundo Leacock (1958, p. 98), sobre três campos de atuação: “supervisor do trabalho coletivo”, “mantenedor da ordem” e “anfitrião”.

Esperava-se desta figura que conduzisse, em reuniões ou conversas menos formalizadas com os habitantes da localidade, qual a ordem de realização dos puxiruns nas roças (na estação seca) e guaranazais (na estação chuvosa) de diferentes donos e em qual momento a cooperação do trabalho deveria se voltar à manutenção da aldeia (reparo e construção de edificações e limpeza de sua área) ou mesmo às expedições de caça e pesca para a realização de festejos/rituais/puxiruns.

⁴³¹ Segundo Leacock: “No nível da aldeia, o chefe é o fator estabilizante principal em uma situação muito instável. É por sua influência que se moldam nos interesses conflitantes das famílias extensas em direção a propósitos comuns, e geralmente seu prestígio quem mantém o assentamento junto. Como notado, a base para o poder do chefe é sua prerrogativa de dirigir o trabalho comum [...]” (1958, p. 152-153, tradução nossa). Assim o caracteriza também Lorenz (1992, p. 34-35): “Os Sateré-Mawé estão organizados econômica e socialmente nos denominados *sítios*. Nestes espaços cada família elementar possui sua residência, dentro da qual se encontra o fogo de preparar comida, esquentar e reunir, onde os homens torram o guaraná e as mulheres preparam a farinha de mandioca; e, também, seu *porto* como é conhecido o local às margens dos rios e igarapés, onde a família toma banho, lava a roupa, deixa a mandioca de molho, lava o guaraná e ancora suas canoas. Os *sítios* congregam todas as plantações que são propriedades de cada família elementar: os guaranazais, as roças de mandioca, jerimum, cará, batata doce e outros tubérculos, bem como os pomares. São organizados sob a autoridade do chefe da família extensa, que aí reside com as famílias dos seus filhos e seus netos. O chefe da família extensa organiza a produção do *sítio*, orientando as atividades econômicas dos seus filhos e seus netos. É ele quem convida os parentes e conhecidos de outros *sítios* ou aldeias para reforçar seu contingente de força de trabalho, quando necessário, reunindo-os nos puchiruns. Nestas ocasiões, ele ordena que se cace, pesque e torre farinha para prover alimentos aos participantes desses trabalhos coletivos. Durante os puchiruns ele acompanha de perto as atividades agrícolas – abertura das roças de mandioca e guaraná e limpeza dos guaranazais – assim como o beneficiamento do guaraná. São ainda atributos do chefe da família extensa mandar construir casas, ordenar que se limpe o lugar – ao que eles se referem por faxina –, mandar efetuar os diversos tipos de coleta, e assessorar a comercialização da produção agrícola e artesanal dos seus familiares e agregados. Nos *sítios* e está, portanto, diante de um domínio privado, onde a terra e os demais recursos da natureza são apropriados individualmente pelas famílias elementares, que se submetem à autoridade do chefe do grupo familiar, tradicionalmente reconhecido como o dono do lugar”.

Nas situações de emergência de conflitos se esperava dele o manejo das relações por meio da prática da “exortação”, sendo fonte de conselhos que incitariam à harmonia e encorajariam ao reestabelecimento da paz entre os envolvidos. Ainda, caberia então o “chefe”, a responsabilidade pela recepção de “visitantes”, especialmente na ocasião da direção de festividades em sua localidade, portanto a localização de sua casa na configuração do assentamento deveria expressar certa centralidade em sua configuração ao se situar próxima ao rio, e sua arquitetura devia prever cômodos para a recepção de visitantes e realização de reuniões.⁴³²

O “chefe da família extensa”/“tuxaua”/“*tuisá*”, em suma, devia reunir em si as qualidades fundamentais para o bom exercício de suas responsabilidades, alçando-se como o exemplo aos seus convivas dos seguintes traços: Generosidade (e oposição à mesquinha [no original, *exclusiveness*]), o respeito à liberdade de decisão individual (em oposição à coerção e autoritarismo) e a habilidade na prática da exortação.

Tal caracterização dada por Leacock em muito se aparenta àquelas apresentadas por Lorenz (1992) e Figueroa (1997) apreendidas em suas pesquisas realizadas, respectivamente, nas décadas de 1970-80 e 1990. Estas autoras, por sua vez, se atentaram de forma mais pormenorizada ao “elemento de prestígio”, ou “grau de influência política”, atribuídos aos tuxauas relacionados às suas relações com “agentes da sociedade envolvente” tais como o SPI/FUNAI, os Patrões/Regatões e os políticos locais (Lorenz, 1992, p. 37). Figueroa, nesse sentido, argumenta que o leque de atividades esperadas do tuxaua, sob a influência dos agentes coloniais, do Estado e da “sociedade regional”, passara a incluir que eles “garantissem a articulação com setores socioeconômicos externos”.⁴³³ Assim, para além das

⁴³² Como também afirma Figueroa (1997, p. 299-300) sobre a recepção de visitantes nas aldeias sateré-mawé: “[...] protocolo implícito exige que aquele que chega vá, antes de tudo, à casa do tuxaua, a fim de se apresentar (no caso de uma primeira visita) explicar o motivo de sua visita, contar as novidades, se informar dos acontecimentos locais e de lhe fornecer os detalhes de sua viagem [...]. O tuxaua organiza a instalação, a oportunidade de se expressar, de mostrar sua concordância, por vezes acompanhar o visitante ou de tomar outras medidas. É neste momento que o tuxaua oferece guaraná ou, na falta, café e chibé. Este é o contexto normal para permitir as trocas, expressão da convivialidade mas também do controle social. [...] Ninguém na aldeia tenta estabelecer contato com os visitantes antes que o tuxaua o faça. A casa do tuxaua é geralmente situada em um local estratégico, de fácil acesso e rápido para aquele que chega ao porto da aldeia. [...] É possível mesmo ver uma posição de soberania na atitude dos tuxauas de aguardar que os visitantes se desloquem até sua casa e o procurem em seu local, na sua ‘sala de recepção’. [...] [Sendo esta sala] a parte mais importante da casa do tuxaua. É fora de questão um tuxaua ir primeiro ao barco ou à praia para receber visitantes, a não ser que sejam seus convidados, sobretudo notáveis como na ocasião de festas do patrão da aldeia.”

⁴³³ Posteriormente, essa mesma necessidade teria feito emergir a figura do “tuxaua geral” cuja área de atuação comportaria as relações inter-aldeias de uma determinada região (como aquelas dos rios Marau, Urupadi, Miriti e Manjuru, e em outro conjunto aquelas do rio Andirá) e, desde a década de 1980 até o contexto contemporâneo, a responsabilidade de atuação enquanto um “líder” cuja esfera de influência os segmentos regionalizados do conjunto étnico Sateré-Mawé. O tema do “tuxaua geral” é, certamente, muito mais complexo do que o aqui

responsabilidades mencionadas, os tuxauas teriam passado também a “procurar, receber e distribuir diversas doações” que no contexto observado pela autora se tratariam principalmente de ferramentas agrícolas, “alimentos – em particular para a realização de trabalhos agrícolas coletivos –, sementes, mudas, material elétrico, ajuda com transporte, para a escola, para festas, esporte, etc.” (FIGUEROA, 1997, p. 296, tradução nossa).

Ao longo das partes I, II e III dessa tese múltiplos aspectos relativos ao papel das “lideranças” indígenas na cidade a partir das experiências dos distintos *pessoais* que foram aqui mencionados. Transcrevo a seguir o comentário de Moisés Ferreira de Souza, tuxaua da aldeia I’apirehyt localizada em Manaus em entrevista realizada no ano de 2010. Naquela ocasião conversávamos sobre as recentes experiências que passara ao assumir o “comando da comunidade” após um conflito que levava à divisão do “terreno da Redenção”. Neste trecho Moisés esclarece quais seriam as atribuições de um <tuisá> nas comunidades sateré-mawé, em particular uma que se localiza na cidade, e desdobra sua reflexão para a categoria que aqui procuro analisar em maior detalhe, a “verdadeira” *liderança*.

O tuxaua, na língua sateré, chama *tuisá*. O *tuisá* é uma autoridade dentro da comunidade. Ele tenta organizar e manter a comunidade unida, tenta resolver alguns problemas que a comunidade enfrente e representar a comunidade em momentos que ele é chamado. Então o tuxaua tem papel muito importante dentro da comunidade indígena. Ou ele pode às vezes decidir alguma coisa para o melhor da comunidade ou ele pode decidir alguma coisa que pode trazer problema para a própria comunidade. É... a liderança tem que criar, fazer união e nunca afastar, nunca criar barreira, nunca tentar fazer conflito. O papel da liderança é resolver problemas, trazer a união, trazendo a paz, para que todos possam viver em comunhão, unido ali. Mas nunca tentar massacrar um, conflitar outro, não. O papel da liderança, a verdadeira liderança, é trazer a harmonia entre as comunidades, entre as pessoas, esse é o papel da liderança, não tentar trazer conflito né? Mas existe muitos que acaba trazendo conflito, tendo um povo mais pro seu lado e outros deixando de lado. Assim vai criando aquelas desavenças. Você nunca deve tratar um grupo aqui, outro grupo ali, você deve tratar todo mundo igual, todos. Se você tratar um grupo aqui, outro grupo ali, vai ter desavença e você vai acabar um grupo pro seu lado e outro contra. Futuramente isso dá um problema que você vai ter que resolver, mas cabe a cada liderança buscar essa perfeição e inspirar também as outras liderança que estão surgindo também. No papel da liderança, no Andirá, dentro da reserva, o líder fica sentado no barracão e as comunidades vão trazendo material: goma, farinha, carne de caça, tudo pro barracão onde vai ser festejado uma festividade por exemplo. 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! E hoje nós vê que muitas pessoas querem ser liderança hoje, né? Mas meus avôs falavam: “Quem constitui liderança é Tupana”. Tupana constitui liderança, então quando Tupana constitui uma liderança, pronto! Essa liderança vai ser bem sucedida frente ao trabalho, frente à comunidade. Mas quando Tupana não elege, não constitui liderança pra pessoa, a pessoa pode até se colocar numa posição

apresentado. Para maiores informações, ver Figueroa (1997) que elabora sobre os dilemas aparentes entre a imagem singularizada do “tuxaua geral” mobilizada especialmente diante das relações com “agentes exteriores” e os modos de exercício da chefia local, particularmente no que diz respeito à sucessão.

de tuxaua da comunidade, mas acaba trazendo problemas, trazendo conflitos, não tendo um papel e nem uma posição como liderança. Então é fácil descobrir quem é liderança e quem não é liderança. Você começa a ver pelo seu procedimento, pelo seu trabalho. Uma verdadeira liderança ela nunca tenta criar no meio do seu povo preconceito. Uma liderança nunca tenta trazer desavença, e nem conflito. Uma liderança tá no meio da comunidade pra trazer a união, a paz, o convívio com todos, dividir de formas iguais as coisas que chegam até na sua administração. Chegou aqui na comunidade muitas doações, antes a outra administração pegava muitas doações e guardava, não repartia com a comunidade. A nesse ponto dava pra ver que ele não tinha nada a ver com uma liderança, não tinha nem nada de ser uma liderança. Porque a liderança não se preocupa mais com ele, [...] mas com todos. Então deve trabalhar dessa forma, por partes iguais, esse é uma verdadeira liderança: que promove, essa paz, essa união, e que possa desenvolver todos por partes iguais. Não apoiar um, apoiar todos. Aí você vai ver uma liderança sendo apoiada por Tupana. Tem que ter muita cautela, tem que ter muita sabedoria pra fazer uma coisa que não vai se conflitar com o povo, não vai conflitar com o grupo, tentar trazer a paz e a harmonia. Tem que na hora da decisão ser sábio, ser sábio, se não cai tudo em cima dele, a decisão tomada, Então a liderança tem uma posição de tomar decisões para o bom, para melhor da comunidade. (Moisés Ferreira de Souza, em entrevista concedida em 2010, Manaus-AM)

Ao buscar uma síntese dos sentidos atribuídos por seus interlocutores aos termos que postulavam como o “verdadeiro tuxaua” (<*tuisa sese*>), “autêntico tuxaua” (<*tuisa pywat sese*>), “tuxaua bom” (<*tuisa wakuat*>) e “tuxaua estritamente falando” (<*tuisa 'horo*>), Figueroa recorre à frase apresentada a ela por “irmão Calito”, pastor indígena da Igreja Adventista do Sétimo Dia: <*Tuisa ehay erekoat hat*>. A tradução sugerida por Figueroa à expressão mencionada seria: [tuxaua] [falar/fala] [**ter o costume**] [aquele que], ou seja, o tuxaua é “aquele que tem o costume de falar como chefe”. Em uma nota de rodapé a autora explica que do “lexema” <*eko*> – anteriormente destacado na frase em questão em negrito – decorre uma série de termos aproximados por seus tradutores nativos em língua portuguesa que incluem “lei”, “direito”, “hábito”, “cultura” e o mencionado “costume” (FIGUEROA, 1997, p. 292 e Anexo A, p. 23).⁴³⁴

⁴³⁴ Fausto (2011), ao abordar o termo *kuikuro* <*ügühiitu*> e sua tradução por termos como “costume”, “tradição” e “cultura” feita por seus interlocutores, argumenta que se trata de um termo produtivo para a designação de “modos de ser” empregado desde a caracterização do <*kagaiha ügühiitu*> (“costume dos brancos”), <*kuge ügühiitu/tisügihiitu*> (“costume dos xinguanos”/“nosso[exclud.] costume”) até os hábitos de um animal ou mesmo os modos de utilização de um objeto. O autor traça uma comparação entre o termo <*ügühiitu*> e a noção guarani <*tekó*> na medida em que ambas podem ser empregadas para designar “desde a totalidade da cultura [...], até o ‘modo’ de alguns poucos indivíduos em um contexto específico”. Segundo o autor, <*tekó*> encontra sua raiz no termo Proto-Tupi-Guarani “<*iko/eko*> com o significado de ‘ser’ ‘estar’, ‘permanecer’”, mas que seria empregado no caso do guarani abarcando o sentido de “costume”. Aprofundando-se sobre o termo <*tekó*> Fausto conjectura: “No caso guarani, a extensão do significado original de *-eko* para abarcar [o sentido de ‘costume’] deve ter ocorrido [...] no contexto de interação dos Guarani com os agentes coloniais. Tal uso já aparece em documentos do século XVII e se aplica, até os dias de hoje, a um conjunto diverso de situações de negociação entre índios e não índios, sendo um operador importante nos processos de demarcação e tráfico de diferenças” (2011, p. 14). Em nota a que se refere aos documentos supracitados emenda: “O termo [<*tekó*>] aparece no vocabulário de Ruiz de Montoya datado do século XVII. *Tecó* é glosado como ‘ser, estar’, mas também como ‘estado de vida, condição, costume, lei, hábito’. A partir dessa entrada original, o jesuíta dedica 65 entradas mais, estendendo-se por seis páginas. Nelas se encontram várias categorias centrais da catequização,

Certamente, sem me arriscar aqui a uma análise profunda da língua sateré-mawé, é impossível deixar de notar a produtividade e recorrência do uso dos termos anteriormente mencionados por meus interlocutores como operadores fundamentais de demarcações das diferenças de “jeito” – outro termo que, sugiro, parece decorrer da mesma série – entre os diferentes pessoais, nações e entre indígenas e brancos. Como vimos, em suas narrativas mobilizavam com abundância a menção aos “jeitos”, à “lei”, ao “sistema” e ao “costume” para designar os modos de ser/fazer de diferentes coletivos ou, mesmo, à de uma pessoa em particular que, enquanto fruto de uma inevitável mistura de *sangues* e *jeitos* de qualidades distintas, poderia em si manifestar.

Com recorrência, a menção a estes distintos *jeitos* se prestava à distinção entre modos de ser/fazer bons, e outros nem tanto, que por sua vez implicavam em diferenciações fundamentais tratadas, por exemplo, em contraposições entre a lei/jeito indígena e a lei/jeito do branco (e de mútuas influências entre eles, tal como na expressão “pegar o jeito”), como na fala de Ajurimar Araújo quando de sua explicação sobre seu entendimento das diferenciações entre índios e não índios. “É a nossa lei, é o nosso jeito. É diferente do jeito do branco na capital que não tem nada dado pra ninguém”⁴³⁵.

Por outro lado, a menção aos *ritmos/jeitos* também se prestava a marcar diferenciações internas ao conjunto dos indígenas, em particular no que dizia respeito às diferenciações de caráter pragmático que se sobrepunham aos modos esperados das relações entre um conjunto de *parentes* em que operavam os cortes intrafamiliares, entre turmas/pessoais ou nações/clãs no que dizia respeito à escala da “tribo” Sateré-Mawé.

Os eixos de distinção entre mesquinhos/bravos e generosos/civilizados emergiam como os principais traços que marcariam as diferenças entre *pessoais*. Tais *jeitos/ritmos*, eram os principais elementos em consideração nas reflexões sobre as interações entre diferentes coletivos de parentes. Neste contexto, categorias locais como *sangue*, *nação*, *ritmos* e *jeitos* eram agenciados por seu potencial de inclusão/exclusão a um coletivo de similares, aferidas por meio das narrativas e experiências vividas que postulavam os modos de ser de cada qual, atualizando por meio das histórias de suas *raízes* e das reputações de seus ascendentes os

desde *tecó apirey*: ‘vida eterna’ ou *tecó imã*: proceder antigo (ao qual contrasta um *tecó* cristão), até expressões como *cherembi ecó yti angaipába*: ‘tenho que deixar o costume de pecar’, ou *ibápe ñõ tecó orĩ oiehú*: ‘só no céu se encontra a vida alegre’. Muitas das expressões opõem bons e maus costumes, mas também diferenças de costume: *Christiano ymbaeabé oyo ecó abĩ*: ‘os Cristãos e Gentis têm diferentes costumes’” (FAUSTO, 2011, p. 14-15). Ver também Pissolato (2007, p. 115-122).

⁴³⁵ Cf. Parte II, Capítulo 3, Item 3.1.

efeitos dos diferentes modos de ser inseridas no quadro de relações entre os *pessoais* no presente.

Não obstante, estes cortes ou categorias de assimilação/aparentamento e diferenciação pareciam sempre operar a oposição entre *parentes* e *não-parentes*, tendo como pano de fundo os mesmos critérios sedimentados em um senso de moralidade que, como argumentado nessa seção, permitiam a distinção entre bons e maus tuxauas, falsas ou verdadeiras lideranças, indígenas e não indígenas, índios bravos e índios civilizados ou entre “amigos” e “inimigos”, “nós” e “outros” (como veremos na seção seguinte).

Inspirando-me livremente nas questões que Fausto (2011, p. 17-18) coloca em sua análise sobre as transformações da “cultura” e da “tradição” do ponto de vista kuikuro do Alto Xingú, demonstro meu argumento ao colocar o seguinte questionamento: frente à sua atual situação de habitação nas cidades que meus interlocutores sateré-mawé acreditavam, em última instância, dever conservar a fim de garantir a continuidade e reprodutibilidade enquanto tais; o que, então, não se podem permitir perder ou esquecer ao custo da impossibilidade de se (re)criar o modo de ser propriamente indígena? Como é feito e em que consiste, afinal, seu “jeito indígena”?

A resposta que me parece ser a mais adequada a estas perguntas, e sobre a qual acredito que muitos meus interlocutores estariam de comum acordo, seria que a manutenção dos modos apropriados de continuar a tornar-se/fazer-se indígenas/sateré-mawé/*parentes* reside na perpetuação da dinâmica de seus emaranhados relacionais por meio dos quais são feitos os laços afetivos que os constituem. É na produção destes laços que se produzem, também, *parentes* sendo eles, nesse sentido, dispositivos de aparentamento presentes na prestação de ajudas e apoio (subsumidas na expressão “andar junto”), nas demonstrações de consideração e atenção que balizam as disposições de generosidade caras aos *parentes*.

Os Sateré-Mawé que habitam cidades, como visto, mesmo não direcionando seus empreendimentos coletivos para o trabalho agrícola, não se furtavam a se envolver em empreitadas coletivas das mais variadas. Empreitadas que têm em comum a provocação do enredamento dos envolvidos em condições reciprocadas de ajuda e apoio, dispersas no espaço e do tempo ao longo dos emaranhados relacionais por elas constituídos, mas mantendo como que nós referenciais de adensamentos destas redes pessoas e lugares. Acolhimento, alimento e aconselhamento são alguns exemplos, dentre outros, dos elementos mobilizados para a formação das redes que se colocavam a serviço dos empreendimentos coletivos (e coletivizantes) e, por meio dos quais, os laços afetivos eram feitos.

Enquanto empreitadas ou projetos coletivos se poderiam mencionar desde os mutirões de limpeza das comunidades (o que se traduz, naqueles locais onde não há “mato”, na retirada do lixo dos quintais, recuperação de cercas, áreas comunitárias e casas), o trabalho com turismo e apresentações de elementos de sua cultura e modo de vida a visitantes, a realização de festejos e rituais, na formação de times de futebol, a organização de partidas e a participação em campeonatos, na “luta” pela conquista e garantia de permanência de seus parentes em distintos locais de parada ou, ainda, no fluxo de ajudas que dispensam a seus *parentes* (filhos/as, irmãos/ãs, cunhados/noras, sobrinhos/as, tios/as, netos/as e crias) para que, coletivamente, se engajem em projetos de busca pelo conhecimento “dos brancos” nas escolas, universidades e cidades.

Nesse sentido, as *lideranças* – tuxauas, chefes/as de família, pais e avós, cabeças de pessoal – são aqueles encarregados da manipulação dessas redes de ajudas (REZENDE, 2016). São eles as pessoas consideradas mais proeminentes na governança dos fluxos de pessoas, coisa e afetos sendo, afinal os mais qualificados na arte de, como dizem, “fazer amigos”.⁴³⁶ Se é verdade que o idioma da ajuda é o idioma do parentesco (GOW, 2003), o que parece certo no caso dos meus interlocutores sateré-mawé, a ajuda enquanto um modelo de trocas encontra na generosidade e reciprocidade “uma moralidade particular, cujos fundamentos se assentam em perspectivas amplas” (REZENDE, 2016, p. 202) sobre a vida em sociedade. Nas palavras de Rezende (2016), em sua modelagem do que chama da “economia da ajuda” entre os camponeses da bacia do rio Tejo, e que parece se aplicar também ao caso aqui tratado:

Abarcando relações econômicas, políticas e afetivas, a ajuda tem características daquilo que Marcel Mauss chamou de “fato social total”. [...] [O] princípio básico do modelo é que toda relação de troca resulta em efeitos sobre sujeitos, chamados aqui de afetos no sentido de efeitos ou afecções da relação de troca sobre os sujeitos. Em outras palavras, não há relações que se encerrem em si mesmas, posto que relações de troca são relações que constituem as pessoas. (REZENDE, 2016, p. 202)

Portanto, como visto, não são apenas objetos tangíveis que circulam nos fluxos reciprocados de ajuda entre parentes, mas também as atenções e os cuidados, o respeito e o seu reconhecimento. Ao que parece são, afinal de contas, a manutenção destes fluxos que permitem aos Sateré-Mawé que, apesar de todas as contingências, continuem se fazendo *parentes* e mantendo o “jeito indígena”.

⁴³⁶ Em certo sentido, a *liderança* é a figura de uma “singularidade inclusiva” (FAUSTO, 2008, p. 344) que sintetiza e determina (em sua fala, seu exemplo, suas ações e pelo seu *jeito*) o próprio coletivo e a capacidade dele a agir coletivamente.

Por fim, encerrando essa seção, apresento a seguir um trecho do documento “Projeto Político Pedagógico das Escolas Sateré-Mawé”, elaborado por 76 professores indígenas, pais de alunos e lideranças em três oficinas promovidas pela Organização dos Professores Indígenas Sateré-Mawé dos rios Andirá e Waikurapá (OPISMA) ao longo dos anos 2013 e 2014. Nele seus elaboradores explicitam, muito melhor do que eu poderia fazer, o que chamam de “modelo ideal de sociedade na concepção sateré-mawé” e as “características ideias do ser humano”, desdobrando em outros planos o conjunto dos “conselhos” do complexo do Waraná que não podem deixar cair em esquecimento, sob o risco de se o fizerem deixarem de se (re)conhecerem como *parentes, indígenas* e Sateré-Mawé.

O modelo de sociedade ideal na concepção Sateré Mawé é aquela em que há respeito, solidariedade, união, perdão e humanidade. São estes os elementos fundamentais para uma estrutura social adequada.

Para o povo Sateré-Mawé, o modelo ideal de sociedade é aquela que se preocupa com o bem comum da comunidade, isto é, onde as pessoas possam discutir e planejar todos os trabalhos com todos os comunitários, seja na área de educação, saúde e sustentabilidade e nos projetos de revitalização da sua cultura.

Para se preocupar com o bem comum de toda a comunidade, tem que ter senso crítico e ser incentivador de seu povo, para juntos encontrar meios de resolver os problemas que sua comunidade enfrenta. Uma sociedade democrática e justa depende de elementos como: boa liderança, honesta, que aprenda a receber críticas e também aceitá-las. O que fundamenta um ideal de sociedade democrática, participativa e justa é a luta por uma vida digna do cidadão.

As características ideais de ser humano são o respeito, perdão, humildade, generosidade e solidariedade, com valores éticos como união, participação e trabalho coletivo. Estes valores são indispensáveis para a vida humana, do contrário, as indiferenças proliferam cada vez mais, invadindo e usurpando as qualidades de muitos indivíduos. Portanto, esses valores cabem a cada um de nós e que os unindo pode surtir o efeito na vida. O valor que devem estar presentes na sociedade humana é o respeito à tomada de decisão das pessoas e o respeito à diferença que existe no mundo.

A postura de homem ideal Sateré-Mawé é aquele que não se corrompe e que entende das leis e deveres e que têm o domínio das duas línguas (Língua Materna e o Português) e o compromisso com o seu povo, ajudando a conduzir o mesmo para uma vida de dignidade, na condição de pessoas humanas. Se não houver essa postura no indivíduo, poderá se distanciar cada vez mais da transparência, da verdade, ou seja, a tendência de postura individualista tende a piorar, causando graves problemas no futuro, isto é, no comportamento das gerações futuras.

É de fundamental importância na vida de uma liderança uma postura incorruptível e que mantém a sua tradição em perfeita harmonia com seu berço cultural. Desta forma o bom líder é considerado como um “marco referencial” para levar em frente e chegar a uma vida próspera. Esta é a postura que o homem Sateré Mawé ideal deve ter em seu perfil. Não havendo essa postura no perfil da liderança, pode causar contradições no seio cultural, sendo assim, ao invés de progredir, retrocede.

A postura que o homem deve ter diante da sociedade é ser honesto, propondo ideias e também saber ouvir a opinião dos outros para juntos lutar pela concretização de seus anseios. Para ser sujeito da história é necessário que sejamos transparentes e autênticos, repassando os conhecimentos adquiridos durante as formações e ser solidário com os outros.

É quando o indivíduo luta pela transformação de sua realidade, participando ativamente da construção do projeto que visa garantir sua sobrevivência. Atualmente vários projetos são elaborados com o objetivo de beneficiar somente seus autores. Isto acontece porque eles não foram elaborados com a participação das comunidades

em geral. Isso faz com que aconteçam conflitos entre a população Sateré Mawé. Devido à necessidade de seu povo de melhoria de relacionamento no seio de sua comunidade, em termos de: economia, alimentação e consistência do corpo social, esse mecanismo é que precisa ter no meio de um povo para não haver dispersão no convívio social. Se ninguém atentar para esta questão e o povo a seguir, seguindo o seu conselho, isso vai caracterizar um povo falido, fracassado, sem direção e quando não há direção, o mesmo se torna vulnerável a qualquer sorte de malefícios que a sociedade oferece.

O homem pode contribuir de várias formas de acordo com as necessidades do vínculo social, seja na área da educação, da saúde, da família ou em outras palavras, como pessoas que se preocupam com suas estruturas sociais. Quando o indivíduo deixa de contribuir, sua postura não mais convém à comunidade, pois todas as coisas interessam apenas a ele, pois no seu espaço de postura não há companheirismo, coletividade e ações conjuntas. (WOMUPE e OPISMA, 2014, p. 8)

4. A “jornada” do *peçoal do França*: sobre “lideranças” do passado e do futuro

O *peçoal do França*, como destacado, percebia-se especialmente envolvido na “jornada” em busca das “coisas boas” que os levava a habitarem as cidades. Ademais, costumavam atribuir a si – e aos seus – especial inclinação ao manejo apropriado do conhecimento não indígena, reconhecendo tal inclinação enquanto parte de seu “legado” deixado pelos seus antepassados. Em suas narrativas sobre seus antepassados agenciavam com especial atenção os feitos a eles atribuídos que lhes caracterizariam como “grandes lideranças”, cujas qualidades e capacidades viam como atualizadas em si no presente e, em consequência, potencialmente em seus filhos e filhas, de quem esperavam atuarem como as “futuras lideranças” a serviço de seu *povo*. Em grande parte, toda a significância de sua “jornada” através do tempo e do espaço se ancorava nessas assertivas sobre o passado, revividas no presente e que vislumbravam se perpetuar no futuro. Neste capítulo, portanto, exploro principalmente as narrativas contadas pelo *peçoal do França* em que enfatizavam suas conexões com seus antepassados do clã *sateré*.

De forma geral, o *peçoal do França* enfatizava sobre seus antepassados o pertencimento à nação *sateré*, cujos membros teriam sido os responsáveis pela união dos diversos clãs que teria colocado um fim ao *tempo da guerra* entre as nações, assim como por sua iniciativa no apaziguamento das relações belicosas entre elas e os brancos – vertendo-os em *amigos dos índios* ou mesmo *parentes*.⁴³⁷ Seria por tal “herança” e “responsabilidade”, que lhes deixaram seus antepassados, que os filhos/as e netos/as de Francelino Gregório de Souza fundamentavam suas explicações sobre a atribuição que lhes recairia enquanto “lideranças”, entendendo-se como os portadores mais proeminentes das qualidades e

⁴³⁷ Da qual falamos brevemente na Parte I, Capítulo 3.

capacidades específicas que este papel requereria.

Os *Sateré*, contaram-me, teriam desempenhado papel proeminente nas relações com agentes externos como comerciantes e patrões ao longo dos séculos XIX e XX, o que relacionavam diretamente ao *status* de “lideranças” que parecem ter exercido de fato junto ao conjunto das nações/clãs que hoje se reconhecem como parte do povo Sateré-Mawé. Por isso, não obstante a instabilidade à qual aparentemente sempre esteve submetida os papéis de “chefia”, os *Sateré* parecem ter logrado manejar a seu favor um conjunto diversificado de relações ao longo deste período: por um lado, liderando as alianças entre os (atuais) clãs sateré-mawé que teriam levado à formação das primeiras “aldeias de verdade”, na região/tempo do Andirá Velho e Marau Velho (ao longo do século XIX); por outro, tecendo relações de “amizade” com “civilizados” que passaram a circular pelas cabeceiras do rio Andirá e igarapés próximos a partir da segunda metade do século XIX, desta forma assumindo a posição de intermediadores entre patrões/comerciantes e indígenas que se perpetuara ao longo no início do século XX também com os funcionários do Serviço de Proteção aos Índios. Ambos estes fatores, na visão de meus interlocutores do *peçoal do França*, evidenciariam as especiais habilidades que os membros do clã *sateré* deteriam para a “liderança” de sua tribo.

Outros pesquisadores, que desde a década de 1940 contaram com interlocutores membros do clã *sateré*, registraram em suas etnografias a mesma sorte de percepção. Nunes Pereira, ainda na década de 1930, teve dentre seus anfitriões nas aldeias do rio Andirá indígenas da nação *sateré* que lhe informaram:

Esse clã Çateré é o mais importante de todos. Tanto assim que todos os tuxauas eram escolhidos a rigor, segundo a tradição, dentre os indivíduos que a ele pertenciam, porque são nobres e valentes. Os demais clãs estavam sob a influência econômica, social e religiosa do clã Çateré. Na genealogia dos indivíduos desse clã está um herói de cultura – Uaciri-Pót [Wasiri] – senhor do Porantim ou Remo Mágico, grande legislador e pajé da tribo – e outra figura, embora moderna: a de Miguel Antônio Ferreira, grande chefe da tribo, cuja memória ainda hoje é venerada. O tenente Manoel Francisco – já hoje falecido, como o tuxaua Antonico, e que nos acompanhou na viagem ao Araticum, – era do clã Çateré. (PEREIRA, [1954] 2003, p. 173)

Leacock, baseando-se em dados de campo coletados na década de 1950, também nas aldeias do rio Andirá, observou que dentre as seis aldeias que conhecera apenas duas tinham como “chefes” membros do clã *sateré*, conjecturando a possibilidade de que no passado os membros deste clã talvez tivessem algum tipo de prerrogativa em relação ao exercício dessa função. No entanto, seus interlocutores o informaram de forma geral que os membros desse clã detinham apenas “alguma predominância sobre os demais” (1973, p. 62). Lorenz, por sua

vez, atentara-se para a existência de uma “disputa clânica” entre os Sateré-Mawé, que encontraria sua razão em uma “diferenciação fundamental” colocada pelos membros do clã *sateré* ao “se outorga[rem] o papel fundador e legislador da sociedade, indicando sempre a chefia”. Segundo a autora, “esse clã se julga superior aos demais clãs, que são posteriores à sua emergência e a ele subordinados” (1992, p. 113-114).

Figuerola, que investigara profundamente a “questão clânica” entre os Sateré-Mawé, afirma que seus interlocutores postulavam com firmeza que não haveria diferenças entre os clãs. Todavia, menciona que dentre eles havia um coletivo familiar que, diferentemente dos demais, firmava a preponderância da nação *sateré* em relação à atribuição da “liderança política geral” da tribo sateré-mawé. Conforme relata a autora, tais informantes seriam aqueles pertencentes a um “subsegmento” do clã *sateré*, cujos ancestrais viviam na região de Terra Preta e que se transferiram no começo do século XX à aldeia de Ponta Alegre e seus arredores. (1997, p. 29, 297 e 411). Segundo Figuerola:

[...] o reconhecimento do poder hegemônico do clã Sateré não é explicitado espontaneamente a não ser pelos Sateré originários de Terra Preta, no alto Andirá, ‘lugar onde morava o Poratig’ como enfatizam os Sateré, e lugar de onde no início do século [XX] foram originários os titulares das responsabilidades “gerais”, mesmo que exercidas em Ponta Alegre. “Os Sateré é o conselheiro maior, o mais resistente, todos os outros são como secretários, ajudantes”. “Açai é somente um auxiliar, é o Sateré que é o chefe”. Tais declarações [...] eram repetidas por todos os membros [dessa] família extensa, mas dentre os outros clãs, sobretudo os habitantes do Marau, tal afirmação nunca era formulada espontaneamente, apesar de não ser contestada. (FIGUEROA, 1997, p. 297, tradução nossa).

Ao longo do período do trabalho de campo que realizei não era raro que meus interlocutores do *peçoal do França* fizessem afirmações semelhantes, em particular os filhos e netos do falecido Capitão, tais como: “O clã *sateré* é o clã principal”; “quem ganhou a liderança das nações foram os *Sateré*, as outras trabalhava junto com eles, era como ajudante”. Para o *peçoal do França* os papéis políticos de “lideranças”⁴³⁸, que reconheciam terem sido ocupados por seus ascendentes da nação *sateré* no passado, apresentavam especial relevância em suas operações narrativas de conexão entre o presente e o passado ancestral,

⁴³⁸ O termo, como procurei demonstrar no capítulo anterior, era utilizado como correspondente a uma denominação mais abrangente que a de um “cargo”, podendo ser uma qualidade atribuída aos indivíduos que se mostravam hábeis no manejo das relações coletivas em diferentes escalas de coabitação, desde aqueles centradas na perspectiva de uma casa, comunidade, aldeia, associação etc. Nessa tese, no entanto, procuro distanciar o olhar sobre essa questão em particular, mesmo sabendo da importância que ainda encontrava dentre meus interlocutores, particularmente no que dizia respeito ao *peçoal do França*. Alternativamente, deixando de lado uma reflexão mais detida sobre a correlação de forças e do campo político de disputas sobre a efetiva ocupação de “cargos” e seus regimes de sucessão (tuxauas, coordenadores de associação, Capitão etc.), proponho centrar a discussão que se segue no ponto de vista de meus interlocutores do *peçoal do França* a respeito das qualidades particulares que atribuem à *liderança*.

fundamentando grande parte das articulações com suas narrativas históricas por meio de seu conhecimento genealógico particular aos membros de seu clã. A profundidade temporal de sua narrativa de continuidade com os antepassados era explicitamente enfatizada em sua história genealógica, tematizando o papel dos membros do clã *sateré* nas relações com outros grupos indígenas e com os Brancos.

Estas operações narrativas constituíam a temporalidade implicada em sua “jornada”, por meio do que Gallois (1994) denominou de “narrativas de tipo histórico”, caracterizadas por tratarem de eventos “situados no tempo e no espaço a partir da identificação dos informantes”⁴³⁹, todavia, neste capítulo se ensaiou introduzir para a análise as chamadas “narrativas míticas”. Novamente, segundo Gallois, tal tipo de narrativa se caracterizaria por sua fonte não costumar ser mencionada, “usando-se, no limite, a referência a categorias genéricas do tipo ‘os ancestrais’, ‘os primeiros humanos’, enquanto autores de uma informação que vem sendo repassada através das gerações” (1994, p. 22). Como será mostrado, é pela articulação entre o mito e o relato histórico (ou “crônicas genealógicas”) que o *peçoal do França* fundamentava sua percepção sobre sua “jornada” em busca do conhecimento e as responsabilidades que carregavam para com seu *povo*.

O enfoque deste capítulo, portanto, recaiu sobre o modo particular como o *peçoal do França* agenciava diferentes temporalidades, históricas e míticas, para produzir entendimentos e motivações de sua habitação nas cidades, sua “jornada” em busca de conhecimentos e sua “responsabilidade” em relação ao seu “povo”. Abordou-se, para tanto, as particularidades de suas reflexões sobre sua situação contemporânea em relação à trajetória particular que os levava a se encontrarem, então, habitando as cidades e os modos apropriados como deveriam fazê-lo.

⁴³⁹ Cf. Gallois, tais “narrativas de tipo histórico” teriam como objetivo o relato “preciso” – mesmo que muitas vezes variante em seu grau – marcado pela identificação dos ancestrais que foram “a fonte da informação” (“quem disse”) e dos que participaram da “cadeia de transmissão” (“quem ouviu” e “quem retransmitiu”) ao serem contadas aos seus ouvintes (1994, p. 22). As narrativas sobre as trajetórias do *peçoal do França* (assim como as dos distintos *peçoais* apresentadas ao longo da tese), portanto, se tratariam de “crônicas genealógicas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1993, p. 25) nas quais se relatam acontecimentos relativos à experiência vivida dos ascendentes de gerações “próximas” ao narrador – no caso de meus interlocutores, reportando-se geralmente até seus “bisavôs/ós” – que, associada aos eventos por ele próprio experienciados, formulavam-se enquanto encadeamentos de testemunhos intergeracionais. Cf. Andrello (2006, p. 140): “Trata-se daquela forma narrativa, muito comum entre vários grupos indígenas amazônicos, em que as pessoas relatam acontecimentos aos quais seus antepassados de gerações imediatamente ascendentes puderam testemunhar. Ao final dessas narrativas, tem-se uma cadeia de testemunhos intergeracionais, pois, em sequência às informações repassadas por um pai ou um avô, invariavelmente marcadas por expressões do tipo ‘assim papai contava’, o narrador agrega aquelas que vieram a conhecer por experiência própria. Esse é o regime discursivo em que transformações recentes são em geral registradas e por meio do qual os mais novos vêm a conhecer a origem do quadro de relações em que se movem no presente”.

4.1. A “origem dos clãs”, o “tempo da guerra” e as grandes aldeias no “Andirá Velho”

Esta seção abordará dois conjuntos temáticos das narrativas do *peçoal do França* sobre eventos passados em tempos imemoriais em suas reflexões a respeito de sua presente “jornada”. O primeiro deles abrange as histórias a respeito da “origem dos clãs” que se reportam aos eventos que levaram os “filhos do waraná” a se espalharem por diferentes territórios para além do tempo/lugar Noçoquém⁴⁴⁰ e a deixarem seu estado original indiferenciado. O segundo conjunto de narrativas mencionadas pelo *peçoal do França* trata da origem do objeto ritual chamado *Porantim*, peça de madeira com inscrições talhadas pelo “grande pajé” *Wasiri* que contém as “falas antigas” (<*sehay poot’iria*>) sobre as histórias cosmogônicas das quais emanam os “conselhos” para a manutenção da ordem social.

Dentre a vasta possibilidade de análises destas narrativas sobre a conformação do povo *sateré-mawé*⁴⁴¹, detenho-me aqui apenas aos elementos que a meu ver eram os mais importantes a meus interlocutores do *peçoal do França*: (a) a especial habilidade dos seus antepassados do clã *Sateré* para a *liderança* que os havia permitido fomentar aproximações entre as diferentes nações indígenas em defesa de seu território, construindo alianças contra as chamadas “nações inimigas” e invasores brancos, levando-as a se render e se “amansar” a ponto de atualmente se incorporarem a um único “sistema”/“costume”/“cultura”, tendo adotado um idioma comum e modos de vida similares que caracterizam o “jeito *sateré-mawé*”; e (b) e o reconhecimento de que seus antepassados do clã *Sateré* haviam recebido a responsabilidade de “guardiões” do *Porantim*, fundamentando seu argumento de que os membros do clã *Sateré* ainda carregariam as responsabilidades de “liderança” implicadas em sua guarda.

Começando pelas narrativas a respeito da “origem dos clãs” reproduzo a seguir um trecho desta história contada por um dos filhos de Francelino, João Ferreira de Souza:

O povo Sateré-Mawé hoje são 12, 13 clãs vivos^[442], sendo o carro-chefe o clã Sateré. Agora, por exemplo, temos também a nação Caba, temos a Cotia, temos a Paca, temos a Cobra, temos Guariba e assim vai, várias tribos. Para eles se identificarem foi assim: na época havia um lugar sagrado que chamava Noçoquem, que foi o primeiro lugar dentro da mata. Era como um jardim e lá vivia todo o povo

⁴⁴⁰ Cf. mencionado no capítulo anterior, trata-se do chamado “lugar de pedra” ou “maloca feita de pedra”, que alguns de meus interlocutores diziam se localizar nas imediações da densa floresta do “centro da mata” próximo às porções altas dos rios Andirá, Manjuru e Urupadi e os igarapés Imbetuí, Mariacuã e Taracuá.

⁴⁴¹ Refiro ao leitor, em especial, a tese de Figueroa (1997).

⁴⁴² Por “vivos”, João aqui se refere aos clãs que em seu conhecimento ainda encontravam membros no presente.

falando uma língua só, vivendo um sistema só de falar e de viver. Então havia um ser na mata que andava rondando lá, que eles descobriram que ia matar as pessoas. Um dia chegou esse grande inimigo da selva procurando eles e querendo acabar com as pessoas que estavam lá. Então [...] veio o temporal, veio aquele vento, aí as pessoas sabiam que era o inimigo chegando, 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 [em Noçoquem], então um se escondeu debaixo do guaranazeiro, outro correu se escondeu debaixo do açazeiro, outro correu debaixo do ingazeiro, outro correu debaixo do cipó (que é remédio para cobra), outro se escondeu debaixo de umas arvorezinhas onde cotia gosta de comer. E foram se escondendo. Aí cada um que correu, disse “olha, você que correu e tá debaixo do açaí, 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 os Munduruku caíram na água. Ele caiu lá e se escondeu lá na água. Disse, “então você é Munduruku, porque caiu na água”. [...] Já os Sateré não correram, ele ficou debaixo da árvore dele. Ele ficou lá, aí disse “então você é o Sateré”. Sateré é uma lagarta, quase dessa cor aqui [vermelha]. Ela é bem pequeninha. Parece uma flor, bem peludinha assim. Então assim foi dando os nomes dos clãs. Então é por isso que surgiu vários tipos de nação dentro de um clima só, dentro de uma tribo. Aí [depois que surgiu as nações] cada um falava a sua língua. Com o tempo os Sateré dominou todas as [nações]. Então por isso que hoje todos falam só mesmo o sateré-mawé. (João Ferreira de Souza em entrevista concedida em janeiro de 2012, Parintins-AM)

Este trecho da narrativa de João se remete a eventos passados em tempos imemoriais, quando os “filhos do Waraná” viviam juntos em Noçoquem e foram levados a se espalhar pelo “mato” ao se esconder de um “grande inimigo” que os atacara em sua aldeia. De acordo com seus locais de refugio, contava João, cada agora distinta nação viera a ser nomeada, passando a se diferenciar entre si ao deixar “um mesmo sistema de viver e de falar”.⁴⁴³ Esta

⁴⁴³ Ver também Figueroa (1997, p. 269-270), para uma versão similar narrada por Vidal no rio Manjuru, na qual se refere à constituição dos <ywania> no seio de uma humanidade original indiferenciada, ou seja, um conjunto social formado apenas por consanguíneos (segundo uma das interlocutoras de Figueroa, antes da origem dos clãs “nós éramos somente de uma mesma carne/<wentupu'i>”). Conforme a autora, em muitas das versões desta história que lhe foram narradas a aparição dos ywania é associada à irrupção de um jaguar devorador e persecutor que provocara o espalhamento no espaço dos “filhos do waraná”. Nestes refúgios, os grupos tornaram-se exogâmicos e o pertencimento étnico se definira então pela ordem patrilinear. Na versão que lhe fora narrada por Vidal: “o jaguar devorador é morto por uma mulher cultivadora de mandioca que lhe oferece um prato de mandioca amarga mal cozida, e portanto tóxica, a fim de o adormecer para melhor o matar. Após morto, ela chama seus irmãos fugidos e escondidos para escapar do jaguar”. Na versão de Vidal, ele conta que a velha dissera: “Venham rápido! Acabei de matar o animal que nos devorava”. Eles chegaram todos. ‘Onde vocês estavam escondidos?’ Eles responderam, um depois do outro: ‘Eu me escondi embaixo do guaranazeiro <uarana-yp>’. ‘Eu me escondi atrás de um grande tronco de lagarta <sateré-yp>’. ‘E você?’. ‘Eu em um tronco de cotia <akuri-yp>’. Foi assim que começaram as nações <ywania-in>: <uarana ywania>, <sateré ywania>, <akuri ywania>, <moi ywania>. Cada uma deve ter tios, tias, avôs e avós” (FIGUEROA, 1997, p. 269-271, tradução nossa). Outra versão, contada a mim por Mair Ferreira da Silva, em Maués, no ano de 2014, desenvolve-se similarmente: “Aconteceu que, na época, segundo a minha sogra me falou, na época dos antigos só existia uma aldeia. Nessa aldeia tinha um bocado de índio e lá tinha uma velhinha, a mais velha da turma. [...] Lá perto dessa aldeia tinha uma onça, tinha uma onça pintada que quando ela encontrava algum índio desgarrado, né, sozinho caçando ou trabalhando, essa onça matava e comia. E eles tavam com medo lá na aldeia. Só que essa velhinha disse ‘olha, hoje eu vou matar essa onça’. Aí ela pegou o tucupi e ferveu um pouco bem fervido pra ela, e outro bocado ferveu mal fervido. E aí quando ela viu lá vem a onça, né? E aí ela disse [para a turma da aldeia] ‘olha, quando eu falar você todos saem de perto do barracão e se escondem. Vão se esconder!’. Aí a onça veio, que na época bicho entendia a fala das pessoas, né? Ela disse ‘ô, onça, tu tá cansada, tá com fome. Entra aqui e deixa eu matar teu piolho pra tu se descansar’. Então a onça entrou, aí já tava tudo arrumado,

versão sobre a “origem dos clãs” narrada por João, como se nota, aloca especial ênfase no fato de a nação de seus antepassados *Sateré* ter se recusado a “correr” frente ao “grande inimigo” que chegava, já indicando um aspecto que os diferenciava das outras e que, como concluí, fizera que “com o tempo” os *Sateré* as “dominassem”.

Todavia, disseram-me, antes dos atuais clãs *Sateré-Mawé* se unirem, ocorrera um longo período marcado por um estado latente de guerras entre elas. Ao longo deste processo, algumas entre as nações se tornaram “amigas”, cujos membros se intercasavam conforme a “tradição” da exogamia clânica e a transmissão do pertencimento à nação pela linhagem paterna que, conta-se, teria se estabelecido após a divisão dos “filhos do waraná” em diferentes *nações*.⁴⁴⁴ Dentre as nações “amigas” estavam a <*Akuri*> (Cotia), <*Waranã*> (Guaraná), <*Wasa’i*> (Açaí) com as quais os *Sateré* formaram alianças guerreiras contra nações “inimigas”, tais como a <*Meiru*> (Mosca), <*Hiwi*> (Gavião), <*Moi*> (Cobra), <*Gãp*> (Caba) e *Munduruku*.⁴⁴⁵

né? E ela pegou um pedaço de pau e fez igual um desses de churrasco. Tipo uma coisa de churrasco [um espeto]. Então tava tudo preparado e também o tucupi. Aí ela disse ‘vamos tomar tucupi?’ e a onça disse que não queria tomar. [A velha disse:] ‘É muito gostoso’. Aí ela pegou o tucupi que tava bem fervido e tomou tudo e disse ‘taí ó, tomei e não aconteceu nada comigo’. Aí ela pegou o que tava mal fervido e deu pra onça. E a onça tomou. Aí [a onça] adormeceu em cima da coxa dela. E aí quando a onça tava adormecida ela pegou o espeto, aquele pau apontado que ela preparou, e colocou bem no ouvido da onça. Quando a onça tava dormindo ela colocou o espeto [no ouvido dela] e bateu ‘pá’, bateu de novo e a onça morreu. Matou a onça. E aí [a velha] gritou. Só que na época, o idioma deles era diferente dessa de hoje. É diferente, mesmo idioma, mas é tudo diferente. E aí se reuniram o pessoal que voltaro e ela foi perguntando ‘onde tu se escondeu?’, ‘embaixo do guaranzeiro?’, e ‘então tu vai ser guaraná’. ‘Onde tu se escondeu?’, ‘na palmeira do açaí’, ‘então tu vai ser açaí’. ‘Onde tu se escondeu?’, ‘dentro do buraco agilizeiro’ (é porque o agilizeiro sempre ele é oco, né, chama de *sateré* e o bicho que dá no agilizeiro é *ut*, a lagarta), então disse ‘tu vai ser *Sateré*!’. Então é assim que chama, foi daí que surgiu. Aí foram dizendo ‘me escondi em tal parte’.”

⁴⁴⁴ Como contara-me por exemplo Mair Ferreira da Silva: “Antigamente o povo todo era chamado de Mawé, só Mawé. Só que tinha muitos grupos, muitos grupos mesmo. A gente chama de clã, né? É *Meiru*, *Akuri*, Cobra, Cotia... [...] Antes então existia um só grupo e depois teve essa divisão de clã que foi pra eles poder casar, para poder ter o casamento entre eles. Aí a partir da divisão os filhos que nasciam puxavam o clã do pai, e até hoje é assim. Aí o filho gera outros filhos da mesma nação dele, né? Os netos deles são da mesma nação também. Aí [eles] casam também, constroem outra família, mas os filhos dele continua no mesmo clã. Um filho ou filha de um clã não podia casar com o filho ou a filha do mesmo clã, por isso que essa divisão foi pra união deles, união matrimonial.”

⁴⁴⁵ Ao se remeterem a este tempo de “brigas” entre as nações, meus interlocutores do *pessoal do França* enfatizavam distinções entre os descendentes das nações “amigas” e “inimigas” que faziam parte de seu universo de relações sociais no presente, marcando entre eles aqueles que eram “bons parceiros de trabalho” daqueles que se dizia ter um “jeito” bravo e agressivo. Assim como visto na Parte I, as “raízes” ou “origens” de seus parentes podiam emergir enquanto tema de especulação sobre seus “jeitos”, associando-os aos modos de ser particulares e das qualidades de “sangue” das distintas nações “amigas” ou “inimigas” que carregariam. Assim explicara-me, por exemplo, José Ferreira de Souza (filho de Francelino): “Tem quem diz que todos os *Sateré-Mawé* são *Sateré*, né? Não é não, é separado! Tem a nação Formiga, tem Ingá, tem Morcego, tem Caba, tem Açaí, a Guaraná, a Mucura, *Munduruku*... Xi têm muitas nações, eu não sei tudo não! Só que quem ganhou a liderança foi os *Sateré*. E cada um tem um jeito, são tudo diferente. O *Sateré* é de um jeito, é calmo pra falar as coisas, já o *Munduruku* é mau! O *Meiru* já é perigoso! A raça do Gavião e de Cobra é mau também, né? Mas já o Guaraná já é colega do *Sateré*. Açaí e *Akuri* [Cotia] também, trabalhava junto né? Entendeu como é? Então é assim. A gente sabe quem é *Sateré* é pelo jeito e pela história, né? Os pais repassam isso aí” (José Ferreira de Souza em entrevista concedida em Julho de 2014, Parintins-AM). Igualmente o fizera João Ferreira de Souza, também filho de

Este “tempo das guerras” entre as nações, transcorrido em um período para além de referências historicamente situadas, adentra o registro das narrativas genealógicas do *peçoalo* França a partir de sua referência aos chamados “grandes tuxauas” do clã *Sateré*, os quais vieram a “organizar” as primeiras “grandes aldeias” da região/tempo do Andirá e Marau Velhos. A formação destas aldeias, contaram-me, coincidia com o evento ao qual se referiam como “guerra da cabanagem” ou “revolta dos cabanos”, que teriam levado os “antigos maués” (ou as diferentes nações), até então espalhados, a retornarem às imediações de onde se encontraria o “primeiro lugar” chamado Noçoquém nas cabeceiras dos rios Andirá, Marau e Igarapés adjacentes.

Antes os antigos Mawé eles moravam tudo no barracão feito de pedra, mas da natureza. Chamavam Noçoquem o nome dessa casa de pedra, dizem que ainda existe até hoje lá no centrão [da mata], pros lados da cabeceira do [rio Manjuru]. Então de lá que eles vieram. Foi depois que surgiu os clãs: surgiu Onça, surgiu Abelha, surgiu Inambu, surgiu Gavião, essas coisas tudo que surgiu, né? Pra lá. Então depois que se espalharam os clãs eles [voltaram por ali], fugido da guerra, da guerra dos cabanos. Voltaram os que estavam tudo por aqui pra fora, pro lado daqui [das atuais cidades de Maués e Parintins]. Foram pra lá também os que estavam ali no estado do Pará, vieram por terra [andando], mas também era tudo a mesma tribo lá de Noçoquém, o mesmo Mawé. (Mair Ferreira da Silva, entrevista concedida em setembro de 2014, Maués-AM).

A partir dos relatos de meus interlocutores não foi possível apreender uma imagem nítida a respeito do modo como teria se dado o envolvimento dos chamados “antigos Mawés” nos conflitos entre tropas legalistas e rebeldes no período entre 1835 e 1840. Em sua maioria as narrativas que se remetiam à “guerra dos cabanos” indicavam que as distintas nações que retornaram à região das cabeceiras dos rios Andirá e Marau (“amigas” e “inimigas”) teriam se “ajuntado pra fazer guerra” contra “soldados” (militares das tropas legalistas) que adentravam seu território.⁴⁴⁶ Assim, por exemplo, narrara Ajurimar Araújo, sateré-mawé residente em

Francelino: “Essa parte é interessante, no antigo, na antiguidade eles tinham muito isso, eles brigavam mesmo e por isso vira inimigo dos *Sateré*. Por isso que não se une muito *Sateré* com Munduruku. Eles não são amigos, tem divergência. Já com Cotia, com a tribo Cotia e Guaraná eles são amigos dos *Sateré*. Eles ajudam os *Sateré* a trabalhar. São parceiros para trabalho. Até para a guerra, eles guerreavam juntos. Então tem essas nação é misturado no povo, mas hoje eles tá naturalizado, até porque as nação se uniram. Então essa parte de vários clãs que tem nos *Sateré* se você pergunta ‘você é Munduruku?’, ‘você é Açai?’, aí vão dizer ‘não, sou *Sateré-Mawé*’. Todas já são naturalizadas, entendeu? (João Ferreira de Souza em entrevista concedida em Fevereiro de 2012, Parintins-AM).

⁴⁴⁶ Do ponto de vista de alguns de meus interlocutores *Sateré*, todavia, alguma exceção era feita em relação às nações *Meiru* e *Munduruku*: “Dentro dos *Sateré-Mawé* existem vários clãs. Existe o Guaraná, Cotia, Guariba, Gavião, Açai, *Munduruku*, *Meiru* e vários outros. Pois então todos eles se rendeu aos *Sateré*, menos os *Munduruku* e os *Meiru*. Enquanto o resto dos clãs eles se renderam ao *Sateré*, eles ficaram ao lado do *Sateré*, esses *Munduruku* e *Meiru* eles nunca se renderam mesmo. Então até agora, até hoje em dia, o *Munduruku* e o *Meiru* são considerados dentro de nós *Sateré-Mawé* como inimigo! Nós falamos com eles sim, mas no fundo no fundo existe essa desconfiança. O resto são como se fosse uma família, menos esses dois clãs *sateré-mawé*”

Ponta Alegre (cujo avô materno contara-me ter sido um dos não indígenas “fugidos da guerra” que viera a se casar com uma indígena):

Pra nós [Sateré-Mawé] estar aqui nessa reserva indígena, ainda hoje, foi porque nossos parentes lutaram. Nós naquelas alturas fomos caçados como seria um animal selvagem na selva. Caçado por gente branco. Quantos e quantos índios, parentes antes de mim, não morreu aqui por causa de nossa terra, por causa de nossa riqueza da mata, por causa de nosso cipó, por causa de nossa castanha, por causa dos nossos bens de raiz, como pau-rosa, por causa de nossa copaíba. Não foi por causa de solo da terra, que ninguém sabia trabalhar solo da terra. Pra hoje nós tá aqui escorria sangue dos nossos parentes aqui no Andirá grande, como seja uma corrente, pra preservar a nossa área sateré, pra hoje nós tá contando história do pouco que nós sabe. Com certeza essa história é muito longo, como foi aqui a guerra... os parente morrendo, branco matando. Canoa naquele tempo era caravela, de vela. Branco atirava com rifle, com fuzil, carabina. Sateré só de flecha. Sateré e as nação Morcego, Gavião, Formiga... Morcego flechava de cima, atracava com o pé no galho do pau. Outros atacava por baixo, fazia no subterrâneo buraco na terra. Quando branco vinha tavam no subterrâneo e matavam. Morreram muito nossos parentes. Muitos, muitos, mas por causa de que? De nossa riqueza. Hoje nossa reserva aqui no [rio] Marau, [rio] Urupadi e [rio] Andirá, hoje a gente ainda encontra riqueza, nós ainda encontra mato perto. Ainda tá respirando aquele ar livre, pegando aquele ar igual de um mato, de uma rama, bonito, por causa disso. Se não fosse por nossos parentes hoje eu não sei aqui como é que tava... Ia ser só campo isso, não tinha mato! Porque naquele tempo, minha mãe conta, o tempo dos cabanos, guerra dos cabanos, veio um tal de pega-pega que pegava qualquer pessoa e ia matando e ia jogando. Então esse foi o tempo dos nossos avós, bisavós. Foi antes de nós, no primeiro século que eles foram plantado aqui. Então essa reserva [Andirá-Marau] que nós tamos aqui é hereditário, por causa dessas árvores que morreram e deixaram a raiz, e hoje nós somos raiz que brotou, renasceu e brotou e hoje nós tamo convivendo aqui. (Ajurimar Araújo, entrevista concedida em outubro de 2014, aldeia de Ponta Alegre)

Esta aliança entre as nações para a guerra contra os “soldados”, contava-se, teria sido especialmente promovida pela nação *Sateré* e, do ponto de vista de meus interlocutores contemporâneos, teria se dado principalmente como uma reação dos “antigos maués” à invasão de seu território para onde as diversas nações haviam se refugiado: “No tempo da Cabanagem [os Brancos] entraram dentro da área pra derrotar os índios, pra massacrar os índios. [...] Aí os índios, pra não ficarem por baixo, fizeram a guerra contra eles!”⁴⁴⁷ As histórias que me foram contadas sobre os enfrentamentos entre “soldados” e indígenas no “tempo da cabanagem” tratavam principalmente de batalhas ocorridas ao longo do curso baixo do rio Andirá, região repleta de grandes lagos e inúmeros igarapés, atualmente situada fora da Terra Indígena Andirá-Marau. Assim me narrara Elzon Carvalho da Costa, por exemplo, as histórias que escutara de seu avô materno (Antônio Alexandre de Carvalho):

Elzon – A história que meu avô contava é assim, diz que eles era daqui do rio Mariacua, tudo os Sateré era de lá. Daí eles veio descendo pro [igarapé] Taracua. Lá [onde eles paravam] não

(Narrador ocultado).

⁴⁴⁷ José Anizomar, em entrevista concedida em 2014, aldeia de Ponta Alegre.

existe mais não, não era uma comunidade, era só um paradeiro. Aí eles mandaram pessoal deles de lá ver como que era esse rio [Andirá] pra cá pra baixo. Foi por causa da guerra, né? Então eles tinham que vir baixando.

José – Fugindo?

Elzon – Não! Eles vinham pra matar mesmo! Eles vieram baixando quando sentiram que a cabanagem tava chegando, eles disseram: “olha, nós tem que enfrentar eles, porque senão eles vão tomar nossa terra”, “tá bom”. Aí se reuniram tudo quanto foi índio, né? Não é só de uma tribo não, de cada tribo chegava junto: Inambu, Caba, Ingá, Munduruku e Sateré. Sateré era o cabeça, né? Então foi assim, eles vieram descendo o Andirá pra espiar, chegaram até aí onde é o Pirai.^[448] Aí qual foi a estratégia deles? “Olha, primeiro nós vamos mandar uma canoa na frente, uma canoa pequena, e o resto da gente fica aguardando”. Eles fizeram duas canoadas, a primeira ficou esperando e a segunda foi embora, com pouca gente né? Aí eles só estavam esperando, aí a canoada que foi descendo não veio mais não, eles foram e não voltou. Aí já disse “já mataram eles, né? Vamo bora por terra!”. Era tempo de verão, saíram por terra. Isso foi lá perto do Pirai [...]. Chegaram lá pelo mato e viram que tinha um cara em cima do barco, era quem comandava os soldados lá. Só que o batalhão dos Sateré tava tudo bem organizado, só fizeram envenenar a ponta das flechas (é só um pouquinho, só dá uma molhadinha, mas aquilo onde triscava já era, morria mesmo). Aí eles Tchá! [gesticulando a empunhadura de um arco] Tinha muita flecha, parecia chuva quando elas vinham zoando assim. Aí os soldados revidaram, atiraram Pei! Aí [os Sateré] se esconderam atrás de um pau grosso, só parou quando não tinha mais munição. Aí [os indígenas] mataram tudinho, acabaram com eles. [...] Essa é a história da vinda deles lá do rio Mamuru, depois que eles vieram de volta lá pro [Igarapé] Taracua, ficaram lá no [aldeia] Terra Preta. Isso já tem muitos anos. (Elzon Carvalho da Costa em entrevista concedida em Agosto de 2014, Manaus-AM)

As relações desenvolvidas entre as nações indígenas e os Brancos não eram monocordicamente regidas pelo conflito guerreiro. Dentre aqueles chamados “fugidos da cabanagem”, para além das diferentes nações indígenas que vieram a retornar às proximidades de Noçoquém, encontravam-se também não indígenas que se contava terem sido acolhidos pelos “velhos Maué” em seus assentamentos: “veio muitos fugido no tempo da cabanagem, aí se acocou pro lado deles lá e casou com uma sateré, assim que foi!”⁴⁴⁹. Muitos destes “fugidos” vieram então a “se amigar” com mulheres indígenas, incorporando-se na vida cotidiana dos assentamentos, onde, conta-se, aprenderam a viver como os índios, também os ensinando aspectos da “civilização” (principalmente a como “trabalhar” em atividades extrativistas) ao longo do período posterior à “guerra da cabanagem”.

As narrativas do *pessoal do França*, em particular, enfatizavam que as “antigas lideranças” do clã *Sateré* teriam acolhido estes não indígenas “fugidos” nas aldeias do Andirá Velho, que vieram a se conformar após o término do conflito com os “soldados”. O ponto que procuravam enfatizar ao se reportar a estas histórias era que seus antepassados da nação *Sateré* ocuparam o papel de “liderança” das nações na “antiguidade”, assumiram o comando das batalhas com os “soldados” logrando expulsá-los de seu território. Assim, de sua “linhagem” teriam saído os sucessivos “tuxauas” das primeiras “aldeias mesmo”, no chamado

⁴⁴⁸ Refere-se à localização da atual comunidade não indígena Pirai, localizada no baixo rio Andirá, fora dos limites da T.I. Andirá-Marau.

⁴⁴⁹ Lúcio Ferreira Menezes em entrevista concedida em Agosto de 2014, Parintins-AM.

“Andirá Velho”, conformadas ao término do conflito ao longo da segunda metade do século XIX. Dentre estas “grandes aldeias”, em particular, mencionavam o lugar conhecido como Terra Preta, localizado às margens do igarapé Taracua.

Adentrando o registro de sua memória genealógica o primeiro “grande tuxaua” ao qual se remetiam teria sido Morato, da nação *Sateré*, que se diz ter “fundado” a antiga aldeia de Terra Preta, provavelmente na primeira metade do século XIX, posteriormente sendo sucedido (em torno do final do século) por seu filho Antonico.⁴⁵⁰ Ao se referir à Terra Preta antiga, “povoado” fundado por Morato (ou, em algumas versões, por seu filho Antonico), destacavam que este teria se tornado um assentamento mais populoso que as demais “paragens” ou “sítios” em que seus antepassados viviam antigamente, adquirindo características ao longo da segunda metade do século XIX que os permitiam caracterizá-la como uma “aldeia de verdade”. Em suas narrativas marcavam a “centralidade” que adquirira a antiga aldeia de Terra Preta para os habitantes da região, a “força” de suas lideranças do clã *Sateré* que fizeram dela uma “grande aldeia”/“uma aldeia mesmo” que se tornara uma “referência” aos habitantes da região que se submetiam à influência da liderança de Antonico.⁴⁵¹

A importância adquirida por Terra Preta, contaram-me, se relacionava ao fato de que naquela localidade se encontrava, à época, o objeto ritual conhecido como Porantim⁴⁵², que permanecia sob a guarda de Morato e, posteriormente, de seu filho Antonico. O Porantim é um bastão de madeira com cerca de 140 cm de altura, 12 cm de largura e 5 cm de profundidade⁴⁵³ que se assemelha, segundo diversos interlocutores, a um remo, a uma espátula de mexer a farinha no forno (ou os grãos de guaraná), a uma borduna de guerra ou mesmo a uma coronha de rifle. Nesta peça de madeira estão as inscrições talhadas por *Wasiri*,

⁴⁵⁰ Apesar de meus interlocutores utilizarem expressões como “tuxaua” e “aldeia” para me contarem estas histórias explicaram-me que, ao se referirem ao tempo no qual os eventos narrados se passaram, tais termos não seriam os mais precisos. “Tuxaua”, segundo me disseram, é uma expressão que só passara a ser utilizada por seus “velhos” após a chegada de agentes do SPI à região no começo do século XX, sendo mais precisa a referência à “posição” de Antonico como o “líder” (<*murekuat*>) ou o “cabeça” (<*akāg*>) de um “grande pessoal”. Quanto ao termo “aldeia”, meus interlocutores diziam que em verdade seus assentamentos à época seriam “pequenos”, localizados no “centro da mata” (longe das margens dos rios e igarapés) e que as “famílias” que neles habitavam viveriam de forma mais “isolada” umas das outras, diferenças que em sua visão marcariam em por oposição as características de suas aldeias do presente.

⁴⁵¹ Por este motivo, disseram-me alguns de seus descendentes, Antonico teria sido o primeiro o primeiro “tuxaua geral” dos *Sateré-Mawé*.

⁴⁵² Grafado por Uggé (1993) como <*purantin*>, por Figueroa (1997) como <*poratig*> e por Augustat, Batista Garcia, Kapfhammer e Oliveira (2012) como <*poratig*>. Segundo Figueroa (1997, p. 265) a tradução literal de <*poratig*> seria <*pura*>/<*pora*>/<*pure*>: nomes de instrumento utilizado para mexer farinha e guaraná no forno de cozimento, e <*tig*>: participio passado adjetivo, “pintado”.

⁴⁵³ Cf. Uggé (1991, p. 46).

“grande pajé” de tempos míticos, que contêm as histórias cosmogônicas sateré-mawé das quais emanam os “conselhos” para a manutenção da “lei do índio”, ou seja, as “falas antigas” (<*sehay poot’iria*>). Lorenz, sobre o Porantim, assim o descrevera:

Se o guaraná, por um lado, rege a sociedade sateré-mawé ao nível econômico e simbólico, temos também, neste último aspecto, ênfase ao Porantim. [...]. O Porantim é uma peça de madeira com aproximadamente 1,5 m de altura, com desenhos geométricos gravados em baixo relevo, recobertos com tinta branca – a tabatinga. Sua forma lembra a de uma clave de guerra ou 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 de origem ou a História do Guaraná, e do outro, o mito da guerra. Posiciona-se, portanto, para a sociedade que o talhou, como instituição máxima, aglutinando as esferas política, jurídica, mágico-religiosa e mítica. (LORENZ, 1992, p. 15).

Em cada uma das duas faces da peça encontram-se talhadas conjuntos diferentes de histórias. Em uma delas estão as incisões referentes às “falas boas” (<*wakuat ehay*>), que se referem aos “conselhos” para o cuidado das relações sociais baseadas no trabalho coletivo e da constituição das relações harmoniosas, pacíficas e amistosas. Na face oposta foram talhados os grifos correspondentes às histórias dos conflitos, das desavenças e dos enfrentamentos (<*sehay inakwat*>) entre as antigas nações e com os brancos⁴⁵⁴ (histórias perigosas de serem conhecidas e narradas, contaram-me, por poderem fazer emergir novamente a raiva e o desejo de vingança entre os envolvidos).

Porantim é um pau, ele é como a coroa do rifle. Ali tá tudo escrito como fosse em algarismo romano. [...] Os tuxauas verdadeiro tinha que conversar com aquele pedaço de pau. Esse Porantim é muito proibido, eles só vão mostrar esse Porantim no caso de chamar reunião grande. Não pode qualquer pessoa tá vendo porque esse Porantim tem também as palavras que é do mal. Então os tuxaua botava o Porantim de frente com o povo dele, pra ele conversar com o Porantim. O cacique deixava aquilo no lado dele, ele é o porta-voz do Porantim, ele conversa com aquilo pra saber se os planos vai dar certo ou não vai. [...] Eu acho que se o senhor pega uma parte da história de Moisés né, que ele apresentou a tábu da lei, então assim é o Porantim, aquelas letras iguaizinhas à tábu da lei de Moisés. Tudo igual, mas na madeira. Esse Porantim é muito respeitado, ele foi achado muito longo [muito tempo atrás]. Ninguém fez, não foi feito pela mão do homem. Esse Porantim, conta a história que ele veio como uma visão, que desceu e caiu, daí acharam ele. Tem uma história muito longa, não vou declarar ela aqui toda. Foi com o velho Wasiri, que era pajé, aí teve tipo uma visão que caiu nele, daí que veio o Porantim, foi pra proteger os Sateré-Mawé. Então esse Porantim, nós como sateré-mawé, nós consideramos como nosso pai. Porantim é nosso pai. Porque ele foi que deu força pra nós. (Ajurimar Araújo, entrevista concedida em outubro de 2014, aldeia de Ponta Alegre)

⁴⁵⁴ Cf. Figueroa (1997, p. 72-73 e 265-269).

As diferentes versões da história sobre a origem do Porantim registradas por Uggé (1991 e 1993) e Figueroa (1997), resumidamente, contam sobre a perseguição do pajé de tempos imemoriais *Wasiri*⁴⁵⁵ pelo “princípio do mal”⁴⁵⁶, “espíritos do mal” ou “demônio”⁴⁵⁷ (<*ahiag*>, ou <*ahiagnia*> no plural). *Wasiri*, emboscado na mata pelos <*ahiagnia*> quando fora buscar frutos de inajá, usa de diversos artifícios para dissimulá-los. Finalmente conseguindo enganá-los, toma para si a arma (borduna) utilizada por seus inimigos e foge. Neste bastão, o Porantim, *Wasiri* talhara então as <*sehay poot'iria*> que escutara ao passar uma noite na mata junto a uma trepadeira de guaraná, deixando a seus descendentes os “conselhos” nelas contidos.

Segundo Nunes Pereira ([1954] 2003), que tivera como interlocutores membros do clã *Sateré* em seu trabalho de campo na década de 1930, o Porantim “tradicionalmente” teria sido passado de pai para filho, de maneira sucessiva, desde tempos imemoriais. Ao longo do tempo, portanto, das mãos de *Wasiri* finalmente o Porantim teria sido recebido por Morato e, depois, permanecido sob a guarda de seu filho Antonico, já na antiga aldeia de Terra Preta. Nela Antonico, junto a outros membros do clã *Sateré*, conduziam grandes reuniões em que “conversavam” com o Porantim em cerimônias que obedeciam a uma rigorosa liturgia, ao longo das quais os presentes compartilhavam várias rodadas de çapó. Nestas ocasiões recontavam-se os ciclos das sagas míticas e os conselhos nelas contidas, conduzindo os presentes à cooperação no trabalho e à resolução de conflitos.

Dentre as histórias sobre a “liderança” de Antonico em Terra Preta, e da ascensão deste assentamento como a primeira “aldeia de verdade” do Andirá Velho, contaram-me que durante o período em que Antonico “governava” seus habitantes sempre estavam dispostos a “trabalhar junto”, tendo logrado construir na aldeia um grande barracão, uma capela e mantido boas relações de amizade com comerciantes/patrões não-indígenas para quem “trabalhavam” e com quem comercializavam. Dizia-se que o tuxaua Antonico havia realizado uma viagem até a cidade de Belém para “buscar” um “comerciante”. Por seu convite,

⁴⁵⁵ Conforme Figueroa, aos demiurgos das narrativas míticas os *Sateré-Mawé* atribuíam uma variedade de diferentes nomes: “A figura paradigmática de um herói, de um demiurgo ou ainda de seus avatares, à qual é feita referencia sobre inúmeros nomes, emerge nos récitos míticos *Sateré-Mawé*. Este herói aparece geralmente como um personagem duplo, como pai e filho, ou dois irmãos. Um vasto repertório permite denominar estes heróis, *Wasiri* e *Anumaré*, *Anumaré Wato* [grande] e *Anumaré Hiit* [pequeno], *Uaham* ou *Uahamkuri* e *Neyware'ym*, *Mypynunkuri* e *Atyry'i* [...]. O herói de um mesmo episódio, narrado por diferentes contadores, pode aparecer com nomes distintos. [...]. Um mesmo narrador faz aparecer geralmente tal diversidade de nomes de uma não menor diversidade de epítetos empregados tanto em português (como mestre divino, o Deus ou Tupana dos missionários) como em sua própria língua (<*aikaiwat*>: ‘nosso mestre’ ou <*a iwot poot*> ‘nosso velho pai’)” (FIGUEROA, 1997, p. 61, tradução nossa).

⁴⁵⁶ Na tradução da versão de Maria em Uggé (1993).

⁴⁵⁷ Na tradução da versão de Maria Trindade Lopes em Figueroa (1997).

portanto, viera a se instalar o primeiro “barracão de comércio” nas proximidades da aldeia, à boca do igarapé Taracuí onde ele desagua no rio Andirá. Adelino, da aldeia Bom Jardim no rio Andirá, forneceu o seguinte relato ao pesquisador Kapfhammer em 2012.

Quando tuxaua geral Antoniku ainda estava em Terra Preta eles fizeram muito trabalho. Também fizeram reunião geral e lá no meio da reunião ele disse: “Qual assunto (<ehay>) eu posso levar para o presidente (<morekuat>)?” E o povo dele tava pensando. Naquele tempo eles acharam que os seus guaranazais são muito pequeno. Por causa disso o povo dele disse para ele: “É bom você levar o valor da borracha (<sirig ehay>)!” Porque borracha tinha muito naquelas florestas, eles falaram. Então eles fizeram uma picada para explorar borracha. [...] Aquele valor (<ehay>) da borracha o tuxaua levou para Santarém e para Belém. De lá ele trouxe um comerciante (<karaiwa>). Esse comerciante trouxe uma grande quantidade de mercadorias. Ele morava em Fortaleza.^[458] Mas aquele comerciante ficou um pouquinho por baixo da Fortaleza. Hoje em dia esse lugar fica no cerrado. Ele trouxe muitas mercadorias para trocar borracha. Ele trouxe espingarda (<muka>), máquina de costura. Naquele tempo os velhos compraram dois espingardas, três máquinas de costura. Assim o vovô (<ase'i>)^[459] trabalhava naquele tempo. Ele não procurava do estado de Amazonas, mas ele procurava do estado do Pará. De lá ele trouxe um comerciante rico, o nome dele era Cazuzinho [...]. Depois que ele morreu, eles fizeram mais uma reunião. Aí o povo mandou ele de novo para buscar outro comerciante. Aí ele trouxe um outro comerciante que chamava-se Albano. Mas ele morava lá na boca do Taracuí. Assim o vovô trabalhava naquele tempo. (Entrevista com tuxaua Adelino, 2012, realizada por Kapfhammer, disponível em <www.nusoken.com>. Acesso em: novembro de 2017)

Leacock (1958, p. 55), por sua vez, afirma que seus interlocutores, ainda na década de 1950, contavam-lhe nostalgicamente sobre o tempo em que Terra Preta fora uma grande aldeia. Nesta época, enfatizaram lhe, um comerciante mantivera um barracão permanente em suas proximidades, abastecendo os indígenas de artigos trazidos da cidade de Belém. Segundo Leacock:

Naqueles dias, diziam, comerciantes traziam uma grande variedade de produtos, e eles podiam comprar máquinas de costura e outros itens [...]. Fora durante este período que os habitantes de Terra Preta foram ricos o suficiente para importar carpinteiros brasileiros para construir uma capela, um edifício famoso por suas ombreiras esculpidas e pintadas, e por seu grande altar. (LEACOCK, 1958, p. 55, tradução nossa)

Para além das relações com os comerciantes e com os patrões da borracha – feitos “bons amigos dos índios” pelos *Sateré* –, e da construção de uma capela na localidade, referenciava-se também a existência de um grande barracão onde ocorriam grandes

⁴⁵⁸ A menção a este lugar se refere à aldeia Fortaleza, situada na margem esquerda do igarapé Taracuí, próxima à margem direita do rio Andirá em seu curso alto.

⁴⁵⁹ O termo <ase'i>, para além do sentido de “avô”, também pode ser utilizado para a menção àqueles parentes “velhos” do passado de forma geral.

“festas”/“rituais” das quais participavam os habitantes do local junto aos dos diversos assentamentos indígenas próximos.⁴⁶⁰

O período de pujança que se contava terem vivido os habitantes do Andirá Velho, aproximadamente nas últimas décadas do século XIX, todavia, contrastam com os relatos sobre o abandono das grandes aldeias e a conformação de novos assentamentos indígenas rio abaixo nas primeiras décadas do século XX. Como mencionado na Parte II (Capítulo 1), provavelmente na virada do século XIX para o XX, a região do Andirá Velho teria sido alvo de invasões por parte de “seringueiros” (chamados de cearêncios/cearenses) que adentravam o território indígena pela região do rio Tapajós, emboscando os indígenas na mata e destruindo seus assentamentos.

Em torno deste período, ademais, mencionavam que teriam se iniciado as epidemias de “paludismo”, que teriam dizimado grande parte da população maué, levando muitas famílias a abandonarem seus assentamentos em busca de locais para iniciar novas aldeias a jusante no rio Andirá e seus afluentes. É possível conjecturar que a mortandade relacionada às epidemias possa ter reacquecido antigas rivalidades entre as nações, desencadeando ciclos de vingança impulsionados por acusações de feitiçaria reciprocadas. Inúmeros conflitos do tipo me foram mencionados por diferentes interlocutores para justificar movimentações de seus “avós” e “bisavós” entre os cursos altos dos rios Andirá e Marau em direção aos seus cursos baixos. Ademais, o desaquecimento do primeiro ciclo econômico da borracha no início do século XX, e seu encerramento no final de sua primeira década, teriam afastado os comerciantes e patrões com os quais os habitantes do Andirá Velho “trabalhavam” tendo, inclusive, o “barracão de comércio” localizado próximo ao igarapé Taracuí sido abandonado e a circulação de regatões se restringido ao curso baixo do rio Andirá e seus afluentes.

É neste contexto de dispersão dos habitantes das “grandes aldeias” do chamado “Andirá Velho”, e da conformação de novos assentamentos próximos à calha principal do rio Andirá em seus cursos médio e baixo, que se iniciam as narrativas do *peçoal* do França a respeito da trajetória de Francelino Gregório de Souza. Na seção seguinte, portanto, passo a abordar em maior detalhe os eventos narrados por seus filhos e filhas, relativos aos deslocamentos que Francelino e sua irmã Maria Verônica teriam realizado após seu

⁴⁶⁰ É preciso mencionar que para além de Terra Preta outros assentamentos indígenas na região do Andirá Velho e Marau Velho também me foram mencionados por meus interlocutores, por exemplo, as chamadas aldeias Cabeça de Anta, Curuatuba e Araticum (Velho). Interlocutores de diferentes *peçoais*, cujas narrativas sobre seus antepassados ressaltavam sua presença nestas diferentes localidades, por sua vez, enfatizavam a importância de cada uma delas com distintas ênfases. Portanto, a ênfase aqui destacada na aldeia de Terra Preta e de suas lideranças *Sateré* fora-me explicitada especialmente pelo *peçoal* do França.

nascimento na primeira década do século XX, chegando à conformação da aldeia de Ponta Alegre no baixo rio Andirá até os eventos que levaram Francelino a se tornar Capitão do rio Andirá.

4.2. A fundação de Ponta Alegre e a “missão” de Capitão França

Como contara-me *o pessoal do* França, Francelino Gregório de Souza e sua irmã Maria Verônica de Souza nasceram na antiga aldeia Terra Preta, no alto igarapé Taracuaú, respectivamente nos anos de 1906 e 1907. Poucos anos após seu nascimento seus pais, José de Gregório (da nação *sateré*) e Protásia (da nação *inambú*), teriam falecido em decorrência das epidemias que se alastraram pela região.

Terra Preta era a terra natal do meu pai. Os pais dele morreram antes de ele crescer. Quem criou foi avó [materna] dele. Pai e mãe dele morreu antes de eu aparecer. Só deixou um casal de filhos, uma menina e um menino. Nem menina nem menino conheceu pai e nem mãe, quem criou foi avó, porque o avô ele também não viu. Nessa época deu doença muito forte. Sabe que o índio ele não é forte pra doença que chega, né? Lá na época não tinha vacina não, só Deus mesmo que livrava a gente de tudo quanto era mal, tudo quanto era doença. [...] A avó dele criou ele bem, foi bem criado com ela, ela era boa com eles. Depois que os pais deles morreu eles baixaram lá de Terra Preta, eram muito pequenos ainda. (Maria Tina Ferreira de Souza em entrevista concedida em julho de 2014, em Parintins-AM)

Conta-se que os jovens Francelino e Maria Verônica, após o falecimento de seus pais, teriam sido levados a uma aldeia por nome São José. Aquela aldeia, à época localizada na margem direita do rio Andirá em seu curso alto, seria o “paradeiro” de sua avó materna e de seus familiares da nação Inambú, além de outros de seus parentes da nação *sateré*. Francelino teria permanecido na localidade até se tornar um “rapazinho” e, com cerca de 12 anos de idade, a deixa para ir “andar com os brancos”, sendo por eles “adotado” e “criado”:

Na época ele [Francelino] não sabia trabalhar, mas assim mesmo ele foi se criando lá no São José, foi ficando grandinho, rapaizinho. Então ele foi, rapaizinho de 10 anos, 12 anos, por aí. Ele começou a andar, né? Não tinha pai e não tinha mãe. Ele deixou a comunidade dele porque não podia viver lá. Não tinha parente que ajudasse, sabe que naquela época o índio que não tivesse pai pra cuidar ninguém estava nem aí. Foi andar com os brancos, foi andar. Ele passeou muito, andou muito. Na época só tinha pessoal de longe mesmo, que são de outro país, né? Que era chamado estrangeiro. Eles moravam aqui em Parintins, mas o movimento que eles faziam era lá em Barreirinha, lá era mais movimento deles. Seu Cazuza Alexandre era o nome desse branco, então hoje em dia esse povo aí, essa família, elas conhecem muito a nossa família pelo intermédio do papai. Porque ele foi, quando tinha uns 10 ou 11 anos, o papai foi adotado com eles. E ele andando de um lado pro outro, trabalhando, trabalhando, trabalhando. Ele trabalhava fazendo roça pra esse tal Cazuza Alexandre, plantava laranja, banana, cacau, plantava essas coisa... Trabalhava com juta também! Trabalhava nisso tudo, né? Na beira do [Paraná do] Ramos é que ele trabalhava, lá naquele beiradão, em um sítio por nome Tutira. Lá era casa desse

Cazuza, lá que ele cuidou da terra dele no [Paraná do] Ramos. (Maria Tina Ferreira de Souza em entrevista concedida em julho de 2014, em Parintins-AM)

Ao longo dos anos que Francelino passara “andando com os brancos” (provavelmente entre 1915 e 1920), seus parentes da nação *sateré* e *inambú* abandonaram a aldeia São José, espalhando-se em diferentes localidades ao longo do baixo rio Andirá. Os filhos de Francelino contaram-me que este deslocamento rio abaixo teria sido motivado pela busca de “trabalho” com os patrões e pelo desejo de maior facilidade para a realização de transações comerciais com regatões não indígenas. João Ferreira de Souza, filho de Francelino, contara-me que seus parentes da antiga aldeia São José realizavam longos deslocamentos do alto rio Andirá para se encontrar com regatões no curso baixo do rio. Por vezes, levavam sua produção diretamente até a cidade de Barreirinha em trajetos que demoravam semanas a serem realizados em pequenas embarcações a remo. Frente a estas dificuldades, dissera João, parte dos habitantes da aldeia (dentre eles a avó materna de Francelino e sua irmã Maria Verônica) decidira por se estabelecerem em um sítio na beira do igarapé Sapucaia-Grande, afluente do rio Andirá que desagua próximo ao local onde se conformou, posteriormente, a aldeia de Ponta Alegre: “Aí eles baixaram lá de São José, pra procurar onde tinha mais amigos bons pra ajudar. Eles ficaram no braço de um rio chamado Sapucaia. Aí começaram a trabalhar por lá”⁴⁶¹.

Ao longo dos anos em que Francelino passara sob os cuidados de Cazuza Alexandre, contara-me João, ele acompanhara o comerciante em suas viagens pelo rio Andirá. Nestas ocasiões, Francelino ajudava na intermediação das trocas comerciais entre os indígenas e o negociante, o que o levou a desde então se destacar entre seus parentes como um hábil comerciante ao garantir a justeza das transações realizadas.

Então nessa época aí não tinha muito problema [com os regatões]. Porque como o papai andava muito, como ele se dava bem com os não indígenas (brancos que falava, né), ele foi falando português um pouco. Eles traziam ele pra [Parintins] desde que ele ainda era curuminzão, né? Levavam e gostavam dele, foi fazendo aquela amizade. Andando com regatão foi aprendendo a falar [português], mas ele ainda não sabia ler. Então a partir daí que os parente dele já falaram pra ele “tu vai ser nosso intérprete!”. Aí que foi começando a liderança dele. (João Ferreira de Souza em entrevista concedida em janeiro de 2012, Parintins-AM)

Em suas viagens pelo rio Andirá, acompanhando o regatão, Francelino conhecera grande parte da região do Baixo Amazonas, inclusive as cidades de Barreirinha e Parintins. Mesmo parando com alguma frequência nos sítios e casas de seu patrão, realizava viagens frequentes para visitar seus parentes na aldeia São José e, posteriormente a eles se estabelecerem no sítio rio abaixo, também no igarapé Sapucaia-Grande. Conta-se que após o

⁴⁶¹ Maria Tina Ferreira de Souza em entrevista concedida em julho de 2014, em Parintins-AM.

período em que fora “criado” junto aos brancos, satisfeito com o que já havia aprendido em sua convivência, Francelino decide parar novamente junto a sua avó materna e sua irmã (e seus demais familiares) no igarapé Sapucaia-Grande, provavelmente na segunda metade da década de 1920. “Aí ele disse”, contara-me sua filha Maria Tina, “‘já sei trabalhar pra mim, então vou me desligar desse branco e vou embora pra minha casa’, aí ele foi lá pro Sapucaia. Pra lá ele foi, porque pra lá tinha um pessoal que morava com a avó [materna] dele. Era só uma família lá, mas era uma família grande!”.

À frente da “organização” do *pessoal da* nação Inambú que parava pelo sítio no igarapé Sapucaia Grande, contaram-me, estava um senhor chamado Angelo Ferreira. No período em que voltara a parar por aquele sítio, Francelino amigara-se com a filha de Angelo, chamada Maria Ferreira, com quem tivera sua filha mais velha (Maria Tina Ferreira de Souza) ainda no final da década de 1920. Maria Tina contara-me que pouco tempo após seu pai Francelino e sua mãe Maria Ferreira se amigarem, Angelo recebeu o convite de um de seus cunhados para que seu *pessoal* deixasse o sítio por onde paravam para “ajudar” na conformação de uma “povoação” no curso baixo do rio Andirá. Este cunhado de Angelo Ferreira, casado com uma de suas irmãs, teria sido um senhor por nome Amaro, membro da nação *sateré* que havia se estabelecido à época na ponta de praia onde atualmente se encontra a aldeia de Ponta Alegre.

O início da Ponta Alegre foi eles quem deu! Foi o Angelo, sogro do papai, o pai da minha mãe, nome dele é Angelo. Então, foi pelo intermédio desses aí é que fizeram a Ponta Alegre. Eles se reuniram com o cunhado dele. Antes [de irem para Ponta Alegre] eles moravam numa comunidade lá mais para frente, lá mais para dentro no Sapucaia. Aí o cunhado deles disseram assim “olha seu cunhado, vamos fazer nossa comunidade lá naquela praia bonita? Que tem lá muita praia, lá é bom para a gente fazer uma comunidade”. “Tá bom, a gente vai fazer”. Lá, eles vieram, e convidaram uns quatro cunhado que vieram fazer o roçado. Vieram fazer um roçado, fizeram um roçado, tudo muito bem. Fizeram as barracas deles e vieram parar lá. (Maria Tina Ferreira de Souza em entrevista concedida em julho de 2014, em Parintins-AM)

Como mencionado, ainda na época do deslocamento do *pessoal do* Angelo Ferreira da aldeia São José para o igarapé Sapucaia Grande, a ponta de praia onde atualmente se localiza Ponta Alegre já seria um ponto de encontro entre “marreteiros” e indígenas do alto rio Andirá, que até lá levavam a produção de suas roças e produtos extraídos da floresta para serem comercializados. Alguns indígenas, todavia, preferiam levar sua produção para ser comercializada diretamente na cidade de Barreirinha, realizando deslocamentos de suas aldeias até a cidade ao longo de semanas. Para estes viajantes, a ponta de praia de Ponta Alegre era um local de “parada” onde podiam montar acampamento e se abastecer de carne de caça e peixe para a continuidade de seu trajeto.

Na década de 1920, portanto, o “velho Sateré” chamado Amaro construíra um sítio naquela localidade, e dizia-se que fora aproximadamente no final daquela década que ele teria “tido a ideia” de convidar seu cunhado da nação Inambú e seu *pessoal* para se juntar a ele para “fazer povoação” no local. Os eventos que levaram à conformação da aldeia de Ponta Alegre ao longo da década de 1930 foram-me narrados por Maria Tina enfatizando o papel de seus parentes indígenas na conformação daquela aldeia:

Lá o povo viu aquele pedaço de terra lá, bonito, praia, só areia branca. [...] Aí se juntaram, foram conversar. Disseram que eram tudo parente, né? Primo, tio, filhos, netos. Aí o velho Amaro disse assim, “olha gente, eu estou fazendo aqui a reunião com vocês pra gente conversar naquela ponta bem lá, onde tem muito pau d’arco, lá eu vi que é muito bom pra fazer um roçado, pra fazer uma povoação pra nós”, eles diziam na época. Eles conhecia ali porque lá eles caçavam, lá eles pescavam, iam [até lá] pra pescar porque na época tinha muito peixe e muita caça. Então eles vinham, comiam lá, faziam o rancho deles lá, caçavam... Porque o nosso ritmo é assar comida, chamado moquiar, né? Moquiava peixe, moquiava caça e ia embora trabalhar. E um dia resolveram fazer essa comunidade, né? Eles não falavam de comunidade, falavam de povoação. “Vamos fazer povoação pra nós, pra nós trabalhar [e] fazer o sítio da gente! A gente fica tudo lá junto, procurando trabalho pra gente fazer com os brancos, porque pra cá o branco não vem trazer nada e lá a gente ficando tudo facilita pra gente”. [...] Então foi assim que começou Ponta Alegre, eles se convidaram, fizeram lá as casas, todo mundo se reuniu! [...] Agora ele disseram que faltou um tuxaua, um tuxaua pra tomar conta deles. Lá eles disseram assim, o senhor que levantou a comunidade, né? Seu Amaro, “eu tenho um senhor lá na Terra Preta, aquele senhor de idade ele serve pra ser um tuxaua aqui pra nós, vamos lá convidar? Vamos lá ver se ele vem pra ser nosso tuxaua?”. Aí foram embora, chegaram lá, quando foi à noite tiveram uma conversa com ele: “Olha, a nossa vinda aqui não é tanto como passeio, mas um convite. Viemos lhe convidar. Já preparamos a nossa comunidade e a gente precisa de um tuxaua pra tomar conta do nosso povo lá, que a gente já está reunido, cada qual está na sua casinha, na sua barraca. Estamos precisando de um tuxaua”. Lá foi que veio um senhor pra comandar a comunidade de Ponta Alegre. Um senhor da Terra Preta que convidaram, tuxaua Antonico o nome dele, veio pra lá. Tomou conta da comunidade, tudo muito bem. “E agora o que está faltando pra nós é um patrão”, eles falaram, né? “Um branco pra fornecer negócio de estiva, pra trabalho e o que vocês acham?”. Aí o próprio senhor Antonico que veio tomar conta da comunidade disse assim, “vamos convidar o nosso patrão mesmo, que é o Cazuza Alexandre, ele vai botar o que a gente precisa”. Aí convidaram, aí ele veio, conversaram com ele que queriam ele pra fornecer as coisas que precisavam lá pra eles trabalharem. Aí foi patrão deles o Cazuza Alexandre, lá ele fazia tudo aquilo lá pra eles. Aí eles como não eram de festa e nem de dança, só eram de trabalho, aí esse branco disse assim, esse patrão, “olha tuxaua, eu vou trazer um santo pra vocês, trazer um santo pra vocês pra fim de semana ou pra fim do ano a gente brincar, descansar a cuca, descansar o corpo de tudo quanto é trabalho, eu vou trazer”. Aí ele mandou fazer uma capelinha, eles diziam nesse tempo capela, né? Aí ele fez, mandou fazer a capela, tudo pronto, tudo bonito. Aí esse branco foi buscar o santo, ele trouxe, eles começaram a festejar, mas só que aí ele trouxe e disse, “olha, este santo o nome dele é São Benedito, vocês vão brincar fim do ano, pelo natal”, o branco falou. Aí ele [...] levou os homens pra lá pra ensinar o povo do tuxaua a brincar. (Maria Tina Ferreira de Souza em entrevista concedida em julho de 2012, em Parintins-AM)

De forma geral, os filhos e filhas de Francelino Gregório de Souza retratam o período em torno da década de 1930 como o momento em que a aldeia de Ponta Alegre passara a se tornar uma localidade de “referência” para todos os indígenas habitantes do rio Andirá e seus

afluentes. Naquele período, contaram-me, a aldeia crescera rapidamente sob o “comando” do velho tuxaua Antonico com ajuda de brancos “bons amigos dos índios”. Do ponto de vista dos filhos de Francelino, tal período teria marcado a trajetória de seu pai por sua convivência em proximidade de seus parentes do clã *Sateré* que vieram a se tornar as “lideranças” daquela localidade. Em Ponta Alegre Francelino pôde acompanhar Antonico durante os anos de “governou” a aldeia e, posteriormente ao seu falecimento, teria se tornado o principal parceiro de Antônio Alexandre de Carvalho, filho de Antonico que assumira a posição de tuxaua da aldeia.

Dentre os eventos que marcaram esta década mencionavam o estabelecimento de Ponta Alegre como o principal ponto de comércio no rio Andirá, tendo lá se estabelecido diferentes famílias de comerciantes/patrões não-indígenas (tal como o *peçoal* do Petrolino Cabral, mencionado na Parte II), que possibilitaram a construção de uma capela na localidade e patrocinavam a realização de grandes festejos para o “povo brincar” e se “alegrar”. Por incentivo de seus habitantes não indígenas, a localidade passara a receber a visitas esporádicas de padres vindos da cidade de Parintins para a celebração de missas na capela da localidade assim como para a realização de casamentos. Ademais, com o apoio dos “padres”, fora criada a primeira escola na aldeia com aulas ministradas por Rosa Cabral (irmã de Petrolino Cabral) que, contara-me Maria Tina, eram frequentadas em sua maioria por alunos/as não indígenas.

Por seus conhecimentos adquiridos no tempo em que fora criado pelos brancos (e por sua amizade com o famoso patrão Cazuza Alexandre), Francelino teria se tornado o principal mediador das relações entre comerciantes e indígenas na comunidade. Seus filhos e filhas contavam inclusive que teria sido Francelino quem recebera com maior entusiasmo os missionários Adventistas do Sétimo dia da década de 1930 e que, por meio desta “amizade”, teria os convencido a trazerem professores para ensinar aos índios a “ler e escrever” no ano de 1934.⁴⁶² O próprio Francelino, junto a outros de seus parentes da nação *Sateré* que haviam se convertido ao Adventismo, teria logo compreendido a importância da leitura e da escrita, aprendendo como fazê-lo ao ajudar os missionários adventistas com a tradução de trechos bíblicos e canções de louvor para a língua *sateré-mawé*.⁴⁶³

⁴⁶² Leacock, que realizou período de campo quando Francelino ainda era Capitão em Ponta Alegre, menciona o seguinte: “É porque os Maué tem certeza que os comerciantes tentam enganá-los que eles buscam aprender a ler e escrever em português. Uma das principais razões que os Maué receberam a Igreja Adventista do Sétimo Dia foi que eles prometeram estabelecer uma escola” (1958, p. 187, tradução nossa).

⁴⁶³ Convém destacar que meus interlocutores adventistas faziam a associação entre o Porantim e a Bíblia. Disseram-me que o Porantim era “a Bíblia dos antigos”, utilizada na em uma tempo anterior aos *Sateré-Mawé* aprenderem a ler e a conhecerem a Bíblia dos missionários. Contaram-me que na época em que os membros da nação *Sateré*, guardiões do Porantim, espalharam-se a partir da antiga aldeia de Terra Preta ocorrera entre eles

O *pessoal do França* referia-se também ao período da década de 1930 e 1940 como o momento em que a presença dos funcionários do Serviço de Proteção aos Índios no rio Andirá passou a se dar de forma mais contundente, tendo muitos deles vindo a se instalar na aldeia de Ponta Alegre ou em seus arredores. Contaram-me que fora neste período, por influência dos funcionários do órgão indigenista, que seus parentes adotaram termos como “tuxaua” e “capitão” para denominar os “chefes” que passariam ser então “oficialmente” reconhecidos pelo SPI. Os tradicionais chefes, ou “cabeça” (<akag>) de cada aldeia, como me explicaram, então teriam passado a ser denominados “tuxaua”, e um de seus “ajudantes” (<akag hiit>: cabeça menor) a quem caberia apoiá-lo em suas decisões, substituí-lo em caso de sua ausência e, principalmente, auxiliá-lo na intermediação das relações entre o grupo local e os Brancos (patrões, comerciantes, agentes do Estado e missionários), de “capitão”. Concomitantemente, as “patentes” de “tuxaua geral” e “capitão geral” teriam passado a adquirir importância no quadro intensificação das relações entre a população indígena do rio Andirá e os agentes interventores representantes de esferas de poder externas.

Opero uma simplificação dessa passagem entre o reconhecimento de modos de “chefia tradicional” e as “patentes” por meio das quais estas funções teriam passado a ser reconhecidas, para manter o foco no seguinte ponto: segundo meus interlocutores do *pessoal do França* teriam recaído a seus parentes do clã *Sateré* a atribuição destes cargos de “liderança geral” de sua tribo. E justamente nesta época sua função de intermediação com agentes exteriores teria se tornado mais proeminente, frente aos desafios que os habitantes do rio Andirá teriam enfrentado em suas relações com agentes do Serviço de Proteção aos Índios

alguns discordâncias a respeito de com quem e onde o Porantim deveria permanecer. Alguns dizem que ele fora levado por Antonico para Ponta Alegre e que dele teriam sido feitas duas “cópias”. Uma destas cópias teria permanecido no alto rio Andirá, outra teria “ficado na mão” de Manoelzinho, membro da nação Sateré que fundara a aldeia de Vila Nova no médio rio Andirá e, posteriormente à criação do Posto do SPI em Ponta Alegre na década de 1940, o levava para o rio Marau. Conta-se que a guarda do Porantim “original” levado por Antonico para Ponta Alegre no começo da década de 1930, após o seu falecimento, teria sido alvo de muitas brigas entre os membros do clã *Sateré*. Depois de sua guarda passar por diversas pessoas (em meio a histórias sobre o “roubo” do Porantim por um ou outro), com a chegada dos missionários Adventistas que os ensinaram sobre a Bíblia, conta-se que o Porantim teria “perdido a validade”, sendo que os ensinamentos nele contidos estariam igualmente presentes na Bíblia que então passaram a conhecer. Deste então, contaram-me, a cerimônia de “leitura” do Porantim teria sido gradualmente abandonada e o conhecimento dos “velhos tuxauas” de como “conversar com o Porantim” fora sendo esquecido pelas novas gerações. Apesar de meus interlocutores contemporâneos em sua maioria lamentarem profundamente a “perda” deste conhecimento, alguns deles inclusive afirmando que muitas das “brigas” atuais em que se envolviam seus parentes nas aldeias e nas cidades se deviam à sua ausência, admitem que a lida com o Porantim era um empreendimento perigoso, já que nele também estavam contidas as histórias sobre as guerras do passado. Ademais, as disputas em torno de sua guarda seriam um outro problema recorrente, o que levava a alguns de meus interlocutores a afirmarem que talvez tenha sido bom que o Porantim fosse “isolado” nas mãos de seus atuais guardiões. Não à toa a imagem que estampa a edição da tradução do Novo Testamento para o sateré-mawé, realizada por missionários evangélicos na década de 1960, reproduzem os grafismos contidos no Porantim. Para uma discussão mais pormenorizada sobre o assunto, ver Figueroa (1997), Kapfhammer (2004) e Alvarez (2009).

que, em torno da década de 1940, teriam tentado “dominar os índios” forçando a atribuição das “patentes” gerais a indígenas que “estavam do lado do branco e não dos parentes”.

De meus interlocutores do *peçoal* do França, pude escutar muitas diferentes versões da história de como Francelino viera a se tornar o “capitão da tribo”. De forma geral tais narrativas mencionavam que aproximadamente na década de 1940 havia uma grande quantidade não indígenas habitando a aldeia, tendo sido aquela a década em que busca por parte de patrões/comerciantes pela mão de obra indígena para a extração de pau-rosa começara a se intensificar. A presença de brancos funcionários do SPI, disseram-me, também se fazia sentida de modo proeminente, em especial a figura de “delegado dos índios” chamado Tiúba e um “administrador” conhecido como Gouveia.⁴⁶⁴ Pelo o que se contava estes funcionários do SPI, em sua tentativa de delimitar os limites do “território indígena” no rio Andirá haviam despertado a insatisfação da população indígena de Ponta Alegre e dos sítios em sua proximidade.

Uma primeira tentativa de colocação de um “marco”, que sinalizava os limites do “território indígena” no médio rio Andirá, teria sido rejeitada pelas lideranças indígenas, sendo transferido posteriormente para a aldeia de Ponta Alegre, segundo contaram-me meus interlocutores, dividindo-a ao meio. A imposição dos limites de seu território na aldeia de Ponta Alegre teria ocasionado novos conflitos, chegando ao ponto do tuxaua Antônio Alexandre (filho de Antonico) organizar seu “peçoal” para a retirada do “marco” da aldeia.⁴⁶⁵ Os funcionários do SPI, frente à insubordinação dos indígenas, teriam tentado interferir na substituição de Antônio Alexandre como tuxaua e do então capitão chamado Cirilo.

O Tiúba junto com o Gouveia apontaram pra que o tuxaua e o capitão fosse pessoas do lado do governo. [...] Então o povo olhou e disse: “Não! Quem começou primeiro essa Ponta Alegre aqui foi o França, então vamo botar ele como nosso capitão!”. Então como o papai ele tinha mais facilidade de trabalhar deram o cargo pra ele de capitão. Ele era do lado do povo, tinha a maioria, e o outro capitão que eles [funcionários do SPI] queria era do lado do branco, tinha a minoria. [...] Aí ele conseguiu se instalar. (João Ferreira de Souza em entrevista concedida em janeiro de 2012, Parintins-AM)

*

Aí o papai passou a ser Capitão da tribo Sateré-Mawé. Reclamaram [para ele ser] Capitão da tribo Sateré-Mawé. Então com isso ele ficou idoso, com essa patente aí. Ninguém nunca tirou. Meu pai administrou muito, os indígenas, nossa família, a tribo tudo! [...] Fiscalizava os brancos que vinham para dentro, fiscalizava... Quando não estava do jeito mandava prender. Tinha lá os ajudante dele, prendiam, faziam do jeito que mandava. Assim que ele trabalhou dentro da área, dentro da

⁴⁶⁴ Ver também Leacock, 1958.

⁴⁶⁵ Ver relato de Lúcio Menezes sobre o episódio na Parte III, Capítulo 1, Item 1.2.

nossa comunidade, lá em Ponta Alegre, essa era a missão dele. (Maria Tina Ferreira de Souza em entrevista concedida em julho de 2014, em Parintins-AM)

O conflito instaurado em Ponta Alegre entre funcionários do SPI e as lideranças indígenas teria levado Antônio Alexandre a se deslocar com parte de seu *pessoal* de Ponta Alegre para um sítio localizado na margem oposta do rio Andirá, localidade atualmente conhecida como Castanhal, Vila Miquiles ou Santo Antônio. Com isso assume como tuxaua da comunidade um senhor por nome Etelvino Miquiles, também da nação *Sateré* nascido na antiga aldeia de Terra Preta e casado com uma indígena da nação Inambú. Etelvino e Francelino, portanto, tornaram-se respectivamente “tuxaua” e “capitão” já à época em que se instalara na aldeia de Ponta Alegre o Posto Indígena de Nacionalização Lobo D’Almada do SPI, no ano de 1947.

Como mencionado anteriormente (Parte II, Capítulo 1, Item 1.2.), da instalação do Posto decorreu uma restrição da circulação de regatões rio acima, como uma tentativa do órgão indigenista de convergir as atividades comerciais aos funcionários do SPI. Isto provocou divisões entre a população indígena do rio Andirá entre aqueles favoráveis à restrição e aqueles que se viram prejudicados pela perda de autonomia na manutenção de relações com seus comerciantes/patrões com quem tinham mais “amizade”/“proximidade”. Como mencionado, apenas poucos indígenas do alto rio Andirá foram escolhidos pelos agentes indigenistas como mediadores das relações comerciais, constituindo-os como as principais fontes de mercadorias para a maioria dos habitantes do curso alto do rio Andirá, dentre eles possivelmente se encontravam as “lideranças” de Ponta Alegre como Francelino, quem já há muitos anos ocupara o papel de intermediação entre agentes externos e seus parentes indígenas do rio Andirá.

Ainda no final da década de 1940, contaram-me, o SPI trouxera a Ponta Alegre diversos professores para atuar na “educação” dos indígenas, fazendo com que muitos dos indígenas espalhados em sítios no baixo rio Andirá e seus afluentes decidissem por se instalar em Ponta Alegre para os jovens pudessem frequentar as aulas ministradas na aldeia.

Maria Tina – Aí, eles [Etelvino e Francelino] botaram o SPI. Botaram SPI aí o branco que moravam lá [no Andirá] se retiraram tudo, saíram tudinho, ficou só indígena, só indígena. Aí o SPI pegou e botou mais professor. Certeza que foi pra revelar mais na cabeça do aluno o que já tiverem aprendido. Pronto, aí o SPI tomou de conta, botou uns 3 ou 4 professores pra lá. Aí o branco dali de dentro saíram tudo fora, ficou só indígena. Aí foi crescendo a Ponta Alegre nessa época, foi crescendo, crescendo, crescendo... As meninas lá foram casando com branco, foram se multiplicando. O senhor viu como está aí agora Ponta Alegre, tem muita gente lá, tem bem povo. Nessa época não tinha.

José – Esse pessoal Branco que morava pra lá a senhora sabe de onde veio?

Maria Tina – Foi daí de Barreirinha. Tinha muita gente conhecida do papai. A gente conheceu muita gente branco, caboclo assim lá de Barreirinha, conhecidos deles lá. [...] Aí o pessoal começa a andar, passear, se agrada das índia e vão casando e vão ficando pra lá, agora tem muita gente lá. (Maria Tina Ferreira de Souza em entrevista concedida em julho de 2014, em Parintins-AM)

Sobre as cerca de três décadas em que Capitão França vivera em Ponta Alegre “governando a tribo sateré-mawé” em Ponta Alegre, seus filhos/as, netos/as e sobrinhos/as destacavam que sua casa estava sempre “cheia de gente”. Capitão França, como já mencionado, acolhera e “criara” diversos meninos e meninas que deixaram suas aldeias de origem nas cabeceiras e foram para Ponta Alegre ao longo das décadas de 1950, 1960 e 1970.⁴⁶⁶ Desta forma, ao longo dos anos, agregou em torno de si genros, cunhados e inúmeros filhos e filhas de criação que, geralmente, passavam a morar em sua proximidade.⁴⁶⁷ O grande *pessoal* que tinha Francelino como seu “cabeça”, do ponto de vista de seus descendentes, demonstrava sua generosidade e capacidade de “liderança”.⁴⁶⁸ Por sua influência, disseram-me, Ponta Alegre teria se tornado uma grande aldeia de Ponta Alegre, chegando a ser a mais povoada aldeia do rio Andirá.

Era sempre cheia a casa do papai, na Ponta Alegre, ele acolhia muitas pessoas órfão. Por exemplo, a mãe do Jeremias, eles pararam um tempo lá em casa. Ali o seu João [...] matou lá no [aldeia] Simão e veio pra casa. A irmã do seu Timaco, nem mais sei o nome dela também, ficou lá. A dona Nestina, com as filhas, ficaram lá em casa também... Só meninas! Não tinha nenhum menino. E vários outros que vinham só de passagem e procuravam ele. Nossa casa era grande! Aí ia colocando lá! Não tinha tempo ruim pra ele! Assim ficaram lá, foram crescendo, foram saindo, uns foram arranjando marido e iam saindo, outros não. [...] Papai recebia muita gente, como ele era Capitão muitas vezes vinham queixa pra ele, ele tinha que conversar com os pessoal pra resolver. Porque a liderança muitas vezes ele é bom e não é bom, né? O que tem mais é confusão, muita confusão. Ele não gostava que a gente [suas filhas] fosse assistir as reunião, né? Quando as pessoas pediam assim audiência pra ele, né? Várias coisas que vinha lá, né? Ele tinha um barracão lá em Ponta Alegre. Tinha uns que vinham armado pra lá, de peixeira, mas ele tinha as pessoas que auxiliava ele, né? Na hora que chegava lá se ele já pressentia que já vinha armado ele mandava agarra eles e ver o que que tinha. As vezes traziam peixeira assim ó, escondido. Pegavam na marra dele! Como o papai era adventista, né? Ele sempre puxava o assunto da bíblia, dizia que não era pra brigar, “nós devemos amor um ao outro”, aí as pessoas não se alteravam não. Ele logo mandava ralar çapó e as visita ia tudo

⁴⁶⁶ Francelino Gregório de Souza ocupara a “patente” de capitão do rio Andirá até seu falecimento em 1978.

⁴⁶⁷ Cf. mencionado anteriormente (Parte I, Capítulo 3). Entre as “crias” de Francelino, que correntemente se referem a ele “como se fosse um pai”, encontravam-se jovens indígenas “órfãos”, outros que se colocaram a *andar* por conta de conflitos com seus familiares ou que haviam cometidos atos passíveis de vingança – como o caso de Quirino Ferreira da Silva –, que foram acolhidos em seu terreno e agregados às atividades na roça da família ou, mesmo, permitindo construir suas casas e roças nas proximidades da aldeia.

⁴⁶⁸ A relação entre pais e filhos é a que parece marcar de forma mais proeminente o modo de conduta esperado entre parentes para os Sateré-Mawé. É prática muito comum dos chamados “cabeças” de um *pessoal*⁴⁶⁸ – ou chefes de parentelas –, que tenham condições de acolherem crianças e jovens sob sua proteção, e o faziam com regularidade. O acolhimento de filhos e filhas de criação aparece nas narrativas como sinais da generosidade, como uma expressão de um modo de ser que reforça a conduta correta no trato com seus *parentes* de forma geral, como é característico também das chamadas lideranças contemporâneas.

chegando! [...] A gente tinha roça, mandioca, ele que mandava trabalhar. Ele organizava a faxina da comunidade. Ele comandava a faxina na Ponta Alegre. Parceiro dele era o Etelvino. Chamava de cumpadre! “Ei cumpá! Ei cumpá! Olha meu cumpadre, vem mês de junho”, ele disse, “dia 10 de junho vai ter uma faxina. Eu vou mandar caçar!”. Tudo saía do bolso dele, ele mandava comprar chumbo, espoleta, cartucho, pólvora! Tudinho, comprava o sal pra dar pros pessoal levar pro mato. Por exemplo, uma semana antes do dia 10. “Faxina dia 10, dia 9 quero todo mundo aqui, caçador! Pra ver o que trouxeram. Vocês podem matar tudo. Quando tiver um dia antes, tudo o que vocês matarem vocês manda moquiar”. Moquiar é assar, o macaco a paca tudo! Assado, moquiado, pra conservar. Aí nesse período ele saía pra comunicar a comunidade, avisar pros cumpadre dele, “cumpadre, vai ter a faxina, convida lá teu povo, eu vou convidar o meu pra cá”. Aí quando chegava o dia da faxina, que tinham feito o convite, aí dava muita gente. Papai convidava pra vir com o terçado, com paneiro e enxada. Que era tempo de verão. Aí quem ia roçando ia roçando, quem ia capinando ia capinando, quem ia jogando lixo era jogando lixo. Aí ele encomendava *sahay* [formiga para comer] farinha, tapioca, tucupí, cará, tudo que tinha pra merenda dos pessoal! Era fatura, mesa assim cheia. Escolhia as pessoa pra fazer tacacá e o chibé lá na mesa, *sahay* também na mesa no pote. Se gostava de ver, gente adulta e criança, homem e mulher. Naquele dia da faxina todo mundo deixava seu trabalho pra dar assistência lá! A vida do papai era assim. (Maria Estevam Ferreira de Souza (filha de Francelino), entrevista concedida em Agosto de 2014, Parintins-AM)

Como demonstrado ao longo da Parte III, as narrativas do *peçoal* do França sobre seus antepassados da nação *Sateré* se voltavam a legitimar sua especial capacidade no exercício da “liderança” de seu povo. Ao se referir às trajetórias de seus antepassados, genealogicamente conhecidos ou de tempos imemoriais, destacavam as suas habilidades na condução do povo *Sateré-Mawé* no processo de “civilizar-se”, desde a pacificação das relações belicosas entre as distintas nações do passado e a constituição das primeiras “aldeias de verdade” no Andirá Velho, até sua especial desenvoltura nas relações estabelecidas com Patrões/Comerciantes, agentes do órgão indigenista, padres e missionários que possibilitaram o acesso a seus parentes às desejadas mercadorias e conhecimentos que lhes serviam como poderosas “armas” para a defesa de seu povo.

Francelino Gregório de Souza, o Capitão França, assumia nas narrativas de seu *peçoal* a personagem cuja trajetória sintetizava sua jornada no presente, pois nas histórias sobre sua figura combinavam-se seu prestígio de pertencer a uma nação de “grandes lideranças” do passado (que conduziram o povo *Sateré-Mawé* por um processo endógeno de “civilização” em direção ao abandono das rivalidades entre as diferentes nações e sua união no empreendimento triunfante de confrontos contra inimigos indígenas e não indígenas) com sua capacidade da condução de relações de convivência (sua capacidade de “fazer amigos”) com agentes externos brancos por meio dos quais viera a adquirir conhecimentos e habilidades colocadas a serviço do bem estar de seus parentes. Para o *peçoal* do França sua jornada que os havia levado até as cidades em busca do “conhecimento dos brancos” era

percebida em continuidade do caminho trilhados pelas “grandes lideranças” do passado, que se atualizava na apropriação do “conhecimento do branco na cidade” que deveriam “levar de volta” a seus parentes.

4.3. Pacificar os brancos, pacificar a cidade: notas sobre a “história do Imperador”

Durante as filmagens para a realização da série de minidocumentários *Memorial Indígena Sateré-Mawé*, nossa equipe costumava encerrar as entrevistas com os narradores indígenas convidando-lhes a contar uma história e a deixar um conselho àqueles que assistiriam ao documentário no futuro, com a intenção que suas palavras finais na gravação fossem direcionadas aos jovens sateré-mawé que tivessem acesso àquele material. Quando nossa equipe visitara a casa de Lúcio Ferreira Menezes, no entanto, as palavras com que ele decidira encerrar sua entrevista nos surpreenderam.

Ao longo de toda sua fala Lúcio havia abordado a importância que a busca por educação havia adquirido ao longo da trajetória de sua família, exortando aos seus imaginados ouvintes a necessidade de que os indígenas tivessem acesso ao “estudo” e que aqueles que tiveram que vir para a cidade para tanto – como ele próprio e seus filhos o fizeram – nunca se esquecessem de que sua missão é “aprender e retornar, explicar para os seus parentes como é a situação do branco, como é o estudo elevado”. Nas últimas palavras que compartilhara naquela gravação, todavia, Lúcio decidira por contar uma conhecida história entre os Sateré-Mawé, chamada de “história do Imperador”, que se passa na aldeia primordial Noçoquém ainda no tempo em que “os animais falavam”:

Imperador foi o grande nosso líder. O Imperador, depois de reunir com todos os animais (eu estou falando do macaco, da cotia, da paca, do veado, do rato, do porco, da anta, todos os animais), o nosso grande Imperador ouviu de cada animal uma palavra diferente. Então como nosso Imperador [...] ele tinha outra visão, a visão dele era completamente diferente, então ele achou que não deveria mais ficar com nós [índios]. Ele mesmo se sentia, eu penso que ele mesmo se sentia como “poxa, eu com todo esse saber, com todo esse conhecimento, eu não posso mais ficar com esses índios aqui que só conhecem o céu e a mata ali, tão inocente ali, a vida muito selvagem, muito inocente”. Enquanto ele como Imperador, ele já tinha outra visão, ele já tinha outra convivência. Como diz o caboclo: “ele tinha mais dinheiro do que os outros!” (risos) Então ele se achou que ele deveria sair de lá [de noçoquém]. Então ele convidou o pessoal: “fulano, fulano e fulano”, e disse “tô indo embora! Deixa esse pessoal aí mesmo.” Aí foi feita [a festa] pra ir, aí veio muita gente né? Muita gente atrasada. Aí [ele foi embora], quem ficou ficou! Então o Imperador disse quando os atrasados chegaram né, “olha, podem ficar aí, tomar conta dessa floresta, dos animais, tudo o que tiver vocês tomam conta! Mas um dia nós vamos voltar pra ver vocês, [ver] como é que vocês estão, como é que vocês velaram essa grande floresta, essa comunidade de modo geral.” Então, hoje a gente vê! Esses que foram embora, esse Imperador que foi embora, são vocês [aponta para a equipe de gravação]. Eu digo vocês, mas é a descendência de vocês, é esses que foram o

Imperador, [...] mas vocês disseram “um dia nós vamos voltar”. Então, essa volta [...] a gente vê na FUNAI preocupada com os índios, hoje ela é o responsável pela manutenção da Terra Indígena. O governo cria hoje a SESAI para ficar preocupada com a saúde indígena, né? Aí vários brancos, vários estudantes, estão vindo fazer levantamento: “como é que vocês [índios] estão?”, “como é que vocês vêm até hoje?”. Buscar esse conhecimento para voltar. Esse daí que era o Imperador. Então, o Imperador são vocês. (Lúcio Menezes em entrevista concedida em janeiro de 2012, Parintins-AM)

Para nossa surpresa, em sua fala Lúcio tirava nossa equipe da situação de “invisibilidade” por detrás das câmeras, implicando-nos como personagens de sua narrativa. Dessa forma nos fizera “presentes” à situação, incluindo-nos dentre os receptores dos “conselhos” que emanavam de sua história, como que procurando lembrar-nos (e aos seus imaginados espectadores) de nossas “origens”, de nossas “promessas” e de nossas “responsabilidades” para com os Sateré-Mawé. Recebendo-nos ali em sua casa na cidade de Parintins, compartilhando conosco suas histórias como o fazia com seus parentes, Lúcio lembrava a nós “brancos” que nossos antepassados vieram do mesmo lugar que os dele e que, mesmo que nós tivéssemos nos esquecido, eles também haviam sido “índios”.

As diferentes versões da “história do Imperador” que foram registradas por Nunes Pereira (2003), Figueroa⁴⁶⁹ e Kapfhammer⁴⁷⁰ falam, de forma geral, que em um tempo imemorial os antepassados dos brancos (<*karaiwa-in*>) e dos índios (<*tapuiya-in*>) viviam juntos no lugar chamado Noçoquém, apresentados nas figuras dos líderes/chefes/autoridades (<*murekuat*>) respectivamente do Imperador e de Wasiri.⁴⁷¹ Nelas, conta-se que o Imperador teria incitado ao povo de Noçoquém que deixasse aquele lugar nos confins da cabeceira do rio Andirá e se deslocasse rio abaixo.

Como conta Lúcio no trecho supracitado o Imperador, cheio de “conhecimento” e de “saber”, tinha uma “outra visão” em relação aos outros habitantes do lugar com quem se reunira. Então, achando que o seu “povo” não deveria permanecer “isolado” na mata, convida para que eles se juntassem a ele em sua viagem de barco a jusante. Em outras versões (como a registrada por Pereira, a de Vidal registrada por Figueroa e a de Servo Miquiles registrada por Kapfhammer), Noçoquém é retratado como um espaço ambivalente. Por um lado no local jazia a aldeia original e a fonte originária de todas as coisas existentes, assim como os jardins cultivados que deram origem a todas as plantas e à fonte originária de todos os animais.⁴⁷² Todavia, após a aparição da “morte” e de “doenças”, a vida no local teria se tornado

⁴⁶⁹ Disponíveis em Figueroa (1997, Anexo A) e em Instituto Socioambiental (ISA, 2000).

⁴⁷⁰ Disponíveis no Portal dos Filhos do Waraná (www.nusoken.com).

⁴⁷¹ Cf. versão de Servo Miquiles, registrada em 1999 por Kapfhammer.

⁴⁷² Para maiores detalhes, ver Kapfhammer e Garnelo (2014) e Figueroa (1997).

insuportável levando ao seu abandono por parte da humanidade original. Assim a história se passa, por exemplo, na versão de Vidal registrada por Figueroa em 1996, na qual a referências aos demiurgos é feita por meio da alusão a personagens bíblicos⁴⁷³:

Antigamente a gente não morria, porque todos nós, índios, morávamos lá, no nusoquen [terreiro de pedra]. Lá foi a primeira terra que nós habitamos. Mas foi depois que existiu a morte, que a irmã dele morreu, quando ele abandonou essa casa primeira, que ele convidou o Adão. Tupana que mandou eles saírem de lá, daquela paragem. “Olha, Adão, chama teu povo para sair daí, daquela paragem [...]”. Eles foram embora se esconder de muitas doenças. O vento é que transmite a doença: de muito longe vem febre, gripe, tudo quanto é doença. Eles se queriam esconder de tudo isso, mas não teve jeito. (FIGUEROA, 1997 e ISA, 2000)⁴⁷⁴

O Imperador, tendo reunido seu *peçoal*, aguardava o restante dos habitantes de Noçoquém com uma grande festa preparada para a partida. Devido ao seu atraso muitos foram deixados para trás pelo Imperador, que seguira navegando a jusante na embarcação que havia construído. Observando na margem a chegada dos atrasados, como explicara Lúcio, carregando suas bagagens somente para ver a embarcação afastando-se da margem, o Imperador lhes acalmara dizendo para que ficassem por lá: “olha, podem ficar aí, tomar conta dessa floresta, dos animais, tudo o que tiver vocês tomam conta!”, prometendo-lhes que “um dia nós vamos voltar pra ver vocês”.

As diferentes versões registradas da história do Imperador elaboram sobre esse mesmo motivo, abordando os eventos que levaram “índios” e “brancos” a seguirem trajetórias diferentes após sua separação ocasionada pelo deslocamento do Imperador rio abaixo. A versão de Alfredo Barbosa, registrada por Figueroa na aldeia de Ponta Alegre em 1996, conta com maiores detalhes sobre a permanência das “nações de Wasiri, o povo do Anumaré-hit,”⁴⁷⁵ no “centro da mata”, após se delongarem no trajeto que iniciaram desde Noçoquém até a margem do rio ao encontro do Imperador que os esperava:

⁴⁷³ Cf. mencionado na Parte III, Capítulo 4, Item 4.1.

⁴⁷⁴ Ou conta Nunes Pereira ([1954] 2003): “[...] viviam antigamente, nas terras do Andirá, dois irmãos – Mari-Aipoc e Urihé-I. Naquele tempo as terras eram férteis e cheias de caça como o Noçoquem, que era um lugar onde Onhiamuaçabé plantou a castanheira. Mari-Aipoc era o chefe de todos os Maués. A gente era feliz... Mas um dia apareceu uma barata maior que um jabuti, chamada Apeeuató, e com ela veio a Mãe da doença. Dalí em diante não houve mais frutas, nem guaraná, nem batata-doce, nem cará, nem mandioca, nem peixe, nem inambu. Os Maués passavam fome. Havia muitos Maués. Então Mari-Aipoc combinou com o irmão que se fossem embora dali: esperaria o irmão no porto, e, dando-lhe um dos seus remos, foi logo reunir sua gente. O irmão, porém, não quis ir das terras onde tinha a sua roça. Chegado ao porto, Mari-Aipoc esperou, esperou pelo irmão. Urihé-I não apareceu. Mari-Aipoc mandou preparar a canoa, embarcou com a sua gente e baixou pelo Andirá, para os lados do [rio] Amazonas” (PEREIRA, [1954] 2003, p. 95-96). Na versão de Servo Miquiles, Noçoquém encontrava-se cheia de animais como morcego, aranha, barata e mosca que “come gente”, impedindo seus então habitantes de dormirem. Ademais, “naquele tempo não tinha noite, a gente não podia dormir nem descansar”.

⁴⁷⁵ Cf. versão de Servo Miquiles, registrada por Kapfhammer.

A primeira pessoa que nasceu foi <tapuya>, depois foi o <karaiwa>. Por isso que os <tapuya-in> ficaram como donos da mata (<na'apy kaiwat>), eles moram na própria terra mesmo. Depois apareceu uma pessoa, o “Imperador” que disse que era para eles não ficarem na mata e sim para irem para <yarupap> (“lugar onde estão/encostam os barcos”). O Imperador falou: “Vamos embora para abaixo, para fora”. Lá foram eles, foram andando, mas encontraram fruteiras e ficaram entretidos e deixaram de caminhar. O Imperador foi na frente e chegou no barco e esperou lá muito tempo. Mas como o povo não chegava, ele convidou a nação *waçaria* (“sapos”, um dos numerosos clãs – <ywaniaria> – que constituíram o povo Sateré-Mawé) para remar para ele. Na época não existia motor. E se foram para <ywysasar> (expressão antiga, traduzida como “para fora”). O Imperador era índio. Ele deu a educação (<we'eghap>, conhecimento, saber). Ele disse: “Vocês aprenderão fazer muita coisa”. Os que foram remando, a nação sapo (<waça>), ficou na cidade (<tawa wato>: aldeia grande) e nós ficamos aqui no mato. Eles deram origem aos brancos como vocês, aos japoneses, americanos, são todos <magka'í>, aquele sapinho branco. Lá ele deu inteligência para fazer avião, rádio, televisão. Ele achou que era bom que <tapuya> ficasse cuidando de tanta riqueza que tinha nos matos e disse que um dia ele mandava alguém trazer espingarda, machado, terçado, máquina, para trocar por produto. São os regatões. Ele disse que um dia ia contribuir com essas coisas que hoje estão nas cidades e que o regatão traz. <Morekuaria mit po'or o koi>, isto é o que as autoridades mandam. (Alfredo Barbosa, versão publicada em ISA, 2000, p. 26)

Ao deixar os <tapuya> no centro da mata, Imperador e “seu pessoal” levaram consigo todo o “saber” e “conhecimento” (na versão de Lúcio Menezes) para a produção de “espingardas, machado, terçado, máquina” (na versão de Alfredo Barbosa) e todas as “fábricas”, o “papel”, o “fogo” e o “sal” (na versão de Servo Miquiles), que então ficaram nas mãos dos brancos:

[...] na época teve origem dos brancos e líderes. Mas o nosso (líder) foi Wasiri, mas o nome do líder dos brancos foi Imperador. Quando eles saíram de nosoken, eles levaram todas as coisas originais. Mas na mão dos índios ficou só a casa. Mas os brancos levaram tudo, materiais para construção, todas as fábricas, [havia] lá fábricas de roupa, todas as fábricas teve lá. Aquelas o Imperador levou, quando ele saiu [...]. Então na mão dos Sateré ficou só a fábrica da casa. Todas as matas e madeiras ficaram na mão dos Sateré. Para construir casa tinha barro (<yi>: barro, terra), a caranã (<mare>) também ficou na mão dos Sateré, pra fazer casa deles. Uma metade ficou para os Sateré, a outra para os brancos. Todas as fábricas ficaram na mão do Imperador. Mas o mato, para fazer as coisas, ficou na mão do Wasiri. [...] Um dia o Imperador disse: “Aqui nós não podemos ficar mais. Não dá pra dormir. Aqui tem moscas, morcego que chupa sangue, as moscas que nos mordem, a barata que nos come. Por isso nós não podemos dormir aqui”. Aí o Imperador disse: “Vamos! Vamos levar a nossa bagagem. Então nós vamos ir embora por aí!”. Também ele falou para as nações do Wasiri. Ele mandou o pessoal para a sua frente: “depois eu vou seguir”. Aí eles foram à frente. [...] Aí eles foram embora, mas pararam no meio da viagem. Aí eles repararam todas as frutas. Porque tinha muitas frutas: açai, patawa, buriti, todas as frutas. Por causa dessas frutas ficaram parado. Porque acharam muitas, muitas inajá. No lugar, onde teve muita inajá, eles fizeram as suas casas (<te'ero'okipy>: acampamento, tapíri). Eles ficaram lá muitos dias, até acabaram as frutas. Aí eles continuaram a viagem. Aí eles acharam outras frutas, frutas de patawá. Lá eles também demoraram muitos dias, bem um ano, até acabar as frutas. Aí o Imperador foi atrás deles. Ele levou muitas coisas (<ahyt>), ele levou a sua bagagem. Aí ele disse para eles: “Eu falei para vocês: ‘vão para a frente’. Mas vocês não foram, por causa das frutas de patawá”. [...] Aí ele disse: “vocês estão por aqui? Eu falei para vocês: ‘vão para frente’, mas vocês estão parado por aqui. Eu pensei, que vocês já chegaram, onde os barcos param. Pensei, que vocês já tinham

feito o seu tapiri lá. Mas não, eu acho, que vocês não querem ir”. Aqueles acampamentos deles no mato, no meio das madeiras, ficaram até hoje nas mãos dos Sateré. É assim o começo de todas as comunidades (<*tawa*> [sing.]). E por causa disso hoje em dia tem as comunidades dos Sateré em vários lugares. Então o Imperador disse para eles: “Se vocês não querem ir, podem ficar aqui. Porque vocês não podem deixar essas matas e a vossa terra. Não podem deixar a variedade de plantas. Então vocês vão ficar com elas [plantas]”. Então o Imperador foi sozinho para onde os barcos param. Na sua viagem ele levou uma rã branca (<*wa’asa ikytsĩg*>) de nome “*māka’i*”. [...] Mas esses sapos brancos (<*māka’i*>) viraram os homens brancos de hoje. Aí ele dividiu as pessoas em várias profissões. Toda a bagagem deles ele levou. Quando ele chegou na beira do porto, ele escolheu uma pessoa para cada profissão: teve cozinheiro e demais profissões. Também teve uma pessoa para fazer canoa (<*yara*>). Lá foi onde ele fez barcos grandes. Trabalhou muitos dias. Lá ele tava esperando se viesse uma outra pessoa. Mas nenhuma pessoa chegou lá. Mas naquela hora o barquinho dele já foi pronto. Nele ele botou a sua bagagem, ele botou tudinho. Aí o Imperador saiu. Então ele deixou o povo sateré do nusoken no meio da viagem. Aqueles que somos nós agora. Aqueles que eram as nações do Wasiri, as nações de Deus Anumare-hit. Mas aquele pessoal do Imperador já baixou. O Imperador ficou líder para fora, uma grande liderança. Os bisnetos dele ficaram liderança até hoje. O nome deles é “Inspetoria”, mas depois disso foi SPI, depois disso a FUNAI ficou líder (<*murekuat*>). Aquele pessoal do Wasiri somos nós, os tuxauas, aqui no mato, os filhos do Wasiri. O nosso trabalho veio através do Wasiri. Então todas essas coisas têm o seu origem no nusoken. Mas agora o Imperador há dividido [os homens] em várias nações (<*ywania koi kat’e kat’e*>). O líder Imperador distribuiu as pessoas e as coisas. Mas o pessoal do Wasiri somos nós índios por aí. [...] Mas hoje em dia os brancos moram junto com os índios. Então o Imperador disse a Wasiri: “Eu já vou. Mas um dia eu vou voltar de novo, quando todas as coisas são pronto. Eu vou trazer enxada nova, machado novo, terçado novo, vários materiais, quando está pronto. Naquela hora o trabalho de vocês também será pronto e eu vou trazer as coisas pra vocês”. Aí o Imperador mandou as roupas para o pessoal do Wasiri, os Sateré não tinha roupa. Também não tinha fogo, várias coisas que não tinha. Mas quando estava pronto o líder mandou. Por causa disso os Sateré são igual deles hoje em dia. Eles já usam várias materiais para trabalhar: faca, machado, enxada. Eles plantaram, sabem fazer roça, sabem fazer as casas deles. Também usam roupa e sabão. Também eles têm luz (<*ariāty*>), ele comeram com sal (<*ukyt*>), como ele prometeu antes. Por causa disso hoje em dia não tem mais inimigos [...]. Todos ficaram agora os nossos amigos (<*uiwy*>). Todas as nações têm sua própria língua. Todos os nossos amigos também têm a origem no nusoken. Todas as fábricas têm a origem no nusoken. Então <*ase’i*> Wasiri ficou aqui no mato. Ele ficou junto com o <*puratĩg*>. Mas o papel (<*popera*>) ficou com o Imperador, o qual ele levou [...]. (Servo Miquiles, narrativa registrada por Kapfhammer em 1999, aldeia Vila Nova, rio Andirá, disponível em: <www.nusoken.com>)

Todas estas histórias falam de um tempo imemorial, mas seus narradores não se furtam a nelas também refletir sobre as condições de possibilidade do mundo em que vivem no presente, prolongando o desenrolar dos eventos do “mito” ao passado recente. Viveiros de Castro, em ensaio no qual comenta diversas narrativas sobre a “história (dos brancos) contada pelos índios” (2000b) – incluindo de narradores sateré-mawé –, ressalta que estas demonstram uma “convicção” fundamental, qual seja, a de que “os índios são anteriores aos brancos, na ordem do parentesco e na ordem do território”, postulando que “os brancos não chegaram aqui, eles saíram daqui; não descobriram os índios, mas se encobriram a si mesmos, até

voltarem para o que pensaram ser um encontro com o desconhecido, mas que não foi senão um reencontro com o olvidado”.

Como sugere o autor supracitado a “história do Imperador” postula tal convicção e a desenvolve, em suas diferentes versões, pela associação particular a cada um dos narradores entre os “descendentes do Imperador” a diversos personagens de “agentes externos” em seu “retorno” ao encontro do “povo do Wasiri”. Ao contar estas histórias, os narradores lembravam-se (e aos seus ouvintes brancos) da promessa que lhes fora feita por seu “grande líder” de tempos imemoriais frente a eventos de um passado remoto que haviam decidido a sorte dos índios em diálogo com a atualidade.⁴⁷⁶

Este conjunto de narrativas sobre a “história do Imperador”, certamente, dá margem a diversas interpretações. Se, à primeira vista, parece se tratar de uma reflexão sobre a tragédia das relações de contato experienciadas pelos Sateré-Mawé, reforçando a posição de sua inferioridade e subordinação em relação àqueles que levaram consigo as tão desejadas capacidades produtivas de mercadorias e o “conhecimento elevado”, por outro lado não se furta a postular que a origem de tudo aquilo que os brancos vieram a levar consigo – assim como eles próprios – é indígena.⁴⁷⁷

[...] não se deve esquecer que, se os brancos levaram consigo, ou adquiriram, um saber e um poder que os índios rejeitaram, é porque os brancos eram índios: foram os índios que produziram os brancos, a estes conferindo a função de representar uma virtualidade contida na essência do humano (isto é, dos índios). O Imperador era índio, como recordam os Sateré-Mawé: o superior era interior. (VIVEIROS DE CASTRO, 2000a, p. 16)

⁴⁷⁶ Versão de Ernesto Cidade: [Fala o Imperador]: “meus filhos, vocês podem ficar, porque se nós formos todos, essa nossa plantação vai ficar sem ninguém. Se nós deixarmos nossa plantação sozinha, quem vai cuidá-la? Bem, meus filhos, vocês ficam, depois que eu veja que vocês estão bem [...] Com cada coisa eu vou lembrá-los. Terçado novo, enxada nova, faca, tudo quanto for novo, eu vou me lembrar de vocês. Do mesmo modo vocês vão se lembrar de mim com tudo quanto for teçume [trançados], flecha nova, peneira nova, vassoura nova, tudo quanto vocês souberem fazer, tudo quanto vocês forem produzir. Assim vocês não vão passar miséria. Tudo o que puder ser vendido, nossa produção, nosso produto, vocês irão ser donos, vocês irão vigiar. Se vocês fizerem isso, vocês não vão passar dificuldade, nem necessidade [...]’. É como ele falou: ele está se lembrando da gente. E tudo o que vem, nós compramos, ele sim manda as coisas. Mas ele mesmo não vem trazer para a gente. Só o que é mandado dele, as pessoas mandadas por ele é que chegam até a gente. Da mesma forma nós vendemos nossos produtos: guaraná, peneira, tudo quanto é o nosso produto, vendemos para ele” (Ernesto Cidade, narrativa registrada por Figueroa em 1995, publicada em Figueroa, 1997 e 2016).

⁴⁷⁷ Certamente, mesmo entre os Sateré-Mawé há uma diversidade de formas como a percepção do desenrolar histórico das relações entre indígenas e brancos teria se dado ao longo do tempo, percepções sujeitas às particularidades da diversidade de trajetórias e posições assumidas entre os membros de seu povo no que diz respeito às relações com agentes externos tais como missionários, regatões/patrões, funcionários do órgão indigenista, ONGs, políticos e pesquisadores. Análises recentes sobre reflexões de indígenas sateré-mawé envolvidos com busca pela autonomia produtiva na T.I. Andirá-Marau por meio do “Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé”, o que diz respeito às suas interpretações particulares das história do <ase’i> Imperador podem ser encontradas em Kapfhammer (2012), Kapfhammer e Garnelo (2014) e Figueroa (2016).

O aspecto que busco salientar, portanto, é que estas narrativas postulam um posicionamento diante da história que desloca o sujeito das ações que determinam o desfecho dos eventos que vieram a gerar índios e brancos para a ação indígena. Como argumenta Carneiro da Cunha (1992, p. 19) ao analisar diversos exemplos de mitos ameríndios que tratam da gênese do homem branco: “a opção, no mito, foi oferecida aos índios, que não são vítimas de uma fatalidade, mas agentes de seu destino. Talvez escolheram mal. Mas fica salva a dignidade de terem moldado a sua própria história”.⁴⁷⁸ O eterno retorno do Imperador, postulado nos consecutivos personagens em que sua chegada se atualizava, parecia se apresentar como novas roupagens da escolha do “povo do Wasiri”, impondo dilemas similares aos que lhes fora apresentado pelo “grande líder” (<*murekuat wato*>) Imperador que os deixara às margens do rio.⁴⁷⁹

Segundo Figueroa, em uma análise abrangente das “falas antigas” (<*sehay poot'iria*>) que tratam sobre o Imperador e seus avatares, este personagem é concebido em tais narrativas como “honestamente cordial”, “afável”, “um doador” e “um parceiro de troca de produtos”. Por tal caracterização, portanto, é que sua figura seria fundida nas narrativas com a dos agentes interventores com os quais os Sateré-Mawé lidaram ao longo da história “por meio de uma sequência de imagens que vai de ‘secretário de Deus’^[480] [...] na versão de Vidal, ao Regatão, na versão de Ernesto Cidade, e ao presidente da FUNAI, na versão de Emídio de Oliveira”. Dentre essas imagens, completa a autora, estariam também as ONGs que vieram a

⁴⁷⁸ Cf. Carneiro da Cunha: “A percepção de uma política histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, só é nova eventualmente para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira. É significativo que dois eventos fundamentais – a gênese do homem branco e a iniciativa do contato – sejam frequentemente apreendidos nas sociedades indígenas como o produto de sua própria ação ou vontade. A gênese do homem branco nas mitologias indígenas diferem em geral da gênese de outros ‘estrangeiros’ ou inimigos porque introduz, além da simples alteridade, o tema da desigualdade no poder e na tecnologia. O homem branco é muitas vezes, no mito, um mutante indígena, alguém que surgiu do grupo. Frequentemente, também, a desigualdade tecnológica, o monopólio de machados, espingardas e objetos manufaturados em geral, que foi dado aos brancos, deriva, no mito, de uma escolha que foi dada aos índios. Eles poderiam ter escolhido ou se apropriado desses recursos, mas fizeram uma escolha equivocada. [...] Assim também a etno-história do contato é amiúde contada como uma iniciativa dos índios [...] ou até como uma empresa de ‘pacificação dos brancos’ [...]. O que isto indica é que as sociedades indígenas pensaram o que lhes acontecia em seus próprios termos, reconstruíam uma história do mundo em que elas pesavam e em que suas escolhas tinham consequências” (1992, p. 18-19).

⁴⁷⁹ Cf. Viveiros de Castro: “O que dizem, então, estas narrativas [histórias dos brancos contadas pelos índios] é que a relação com os brancos sempre existiu. Não houve nem há ‘contato’ que não fosse ou seja uma atualização – por mais que desastrosa – de uma virtualidade traçada no discurso das origens” (2000a, p. 16).

⁴⁸⁰ Figueroa neste trecho sugere que esta imagem em particular se relacionaria ao papel de mediação que os jesuítas tiveram na história dos Sateré-Mawé (Cf. mencionado na Introdução). Todavia, acredito que esta imagem também possa se aproximar à dos “missionários” e “padres” que eram reconhecidos por meus interlocutores por terem levado ao conhecimento dos Sateré-Mawé a “bíblia” que para alguns deles, como mencionado, viera a suplantiar (ou a ocupar uma posição homóloga) o Porantim (chamado de a “bíblia dos antigos”) como o suporte das falas antigas. Sobre a relação entre o “livro” e o Porantim, ver a narrativa de Servo Miquiles registrada por Kapfhammer (disponível em: <www.nosoken.com>) e, sobre o “poder” (<*hesaika*>) do papel/documento (<*popera*>), ver Kapfhammer e Garnelo (2014).

atuar com os Sateré-Mawé a partir da década de 1970 e, ainda, pesquisadores (incluindo a própria Figueroa) cuja chegada fora associada à promessa do Imperador de “lembrar” dos Sateré-Mawé para lhes enviar “coisas novas e boas” (1997, p. 285, tradução nossa).⁴⁸¹

Não obstante a tipificação idílica das relações entre índios e brancos presentes nestas narrativas, os Sateré-Mawé certamente não deixam de tencionar em suas reflexões sobre o mito e a história a ambivalência característica aos brancos.⁴⁸² Como argumenta Viveiros de Castro (2000b) sobre a versão da história do Imperador narrada por Vidal, se os ancestrais dos brancos conseguiram “se esconder da morte”, os Sateré-Mawé não tiveram a mesma sorte, sendo afligidos por “doença que vem de longe”, do mesmo lugar de onde os brancos posteriormente retornaram. Segundo os relatos ouvidos por Figueroa (1997, 2000), o *pessoal* que o Imperador levava consigo em sua viagem, cuja transformação teria dado origem aos brancos, pertenciam às nações associadas a dois sapos (<*wasa*>) venenosos de coloração esbranquiçada (<*ywania kaingkaing*> e <*manka'i*>), ao macaco caiarara (<*ywania wahue*>) que é “todo branco e sem-vergonha” e ao pássaro fedorento japiin (<*ywania tiapu*> ou <*tiapi'i*>) tido como de hábito gregário e barulhento: “venenosos [...], lascivos e barulhentos-fedorentos, os brancos não são assim tão inambiguamente positivos...” (VIVEIROS DE CASTRO, 2000b, p. 53).

Ainda no registro mítico da “história do Imperador”, Lúcio Menezes em sua versão lembra aos seus ouvintes que o “grande líder” se percebia como tendo uma “visão” e uma “convivência” que o diferenciava dos índios “inocentes” e “selvagens” e, evocando um paralelo com uma situação contemporânea, o narrador alerta que a percepção do Imperador em relação aos índios era como a de alguém que “tinha mais dinheiro que os outros”. A fala de Lúcio abre a possibilidade de interpretação para o entendimento de que em sua origem a assimetria e diferença entre indígenas e brancos se faziam sentidas naquilo que, para meus interlocutores, são os atributos que os distinguem essencialmente, a saber, seu ponto de vista sobre a vida social: marcando as distinções entre o “jeito” indígena⁴⁸³ e o “jeito” do branco.⁴⁸⁴

⁴⁸¹ Ver também Figueroa (2016) e Augustat, Batista Garcia, Kapfhammer e Oliveira (2012).

⁴⁸² É preciso, acredito, ter em mente que estas histórias *sobre* os brancos também eram histórias *para* os brancos. Como vimos os Sateré-Mawé prezam muito pelo cuidado com os poderes das falas e as possíveis consequências benéficas ou maléficas de sua circulação. Neste sentido as “histórias do Imperador” parecem conter a potencia de aconselharem também aos brancos sobre os modos como se espera que eles se relacionem para com os indígenas, seus esquecidos parentes. Assim como as falas sobre as origens são eficazes na fabricação do parentesco e na manifestação da lembrança das raízes entre parentes, estas falas para os brancos sobre as raízes destes parece dotada de capacidades similares.

⁴⁸³ Investido na produção da vida coletiva uma qualidade moral baseada na generosidade e na convivência harmoniosa, voltada ao seu bem-estar dos convivas e à produção do parentesco.

⁴⁸⁴ Moralmente contrastante com o primeiro por mesquinho e pelo prezar pelo acúmulo em detrimento da

Conforme argumenta Lasmar (2005, p. 215) sobre a mitologia da origem do homem branco da população indígena do Uaupés (alto rio Negro), “a qualidade moral diferenciada dos brancos seria, a um só tempo, causa e consequência de uma opção feita nos primórdios da humanidade, que teria marcado profundamente o desenrolar da história que estava por vir”.

Voltando às histórias que foram apresentadas ao longo da Parte III – as crônicas do *peçoal do França* – nos deparamos com similar ambivalência e instabilidade nas relações entre indígenas e brancos ao longo de suas trajetórias.

Encontram-se dentre estas imagens menções que vão desde os “soldados” que vieram “invadir o território” indígena no “tempo da cabanagem” e os “seringueiros” que emboscavam seus parentes no final do século XX na região do alto rio Andirá, até os “fugidos da cabanagem” que vieram a ser acolhidos em suas aldeias sendo ensinados pelos Sateré-Mawé os modos indígenas, casando-se com mulheres da tribo; De patrões com suas “turmas de trabalhadores” que devastavam largas porções de mata na região de suas aldeias no “tempo do pau-rosa” e os “negociantes/comerciantes” que enganavam os indígenas conduzindo o comércio de forma exploratória, até os “padrinhos” e “pais de criação” brancos com os quais os indígenas podiam aprender o suficiente para estabelecerem trocas comerciais com mais justeza para seus parentes ou os missionários que deram os primeiros passos em direção da “educação” os ensinando sobre a leitura e a escrita, instalando as primeiras escolas na aldeia de Ponta Alegre; De funcionários dos órgãos indigenistas que tentavam “dominar” a população indígena ao controlar a circulação por seu território e dominar as “lideranças” tradicionais, até o papel do SPI/FUNAI na ampliação do projeto de educação escolar nas aldeias.

Todavia, como mencionado, a própria escola/universidade, vista como um espaço privilegiado para o acesso ao conhecimento dos brancos, – tal como outrora foram os barcos dos regatões e o “andar junto”/“se criar” com padrinhos/pais de criação/patrões brancos – são um importante meio para que os Sateré-Mawé aprendam sobre “seus direitos” e saibam se defender dos próprios brancos. No entanto, é preciso tomar muito cuidado com estas relações, pois a “escola” pode vir a “dominar” os indígenas, fazendo-os esquecer e “deixar de lado” sua “cultura” e seu jeito de ser.⁴⁸⁵

Não obstante, a teleologia que marca a “jornada” do *peçoal do França* em suas narrativas, que os coloca em sua visão à frente das transformações do mundo sateré-mawé ao

partilha, ou seja, marcado por uma “índole auto-centrada” (LASMAR, 2005).

⁴⁸⁵ Cf. fala de Marilúcia Ferreira Menezes, Parte III, Capítulo 1, Item 1.3.

longo da história, desloca a agência dos eventos supracitados para seu papel como sujeitos de seu destino. Como visto ao longo da Parte III, o *peçoal* do França refletia sobre as capacidades de seus antepassados para a condução das relações com comerciantes, patrões, missionários e funcionários do órgão indigenista, destacando sua capacidade de extrair delas o aprendizado necessário das “coisas boas” que estes agentes externos tinham a oferecer, ao mesmo tempo em que mantinham tais relações sob seu controle, seja pela “amizade” ou pela “luta”.

Desta forma, a meu ver, transparece que o modo de abordagem das mudanças históricas experimentadas pelos Sateré-Mawé, da perspectiva de meus interlocutores, é condizente com uma tentativa de superação da assimetria entre brancos e indígenas no que diz respeito às suas capacidades produtivas, como um movimento de busca e apropriação daquilo tudo que o Imperador e seu *peçoal* levaram consigo do “primeiro lugar”. Se em um momento de sua história essa busca os levou a estabelecerem relações com patrões, missionários e funcionários do órgão indigenista para deles obterem mercadorias, dinheiro, trabalho e conhecimento, nas últimas décadas esse intento os levou a um movimento para fora da aldeia onde poderiam, como dissera Lúcio, aprender “essa educação de conhecimento da cidade”⁴⁸⁶. Se em um passado recente o acesso a estas capacidades e conhecimentos dependia de relações com patrões, regatões e funcionários não indígenas, no presente os próprios indígenas já têm suas casas na cidade e buscam o “conhecimento elevado” nas universidades, sendo eles próprios os agentes de apropriação e circulação destas “armas” entre seu povo.

Desta forma, ao que tudo indica a presença sateré-mawé na cidade do ponto de vista de meus interlocutores se configura como um caminho para que possam exercer algum controle sobre o curso de sua própria história e de seu “povo”. Para tanto, seu modo de vida na cidade e o agenciamento das condições de apropriação dos conhecimentos que sua presença no meio urbano propicia, precisa manter como base para a manutenção de sua “identidade indígena” e das condições possibilidade para sua reprodutibilidade no tempo um padrão de socialidade (o “jeito indígena”) que se remete à posição paradigmática dos valores do parentesco na concepção da vida social, manifesta no sentido moral que a vida em comunidade assumia. Em outras palavras, inspirando-me nas conclusões de Lasmar sobre o “movimento em direção à cidade” das populações indígenas do alto rio Negro, acredito ser possível sugerir que no caso de meus interlocutores sateré-mawé que:

⁴⁸⁶ Cf. Parte III, Capítulo 2, Item 2.1.

[...] o movimento da população indígena na direção da cidade – isto é, da escola, das mercadorias, do hospital – seja compreendido não como um sinal de renúncia aos valores comunitários e submissão aos esquemas do mundo dos brancos, mas antes como uma forma de controle sobre o processo de reprodução social diante da inevitabilidade de se relacionar com essa figura de alteridade poderosa mas moralmente decaída. (LASMAR, 2005, p. 242-243)

À luz da “história do Imperador” as narrativas sobre as trajetórias do *peçoal do* França (e em larga medida dos *peçoais da* Tereza e do Marcos) parecem tomar a forma de uma “luta” pela inversão ou equilíbrio da relação assimétrica estabelecida entre indígenas e brancos em tempos imemoriais. Como vimos, tais narrativas demonstram uma percepção orgulhosa de suas histórias e de seus antepassados, apesar de todo o sofrimento, enganação, espoliação, conflitos, perdas e esquecimentos vividos no passado longínquo, recente e no presente. Tais histórias, narradas com tanto orgulho, são narrativas de uma longa “luta” cujo desenrolar levava seus parentes sateré-mawé a tantas “conquistas”, projetadas ao futuro pela continuidade de suas jornadas.

Considerações Finais

Esta tese apresentou uma etnografia sobre as formas de habitar o espaço urbano de coletivos de parentes sateré-mawé nas cidades de Manaus-AM, Parintins-AM e Maués-AM. A descrição e análise apresentadas ao longo dos capítulos assumiram como foco a dinâmica de conformação e manutenção dos locais de habitação dos Sateré-Mawé nas cidades. Esta pesquisa manteve a presença dos Sateré-Mawé nas cidades como fio condutor temático, dedicando especial atenção às narrativas de meus interlocutores relacionadas às suas trajetórias, tomando-as como parte do conjunto de experiências acionadas para a construção sua experiência vivida e procurando acessar os múltiplos sentidos inscritos nas suas práticas de mobilidade. Por meio da descrição dos deslocamentos de coletivos de parentes, no passado e do presente, procurou-se demonstrar as múltiplas dimensões das práticas de mobilidade sateré-mawé em sua relação com a conformação de seus circuitos entre cidades e aldeias na Amazônia, procurando demonstrar alguns traços de suas concepções nativas sobre territorialidade, temporalidade e conhecimento.

O recorte de análise desta pesquisa foi delineado pela utilização da categoria analítica de circuito, elaborada por Magnani (2002, 2014), como ferramenta de delimitação do recorte etnográfico. O circuito, enquanto instrumento para o reconhecimento de “arranjos concretos e efetivos por parte dos atores sociais”, tem como sua armação os trajetos realizados pelos atores em suas práticas cotidianas. O conjunto de trajetos, circunscritos no tempo, conformam configurações espaço-temporais constituídas pelos movimentos dos atores sociais. Portanto, o objeto de análise desta pesquisa se delimitou à dinâmica de conformação dos circuitos Sateré-Mawé entre cidades e aldeias da Amazônia, atentando-se principalmente às suas dinâmicas de movimentação e conformações de trajetos entre seus espaços de habitação. Esta investigação priorizou o recolhimento de duas camadas de dados, procurando demonstrar a sua interrelação: (a) os deslocamentos cotidianos dos indígenas por entre as diferentes aldeias sateré-mawé, as casas de seus parentes nas cidades de Parintins, Maués, Barreirinha e também em aldeias situadas à beira dos rios Andirá, Marau e Pupunhal; e (b) suas narrativas a respeito das trajetórias de distintos coletivos de parentes, tomando-as como parte do conjunto de experiências acionadas para a construção sua experiência vivida.

Como afirmado, o resultado desta pesquisa aqui apresentado não pretendeu esboçar uma análise generalizante e abrangente relativa ao “povo” Sateré-Mawé, assumindo a forma de um estudo de caso que se aprofundou nas experiências e trajetórias de vida no contexto

urbano de alguns coletivos de parentes sateré-mawé, os quais já há muitas décadas se estabeleceram de forma mais ou menos definitiva nas cidades de Maués-AM, Parintins-AM e Manaus-AM. Todavia, destaco a seguir alguns pontos principais mencionados ao longo da tese.

Como procurei demonstrar, ao acompanhar os Sateré-Mawé ao longo de seus circuitos, fui sendo apresentado a um modo particular de conhecimento (e reconhecimento) implicado nos atos de *andar*, *parar*, *voltar* e narrar. Nas histórias que emergiam nas ocasiões de encontros entre aqueles que coabitavam ao longo de um circuito, as experiências de vivências partilhadas eram comumente denominadas por meus interlocutores pela expressão “andar junto”. Ao contar sobre um ou outro de seus parentes que “andavam sempre junto”, meus interlocutores sateré-mawé associavam metonimicamente os atos de seus movimentos coordenados a aspectos fundamentais das experiências de vida partilhadas entre eles.

A expressão “andar junto” indiciava um ideal de relações de confiança, cuidado, acolhimento, aprendizagem e remetia aos movimentos coordenados caros à produção de vida em seus “locais de parada”. A ênfase na mobilidade que aquela afirmação continha, todavia, indica que os sentidos de constituição de territorialidade contidos na menção aos “locais de parada” não estavam associados à ausência de movimento. Como espero ter demonstrado, a “vida” de uma localidade era relacionada à manutenção de alguma agitação, indicativa da ocupação do espaço e dos sentimentos de coesão que instiguem seus habitantes a se voltarem a atividades que visam o viver bem em coletivo. É por meio delas, argumentei, que se constroem os laços de afeto baseados no idioma da “ajuda” e que se expressa para meus interlocutores nas asserções que fazem sobre as conexões de parentesco que os conectam. Como visto, a trajetória de vida de grande parte de meus interlocutores era marcada pela experiência do deslocamento, cuja ênfase se mantinha no presente em seu particular “gosto por andar”. Tal “gosto” os inclinava a caracterizarem sua história como uma de deslocamentos constantes, referindo-se às histórias das localidades por onde haviam passado e *parado*.

Para além dos deslocamentos realizados no passado, a vida levada no presente também se caracterizava pela circulação constante de pessoas. Por meio dela mantinham a perpetuação de conexões duradouras entre pessoas e entre pessoas e lugares que, dizia-se, se encontravam igualmente *espalhados*. Os *passeios* para visitar os *parentes* eram uma modalidade importante de deslocamento, já que a convivência era um aspecto crucial da manutenção dos laços entre eles. Compreendia-se estarem próximos e se fazerem presentes como formas de “apoio”, dirigidas em relação àqueles dos seus *parentes* que *paravam* em outras localidades.

O reconhecimento de uma multiplicidade de pontos de *parada* correspondia a um arranjo muito comum entre os Sateré-Mawé que tive como interlocutores. Esta multilocalidade pode ser reconhecida de diversas formas, desde um núcleo familiar, que possui diversas casas em diferentes locais, até uma família que reconhece a possibilidade de seu abrigo por parte de seus *parentes espalhados*. Era comum a todos o reconhecimento de que, assim como as suas *casas*, similar e consequentemente, seus *parentes* estavam *espalhados* por diferentes lugares. Argumentei, portanto, que os locais de *parada* de meus interlocutores se constituíam de relações mais complexas e profundas do que a “propriedade” de uma casa ou terreno. Para se *parar* em um lugar, para se *ter* casa e *ter parentes*, devia-se estar envolvido em uma forma particular de conexão que dava sentido aos laços entre pessoas e aos vínculos entre pessoas e lugares. Nas narrativas sobre os caminhos que percorreram ao longo do tempo e do espaço até o presente, meus interlocutores entreteciam-se trajetórias de seus parentes que atravessavam gerações. Tais formas narrativas, como procurei demonstrar, ocupavam papel importante na constituição da relação entre sujeitos coletivos e suas localidades de habitação, sendo parte dos modos de produção do sentido de territorialidade e identidade/pertencimento para os Sateré-Mawé de forma geral.

Como visto, para os Sateré-Mawé, a boa “vida em comunidade” junto a seus parentes nestes locais de parada exigia certa dose de “agitação” e “movimento”, voltados às atividades cotidianas de seus moradores, principalmente àquelas nas quais se reuniam para trabalhar ou se divertir juntos. Uma comunidade “viva”, como diziam, caracterizava-se pelo engajamento de seus moradores em atividades em comunhão, jogando bola, reparando casas e construindo novas, encontrando-se nos espaços comunitários, frequentando cultos, fazendo artesanato e recebendo seus visitantes – estes, quanto mais, melhor. A importância de *passear*, portanto, implicava a vontade de visitar os parentes *espalhados*, reafirmar laços e fazer-se presente, configurando um fluxo contínuo de pessoas passeando e se visitando assumia a forma de um constante ir e voltar.

De certa forma, como argumentado, *passear* era também retornar para onde estão as suas “raízes”. Aqueles que não tinham o costume de voltar para rever seus parentes corriam o risco de “esquecer” suas “origens” ou, ainda, de também serem “esquecidos” à medida que o tempo passava. Para o controle dos perigos do “esquecer”, frente ao *espalhamento* de suas casas/parentes, os Sateré-Mawé destacavam a importância da manutenção de um constante fluxo entre/deles. São desses deslocamentos, guiados por uma matriz de “ajuntar” e “espalhar”, que emerge o circuito sateré-mawé enquanto inscrição morfológica do fazer e desfazer (e refazer) dos laços entre eles. A “raiva”, a “inveja” e o “ciúme” implicavam o

aumento das distâncias relativas entre as pessoas. Tais afastamentos, por conseguinte, podiam ajudar no controle de tais sentimentos, induzindo ao “esquecimento” dos eventos que levaram à sua emergência. Passada a “raiva” e acalmados os ânimos, era comum que viessem a se reaproximar novamente, passeando, visitando ou mesmo vindo a se engajarem novamente no trabalho coletivo realizado nas diferentes localidades por onde se espalharam. Este engajamento, por sua vez, guiava os parentes de volta à *ajuda*, procurando reconstituir a “consideração” que se esperava que reinasse entre eles. De certa forma, era por meio da produção dos laços afetivos entre eles que se faziam (ou, como foi visto, “descobriam-se”) propriamente *parentes*, assim como, pelos mesmos atos, que faziam os locais de *parada* por onde habitavam, tanto em suas dimensões tangíveis (seja na construção de casas, pátios e barracões, seja nas formas de apoio na “luta” para a “conquista” de seus terrenos) quanto intangíveis (na constituição de uma memória coletivamente cultivada ao longo do tempo ancorada nestes lugares).

Quanto à confecção destas memórias partilhadas, procurei demonstrar a importância do ato narrativo como parte da constituição de um regime de historicidade particular aos meus interlocutores, no qual as experiências vividas e narradas se entrelaçavam e atualizavam mutuamente. Ao contar as histórias de suas trajetórias, em narrativas em que entremeavam os eventos vividos por personagens do passado e do presente, constituíam parte importante do conhecimento sobre o mundo vivido de narradores e seus ouvintes. A circulação destas histórias detinha importantes implicações para a compreensão e atribuição de sentido às relações entre as pessoas com quem compartilhavam este mundo, sendo parte dos processos reflexivos por meio dos quais meus interlocutores atribuíam sentidos aos acontecimentos contemporâneos e podiam encontrar caminhos para suas ações futuras.

No entremear das conversas, falar ou deixar de falar de alguém – “lembrar” ou “esquecer” de um ou outro evento – eram dispositivos eficazes para fazer ou desfazer laços entre pessoas. Similarmente, “o que” e “como” se falava sobre estas pessoas que povoavam seu universo de relações eram objeto de especial atenção e cuidado, já que a circulação de versões controversas de histórias – que sempre podiam vir a ser chamadas de “fofocas” – levavam a “choques” entre diferentes percepções em torno das “verdadeiras raízes”, das qualidades e do teor do “sangue” e dos “jeitos” que caracterizavam pessoas e, por conseguinte, o coletivo de seus “parentes de verdade”. Da mesma forma que a afirmação de similitudes e partilhas por meio do acionamento destes códigos poderia levar ao consenso e à “paz” na convivência entre parentes, os “choques” entre percepções sobre diferenças e divisões entre eles, circulados nas chamadas (de um ponto de vista) “fofocas”, por sua vez,

poderiam reanimar (ou inaugurar) outras “brigas”. Pela convivência, como visto, se (re)conheciam os “jeitos”, trocavam-se histórias sobre convivências passadas de seus antepassados e de outros, o que permitia conhecer quem e como eles eram. Dessa forma, podia-se “descobrir” quem se é “de verdade”, quem são seus “parentes de verdade”, como eles são e como eles eram. Afinal, como me mostraram os Sateré-Mawé: “a gente só conhece alguém de verdade quando vive junto”.

De forma geral, o “circuito sateré-mawé”, que envolvia diferentes locais nas cidades de Manaus-AM, Parintins-AM e Maués-AM, pelos deslocamentos de meus interlocutores, assim como as trajetórias familiares, as quais me apresentaram em suas narrativas, caracterizava-se por padrões similares de habitação multilocal, marcado pela mobilidade. A constante mobilidade presente no cotidiano se relaciona a um modo de habitação no espaço que persistia na conformação de aglomerados residenciais pela cidade, constituídos como locais de *parada* e mantidos como locais referenciais de estada e de visitação para diferentes coletivos de parentes. Desta forma, conformavam-se circuitos heterogêneos percorridos e com distintas regularidades por diferentes coletivos de *parentes (pessoais)*. De igual maneira, ao atrelar as narrativas que apresentam as histórias de conformação de seus locais de referência nestas cidades à história de vida de seus respectivos personagens focais; eventos, pessoas e lugares são entrelaçados em trajetórias marcadas pela dinâmica sucessiva de “parar” e “andar” como um movimento contínuo que conecta diferentes tempos e lugares.

Embora as aglomerações residenciais dos Sateré-Mawé nas áreas urbanas de Maués, Barreirinha ou Parintins não sejam chamadas de aldeias/comunidades como em Manaus, tal conjunto de lugares de *parada* não deixam de estar inseridas em seus amplos circuitos, constituídos pelas suas práticas de mobilidade (passadas e presentes) e sujeitos também a dinâmicas similares de dispersão e aglomeração. Ademais, meus interlocutores que possuíam casas/*parentes* na área urbana destas cidades se consideravam, em alguma medida, como parte de diferentes aldeias do “interior” e/ou da capital. Evocavam, assim, justamente esse senso de territorialidade particular que enfatiza a habitação ao longo de um circuito conformado por diferentes locais de *parada* e laços constitutivos com/de pessoas e narrativas, tal como argumentado na Parte I, explicitada na correlação entre se “ter parentes” e se “ter casas” igualmente “espalhadas”.

A percepção destas casas e comunidades como territórios de permanente habitação dos coletivos de parentes mencionados, como se procurou demonstrar, abrangia diversas dimensões. Baseava-se no reconhecimento do entrelaçamento pretérito das trajetórias de seus antepassados naqueles locais, nas experiências por eles narradas a seus filhos/as e netos/as

sobre o tempo que *paravam* por lá. Sustentava-se pelas lembranças das experiências nele vividas com seus *parentes*, constitutivas de laços afetivos feitos na convivência tanto entre pessoas como com o lugar. Perdurava-se enquanto um território intermitentemente ocupado pelas práticas de mobilidade implicadas nos *passeios* a seus *parentes* que por lá *param*, na busca pela manutenção das atividades voltadas ao “trabalhar junto”. Por fim, a percepção de meus interlocutores sobre sua pertença a estas localidades também se expressava no desejo de que pudessem sempre voltar ao local onde se desenrolaram as histórias de vida de seus antepassados, as suas próprias e, futuramente, também as de seus descendentes.

No que diz respeito aos sentidos de territorialidade que este modo de conceber o estar-no-mundo reflete, portanto, nota-se que os locais de parada dos Sateré-Mawé se constituem a partir de relações entre pessoas e entre pessoas e lugares. Os vínculos contituídos pelas experiências vividas e narradas, constitutivas de laços interpessoais, territorializam-se nas memórias das vivências nos lugares e entre lugares onde se desenrolam a vida dos personagens/*parentes* em suas andanças, estando seus encontros e desencontros na base da constituição de sentimentos de pertença a uma série de *paradas*, “espalhadas” em diferentes tempos e em diferentes espaços. Tais espaços, portanto, eram lugares carregados de histórias, de experiências compartilhadas e de memórias partilhadas que, inscritas territorialmente, explicitavam os laços entre aqueles que neles habitavam. Deste modo, as formas de entendimento da pertença a localidades se faziam por meio da intersecção de experiências transgeracionais, vividas e narradas, que dizem respeito a modos de criar afeto, de viver e de conceber como a vida social se faz e perdura no tempo em espaços de habitação. Tais experiências constituem um *corpus* de conhecimento continuado no tempo que delineava a experiência histórica de meus interlocutores.

As narrativas que me foram apresentadas sobre as trajetórias de conformação das localidades em que os Sateré-Mawé viviam espalhados entre cidades e aldeias, portanto, podiam ser lidas enquanto encadeamentos de eventos que levaram a reuniões e separações entre pessoas e grupos de pessoas situadas espacialmente e ao longo do espectro temporal. Portanto, na economia do argumento delineada nesta tese, tomei o “andar junto” como expressão que destaca trajetórias mutuamente orientadas entre os parentes do passado e do presente, que atuam na conformação de diferentes circuitos que entrelaçam, na constituição de seus mundos vividos. Todavia, o “andar junto” também adquiria outra dimensão destacada na percepção de meus interlocutores sateré-mawé: a possibilidade de “conhecer o mundo”. Como foi visto ao longo da Parte II, nem sempre os companheiros de andança de meus

interlocutores foram seus parentes indígenas. Muitos deles se puseram a “andar por aí” em companhia de “civilizados”, dentre eles “patrões”, “negociantes” e “missionários”.

Por vezes, os Sateré-Mawé tematizavam sua presença nas cidades ou sua constante circulação entre elas e as aldeias como a continuidade de uma “jornada”, cujos primeiros passos reconheciam como tendo sido dados por aqueles parentes que vieram a “andar por aí” a “sair para trabalhar”, “viajar para conhecer”, que, então, os haviam levado a se “aventurar” para além do conhecido e a se embrenharem pelas cidades por onde se encontravam espalhados. A escala correta com que explicavam suas motivações e disposições à mobilidade, e que servia como tema que costurava suas narrativas de “história de vida”, se encontrava para além do nível individual. Esta escala abrangia um conjunto de trajetórias daquelas pessoas com as quais reconheciam laços afetivos de convivência e aprendizagem, ou seja, de seus *parentes*. Por meios destas histórias procurei demonstrar que se colocar a “andar” implicava sempre se situar entre um “passeio” e uma “aventura”, com ênfases variadas para cada uma destas experiências, de acordo com os objetivos e os destinos (ou ausência deles) dos deslocamentos. O caráter de “aventura” era destacado quando se falava das viagens para além do conhecido, geramente se referindo às ocasiões em que se andava procurando trabalho ou trabalhando, o que permitia ao viajante conhecer novos lugares e aprender coisas novas que a experiência do deslocamento (entendidos na alternância entre “parar” e “andar” junto de alguém) lhes proporcionava.

Apesar das ênfases distintas, andar para se “aventurar” ou para “passear” remetem a princípios básicos sempre associados às práticas de mobilidade, quais sejam, a correlação entre andar e conhecer (e reconhecer), e a indissociabilidade do “andar” enquanto modo de conhecer que implica para sua efetivação os atos continuados de ir, parar, voltar e narrar. Desta forma, o “gosto por andar”, que costumavam enfatizar como uma característica do jeito sateré-mawé, estava presente em crianças, jovens, adultos e velhos, variando em termos de ênfases entre o desejo por se “aventurar” de moços e moças e os prazeres de “passear” que encontravam independente das diferenças de idade.

O mote principal da relação entre andar e conhecer se sedimentava na sugestão de que para que se conheça alguém, algo ou algum lugar “de verdade” é preciso conviver, e parte fundamental dessa convivência está contida nos atos sequenciais de “andar junto” e “parar junto” que constituem as etapas sucessivas de um movimento. Desta forma, a correlação entre andar e conhecer era tematizada em suas narrativas sobre as trajetórias familiares que me relataram para que eu compreendesse como se dera a atual condição *espalhada* de seus *parentes* entre aldeias e cidades, emergindo como um tema que lhes permitia aproximar

diferentes eventos nas trajetórias de vida de seus ancestrais das suas próprias e, também, formular projetos de futuro para seus descendentes – e para o próprio *povo* Sateré-Mawé – em que diziam se encontrar engajados aos habitar as cidades. Um breve sobrevoo sobre o universo das narrativas que escutei ao longo do período de campo permite destacar algumas de suas ressonâncias quanto ao tema do andar e conhecer.

Nestes casos, os relatos sobre as andanças com seus patrões, padrinhos ou, ainda, pais de criação emergiam para fundamentar o conhecimento que haviam adquirido sobre as coisas particulares aos brancos. Ao “andar junto” com os “civilizados” que os acolheram, e junto aos quais “se criaram”, aprenderam a falar português, conheceram os meios do comércio, se familiarizaram com a contabilidade envolvida nas transações comerciais e eram ensinados os modos apropriados de se trabalhar que lhes permitia, como costumam salientar, ampliar seu controle sobre as transações comerciais em que se engajavam com os “civilizados” (já que passavam a conhecer as codificações de contabilidade para realizar trocas com maior justeza, além de serem capazes de se engajar em dinâmicas de negociação por meio da fala).

Não obstante, não havia temática em que a correlação entre andar e conhecer surgia de forma mais contundente do que a busca pela escolarização formal. Muitos dos movimentos para as cidades de Manaus, Parintins, Maués e Barreirinha eram narrados tendo como pano de fundo um projeto familiar de busca pelo conhecimento atrelado ao acesso às escolas e universidades. Com esse intuito as casas nas cidades dos Sateré-Mawé serviam como abrigo a inúmeros estudantes que vinham completar o segundo grau em colégios estaduais na cidade ou mesmo cursar o ensino superior e técnico ministrados nos *campi* da Universidade Estadual do Amazonas (UEA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e do Instituto Federal Amazonas (IFAM).

Muitos Sateré-Mawé salientavam a importância do conhecimento que podiam adquirir nas escolas e universidades destacando que ele seria a principal “arma” de que poderiam dispor para “defender seu povo” e para “buscar os seus direitos”. Diferentemente dos “antigos Mawé”, que utilizavam como seus instrumentos de defesa cacetes e flechas, agora seus descendentes vinham se preparando no manejo de uma “arma” que consideram muito mais poderosa nas batalhas com os brancos: a lei.

Estas menções às histórias vividas de seus antepassados permitiam a meus interlocutores realçarem quanto haviam “lutado” até que os Sateré-Mawé pudessem “conquistar” a possibilidade de se instalar em casas próprias e ou mesmo constituir aldeias nas cidades. Estes espaços na cidade eram vistos como parte dos territórios em que os Sateré-Mawé vislumbravam poder exercer os modos próprios e apropriados de viver, buscando neles

criar as condições necessárias para que os perigos de se viver em proximidade com os brancos em suas cidades pudessem ser satisfatoriamente controlados. Ao longo da tese, procurei demonstrar a importância que era dada por meus interlocutores a estes espaços de convivência nos locais de parada na cidade. Nestes territórios, pode-se dizer, abria-se a possibilidade do acolhimento de diferentes parentes que vinham à cidade. Por exemplo, para o *peçoal do França*, um entre os muitos que consideram *ter* casas e parentes espalhados entre cidades e aldeias, a importância de sua presença nas cidades era a “busca do conhecimento”, em particular, aquele que poderiam alcançar nas escolas, colégios e universidades da cidade. A “jornada” deste peçoal previa um objetivo que, tal qual se espera de todos que se põem a “andar por aí” para “conhecer”, se concretizava na perspectiva do retorno dos viajantes às suas “raízes”, todavia, agora munidos das coisas boas que conheceram.

Suas reflexões sobre este caminho, como visto, aproximam-nos como parte de uma só história em que cada um deles carrega em si um legado dos passos dados por seus antepassados. Legado que se colocava no presente como uma continuidade de desafios a serem por eles superados, tomando a forma de um senso de responsabilidade que recaía sobre cada um deles. Senso que se fazia presente ao olharem para as “lutas” em que seus antepassados se engajaram para que pudessem estar hoje em dia na cidade e em condições de dominar estes conhecimentos que consideram tão importantes enquanto novas “armas” de luta para o povo Sateré-Mawé. Muitos deles, olhando para trás e para o passado, não podiam então deixar de olhar para frente e para o futuro, vislumbrando qual seria então seu papel na caminhada de seu povo e no legado que deixariam para seus descendentes.

De forma geral, a percepção de meus interlocutores sobre sua mobilidade espacial não tornava facilmente perceptíveis os pontos de partida e de chegada. Pelo contrário, a ênfase de suas narrativas, cujos eventos se entrelaçam por meio das relações estabelecidas entre eles ao longo das andanças que realizaram, estaria no aumento potencial da capacidade de circular e parar por diferentes lugares e em diferentes circunstâncias. Tratava-se, como se procurou demonstrar, de uma percepção do “andar” que em sua dimensão espacial não encontra um começo ou fim, já que a temporalidade por eles prefigurada na sucessão de deslocamentos realizados por seus antepassados, que encontra continuidade nos passos de descendentes e que detêm uma teleologia guiada para o objetivo de obter “armas” para a “luta”. A principal destas “armas”, a qual se referiam meus interlocutores, era o “conhecimento do branco da cidade” ou “educação ocidental”, e seus movimentos vislumbravam a possibilidade de domínio e controle destes saberes.

As “jornadas” empreendidas por meus interlocutores, todavia, não se completavam apenas pelo movimento de busca, como um movimento unidirecional e linear, já que estas armas têm de ser trazidas de “volta”. Suas narrativas, portanto, voltavam a reflexões sobre esses caminhos por eles traçados, por meio das quais me apresentaram a suas reflexões sobre as potências e perigos destas andanças – bem como os modos apropriados para fazê-las sem que se “perdessem” no meio do caminho –, uma expressão que parecia caracterizar um estado de interrupção de movimento, ou seu direcionamento para fora de um caminho que se espera ser trilhado em confronto com uma trajetória esperada e desejada, que conduza parentes ao (re)encontro – com suas “raízes”, com o “jeito indígena” – e que constitui as tramas de um circuito no qual se tecem os fios da vida entre familiares. Suas práticas de mobilidade, as andanças que os levam a ir e voltar em busca de coisas boas para que possam aproveitar com seus parentes, emergem como a temática que fornece enquadramento para o propósito da “missão” de meus interlocutores sateré-mawé nas cidades, cujos primeiros passos reconheciam terem sido dados por seus antepassados. Para continuar nestas “jornadas” sem se desviarem do rumo e se perderem, enxergavam como necessário guiarem sua direção à suas “raízes”.

Contra o perigo de “se perderem”, suas casas e comunidades nas cidades, portanto, despontavam enquanto locais referenciais para a manutenção de uma convivência por meio da qual se faziam os laços de afeto entre parentes que se encontravam pela cidade, independentemente da duração desta permanência. Nestes locais podiam oferecer abrigo, alimento e talvez algum dinheiro como forma de ajuda, mas, principalmente, ofereciam suas palavras por meio dos quais promoviam a manutenção de um saber específico ligado aos modos apropriados de ser e fazer indígenas. Para este fim, suas “conquistas” de casas e comunidades foram e são fundamentais.

A casa – conformada como o *locus* de encontro com as “raízes” – emerge como elemento de especial importância para que não “se percam” e “desviem do caminho”, uma vez que se configuraram enquanto espaços de convivência entre parentes que, por meio da experiência compartilhada e do compartilhamento de experiências, induzem em cada um de seus habitantes as lembranças de quem “realmente se é”. Era nas casas e comunidades “conquistadas” nas cidades que se constituíam os laços afetivos constitutivos da solidariedade dedicada àqueles que eram – e se faziam/conheciam/reconheciam – parentes. No encontro daqueles que por ali circulavam/*paravam*, vicejava a fonte da experiência do convívio em proximidade, do “andar junto”, do engajamento em projetos e atividades coletivos em diferentes escalas, do fomento à consolidação de modos de ser compartilhados e, certamente,

da produção dos enredamentos afetivos pelo engajamento conjunto no enfrentamento das adversidades que eram parte da árdua jornada de vida que empreendiam. Ademais, a própria materialidade do espaço ocupado também fazia parte de uma memória partilhada. Nos detalhes de suas configurações espaciais e arquitetônicas, assim como nas lembranças dos empreendimentos que levaram a suas transformações, indiciavam a “luta” pela “conquista” dos terrenos, as redes de ajuda mobilizadas para a construção de suas edificações e os desejos de manutenção do movimento necessário para a continuidade da vida que se fazia naqueles lugares.

Nestes locais – casas e comunidades –, portanto, encontravam-se ancoradas as suas trajetórias familiares e, em estreita relação com os sentidos de sua união enquanto parentes que delas emanava, nelas se fomentavam a persistência dos laços entre seus habitantes ao longo do tempo e do espaço. Tais *locais de parada/parentes* nas cidades eram assumidos como “referência” no espaço nos quais – e por meio dos quais – os mais experientes e as “lideranças” podiam “ajudar” os jovens a “separar o que é bom daquilo que não é”. Assim, por meio da convivência cotidiana e das experiências do passado revividas nas narrativas, faziam daqueles lugares espaços dos conselhos, do abrigo, do acolhimento, da hospitalidade, do cuidado e da comensalidade.

Não se engajar nessas formas de relação – ausentar-se desses vínculos – podia levar seus parentes a “perder-se”/“esquecer-se” ao longo dessa “jornada” pelo mundo dos brancos. Em certa medida, isto equivaleria a “virar branco”, ou seja, “pegar o jeito” – individualista e mesquinho – do tipo de gente “pra quem não tem nada dado pra ninguém”. Então, “perder-se” e “virar branco” em larga medida era entendido como se esquecer de quem são seus parentes, não retornar, desprezar suas *raízes*, de forma a se desencontrar de si e dos seus, desviando-se do com eles compartilhado caminho e abandonando propósito da *jornada* e de sua *missão*. Os *locais de parada* conquistados pelos Sateré-Mawé nas cidades, portanto, tinham um papel não desprezível na constituição de uma memória partilhada por meio da qual se projetam as condições para que em seus habitantes perdure o “jeito indígena”: daquele que “dá”, que “ajuda” e que “apoia”.

No que diz respeito ao conhecimento que advém de andar pelas cidades, portanto, o *espalhar* de seus parentes e de suas casas correspondia ao incremento da possibilidade de se *andar*, visitar e passear de forma mais segura. Afinal, tal jornada é perigosa e cheia de desafios, não à toa sendo considerada como uma “luta” que demandava toda sorte de “sabedoria”, sateré e branca. Tais casas/parentes eram, portanto, a fonte da manutenção da referência que norteia a jornada que se empreende em busca do “conhecimento ocidental”,

eram para onde/quem se devia “voltar” e para onde/quem aquilo que se conheceu deveria se verter. Aquilo que se aprendeu e conheceu ao “correr o mundo” deveria, por sua vez, ser revertido de volta a seu povo, seu pessoal, seus parentes e sua família de forma que pudessem ser utilizadas como “armas” para a manutenção da continuidade de seus modos de vida apropriados.

Como argumentado, a manutenção dos modos apropriados de continuar a tornar-se/fazer-se indígenas/Sateré-Mawé/*parentes* reside na perpetuação da dinâmica de seus emaranhados relacionais, por meio dos quais são feitos os laços afetivos que os constituem. É na produção destes laços que se produzem, também, *parentes* sendo eles, nesse sentido, dispositivos de aparentamento presentes na prestação de ajuda e apoio (subsumidas na expressão “andar junto”), nas demonstrações de consideração e atenção que balizam as disposições de generosidade caras aos *parentes*.

Os Sateré-Mawé que habitam cidades, como visto, mesmo não direcionando seus empreendimentos coletivos para o trabalho agrícola, não se furtavam a se envolver em empreitadas coletivas das mais variadas. Empreitadas que têm em comum a provocação do enredamento dos envolvidos em condições reciprocadas de ajuda e apoio, dispersas no espaço e do tempo ao longo dos emaranhados relacionais por elas constituídos, mas mantendo como que nós referenciais de adensamentos destas redes pessoas e lugares. Acolhimento, alimento e aconselhamento são alguns exemplos, entre outros, dos elementos mobilizados para a formação das redes que se colocavam a serviço dos empreendimentos coletivos (e coletivizantes) e, por meio dos quais, os laços afetivos eram feitos.

Enquanto empreitadas ou projetos coletivos, poder-se-iam mencionar desde os mutirões de limpeza das comunidades (o que se traduz, naqueles locais onde não há “mato”, na retirada do lixo dos quintais, recuperação de cercas, áreas comunitárias e casas), o trabalho com turismo e as apresentações de elementos de sua cultura e modo de vida a visitantes, a realização de festejos e rituais, a formação de times de futebol, a organização de partidas e a participação em campeonatos, a “luta” pela conquista e garantia de permanência de seus parentes em distintos locais de parada ou, ainda, o fluxo de ajudas que dispensam a seus *parentes* (filhos/as, irmãos/ãs, cunhados/noras, sobrinhos/as, tios/as, netos/as e crias). Para que, coletivamente, se engajassem em projetos de busca pelo conhecimento “dos brancos” nas escolas, universidades e cidades.

Bibliografia

- ACUÑA, C. DE. **Descobrimento do rio das Amazonas**. São Paulo: Editora Nacional, Brasileira, [1637] 1941.
- ALBERT, B.; RAMOS, A. R. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- ALEXIADES, M. N. (Ed.). **Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives**. Oxford: Berghahn Books, 2009.
- ALMEIDA, A. W. B.; SANTOS, G. S. DOS. **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: Editora da UFAM, 2009.
- ALMEIDA, M. A. C. **Memória e Luta dos Trabalhadores de Pau-Rosa do Município de Parintins na Década de 1950**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Centro de Estudos Superiores de Parintins, UEA, Parintins-AM, 2009.
- ALMEIDA, M. **Sistema, campo e redes**. Palestra oferecida ao Núcleo de História Indígena e Indigenismo (USP, São Paulo-SP) em nov. 2008. [Editada pelo autor em 2010.] Disponível em: <<https://mwba.files.wordpress.com/2010/06/almeida-2008-campo-sistema-rede-2.pdf>>. Acesso em: 23 set. 2013.
- ALVAREZ, G. DE O. **Satereria: tradição e política Sateré-Mawé**. Manaus: Editora Valer, 2009.
- AMAZONAS, L. DA S. A. **Dicionário Topográfico, Histórico, Descritivo da Comarca do Alto Amazonas**. Manaus-AM: Associação Comercial do Amazonas, [1852] 1984.
- ANDRADE, J. A. A. D. DE. **Indigenização da Cidade: Etnografia do circuito Sateré-Mawé em Manaus-AM e arredores**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH, USP, São Paulo-SP, 2012.
- ANDRELLO, G. **Cidade do Índio**. Rio de Janeiro: Editora da UNESP/ISA, 2006.
- ARAÚJO, W. DOS R. M. **Das margens dos rios à margem da sociedade: trajetórias de mulheres Sateré-Mawé no trabalho doméstico em Manaus**. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – ICHL, UFAM, Manaus-AM, 2010.
- ATHIAS, R. M.; LIMA, C. L. S. Indígenas na Metrópole: os Pankararu em São Paulo. **O Público e o Privado – Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará**, n. 16, 2010.
- AUGÉ, M. **Não lugares: introdução a uma Antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papirus, 1994.
- AUGUSTAT, C.; BATISTA GARCIA, O.; KAPFHAMMER, W.; DE OLIVEIRA, R. Uma visita à Casa do Imperador: sobre o trabalho de cooperação entre museus e *source communities*. In: AUGUSTAT, C. (Ed.). **Além do Brasil. Johann Natterer e as coleções etnográficas da expedição austríaca de 1817 a 1835 ao Brasil, Catálogo da Exposição do Museum für Völkerkunde**. Viena: Museum für Völkerkunde, 2012. p. 117–125.

BARTOLI, E. **O Retorno Ao Território a Partir da Cidade: Sistemas Territoriais Urbano-Ribeirinhos em Parintins(AM)**. 2017. 297 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências e Tecnologia, UNESP, Presidente Prudente-SP, 2017.

BARTOLI, E.; BARBOSA, T. DA R. **Paisagem e Morfologia Urbana na Cidade de Parintins: Tecido Urbano ou Colcha de Retalhos?** 2012. Disponível em <[https://www.usp.br/nutau/nutau_2012/2dia/NUTAU_Paisagem_e_morfologia_urbana_na_cidade_de_Parintins_\(1\).pdf](https://www.usp.br/nutau/nutau_2012/2dia/NUTAU_Paisagem_e_morfologia_urbana_na_cidade_de_Parintins_(1).pdf)>. Acesso em: Novembro de 2017.

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

BETENDORF, J. F. DE. Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro** [1ª Parte-1909], n. 72, [1669] 1910.

BITENCOURT, M.; TORRES, I. C. **A História dos “de baixo”: O Silêncio do Trabalho da Mulher nas Usinas de Pau-Rosa**. In: CONGRESSO PAN-AMAZÔNICO DE HISTÓRIA ORAL, IX ENCONTRO REGIONAL NORTE DE HISTÓRIA ORAL, VIII SEMANA DE HISTÓRIA DO CESP-UEA. 2015, Parintins-AM. **Anais eletrônicos...** Disponível em: <http://www.norte2015.historiaoral.org.br/resources/anais/12/1444791016_ARQUIVO_HistoriaOral.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2016.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Programa Saúde Indígena: Etnodesenvolvimento das Sociedades Indígenas**. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2001. Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/saude_indigena.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2018.

BONILLA, O. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. **MANA**, v. 11, p. 41–66, 2005.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Introdução a uma história indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Ed.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP, Cia. das Letras, Secretaria de Cultura, 1992. p. 9–26.

_____. **Cultura com Aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. Uma introdução. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; CESARINO, P. DE N. (Eds.). **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, Cultura Acadêmica, 2014. p. 9–21.

CESARINO, P. DE N. Babel da floresta, cidades dos brancos? Os Marubo no trânsito entre dois mundos. **Novos Estudos-CEBRAP**, n. 82, p. 133–148, 2008.

CHIQUETTO, R. V. **Futebol de Índio – Etnografia sobre a apropriação do ambiente urbano por populações indígenas através do futebol**. 2011. Iniciação Científica – FFLCH, USP, São Paulo-SP, 2011.

COELHO DE SOUZA, M. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. **MANA**, v. 10, n. 1, p. 25–60, 2004.

_____. Conhecimento Indígena e Seus Conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; CESARINO, P. DE N. (Eds.). **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São Paulo: Ed. Unesp, Cultura Acadêmica, 2014. p. 195–218.

COMERFORD, J. C. **Como uma família: Sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. Onde está a “comunidade”? Conversas, expectativas morais e mobilidade em configurações entre o “rural” e o “urbano”. **RURIS – Revista do Centro de Estudos Rurais – UNICAMP**, v. 8, n. 2, 2014a.

_____. Vigar e narrar: sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações. **Revista de Antropologia**, v. 57, n. 2, p. 107–142, 2014b.

COMERFORD, J.; CARNEIRO, A.; DAINESE, G. (Eds.). **Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo**. Rio de Janeiro: 7 Letras, FAPERJ, 2015.

COUDREAU, H. **Viagem ao Tapajós**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

CPI – COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. **A Cidade como Local de Afirmação dos Direitos Indígenas**. São Paulo-SP. Disponível em: <<http://www.cpisp.org.br/pdf/IndiosnaCidade.pdf>>. Acessado em: 17 jan. 2013.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia**. Londres: Athlone Press, 1988.

DREYFUS-GAMELON, S. Les Sateré-Mawé et les Munduruku: l’affaire Elf-Aquitaine. **Journal de la Société des Américanistes**, v. 70, p. 181–185, 1984.

ELLIS, R. **A Taste of Movement: An Exploration of the Social Ethics of the Tsimanes of Lowland Bolivia**. 1996, 233 f. Tese (PhD em Filosofia) – University of St. Andrews, Saint Andrews, Scotland, 1997.

FAUSTO, C. Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. **Rev. de Estudos e Pesquisas – FUNAI**, v. 2, n. 2, p. 9–51, 2005.

_____. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **MANA**, v. 14, n. 2, 2008.

_____. Mil años de transformación: La cultura de la tradición entre los Kuikuro del Alto Xingú. In: CHAUMEIL, J.-P.; ESPINOSA, O.; CORNEJO, M. (Eds.). **Por donde hay soplo: Estudios amazónicos en los países andinos**. Lima: IFEA-CAAP-PUCP, 2011. p. 185–216.

FIGUEROA, A. L. G. **Guérriers de l’écriture et commerçants du monde enchanté: histoire, identité et traitement du mal chez les sateré-mawé (Amazonie centrale, Brésil)**. 1997, 753 f. Thèse (3ème Cycle). (Doutorado em Antropologia) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1997.

_____. O Imperador dos Sateré-Mawé. In: ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (Ed.). **Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 24.

_____. Guaraná, a máquina do tempo dos Sateré-Mawé. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 11, n. 1, p. 55–85, 2016.

FREITAS, L. F. N. DE. **Filhos do Waraná: Territorialização dos Sateré-Mawé na Região Metropolitana de Manaus – RMM**. 2014, 180 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – ICHL, UFAM, Manaus-AM, 2014.

FRITZ, S. O diário do Padre Samuel Fritz com introduções e notas de Ranolfo Garcia. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, n. 81, p. 354–397, (1691)1918.

FUNDAÇÃO VITÓRIA AMAZÔNICA. **Irاندuba: Características Sócioambientais de um município em transformação**. Manaus-AM: Fundação Vitória Amazônica, 2014.

GALLOIS, D. T. **Mairi Revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi**. São Paulo: NHII-USP, FAPESP, 1994.

_____. (Ed.). **Redes de Relações nas Guianas**. São Paulo: FAPESP, 2005.

_____. Gêneses wayãpi, entre diversos e diferentes. **Revista de Antropologia**, v. 50, n. 1, p. 45-83, 2007.

GARNELO, L.; PONTES, A. L. **Saúde Indígena: Uma introdução ao tema**. Brasília-DF: MEC-SECADI, 2012.

GODOI, E. P. DE; PINA-CABRAL, J. DE. Vicinalidades e Casas Partíveis (Apresentação de Dossiê). **Revista de Antropologia**, v. 57, n. 2, p. 11-21, 2014.

GOLDMAN, M. “Quinhentos anos de contato”: Por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. **MANA**, v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015.

GOULART, D. A. **Religião, juventude e trabalho social: processos identitários na agência missionária evangélica JOCUM**. 2010, 127 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – FFC, UNESP, Marília-SP, 2010.

GOW, P. **Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. Gringos and Wild Indians: Images of History in Western Amazonian Cultures. **L’Homme**, v. 33, n. 126-128, p. 327-347, 1993.

_____. Land, people and paper in western Amazonia. In: HIRSCH, ERIC; O’HANLON, M. (Eds.). **The Anthropology of Landscape: perspectives on place and space**. Oxford: Clarendon Press, 1995. p. 43-62.

_____. O parentesco piro como consciência humana. **MANA**, v. 3, n. 2, p. 39-45, 1997.

_____. **An Amazonian Myth and its History**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. “Ex-Cocama”: identidades em transformação na Amazônia peruana. **MANA**, v. 9, n. 1, p. 57-79, 2003.

GREGORY, C. **Gifts and Commodities**. London: Academic Press. 1982.

HECKENBERGER, M. J. Tropical Garden Cities: archaeology and memory in the Southern Amazon. **Cadernos do CEOM**, v. 26, n. 38, 2013.

HERIARTE, M. Descrição do Estado do Maranhão. In: VARNHAGEM, F. A. DE. (Ed.). **História Geral do Brasil vol. III**. 8. ed. São Paulo: Melhoramentos/Brasília, INL, (1662) 1975.

HOMMA, A. K. O. **Amazônia: Meio Ambiente e Desenvolvimento Agrícola**. Brasília, DF: EMBRAPA-SPI; Belém, PA: EMBRAPA-CPATU, 1998.

_____. **O Extrativismo do Óleo Essencial de Pau-Rosa na Amazônia**. In: CONGRESSO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ECONOMIA E SOCIOLOGIA RURAL, 43, 2005, Ribeirão Preto. Instituições, eficiência, gestão e contratos no sistema agroindustrial: anais. Ribeirão Preto-SP: SOBER, 2005.

_____. **A Imigração Japonesa na Amazônia: sua Contribuição ao Desenvolvimento Agrícola**. Belém-PA: Embrapa Amazônia Oriental e FIEPA, 2007.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Características Gerais dos Indígenas – Resultado do Universo**. Rio de Janeiro-RJ. Disponível em:

<ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_dos_Indigenas/pdf/Publicacao_completa.pdf>. Acessado em: 20 jan. 2018.

INGOLD, T. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2000.

_____. **Being alive: essays on movement, knowledge and description**. Nova Iorque: Routledge, 2011.

_____. Diálogos Vagueiros: Antropologia, Movimento e Vida. **Ponto.Urbe**, n. 11, 2012. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/pontourbe/334>>. Acesso em: 17 jun. 2014.

_____. **Lines: A Brief History**. Oxon: Routledge, 2007.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

KAPFHAMMER, W. De “Sateré puro” (sateré sese) ao “Novo Sateré” (sateré pakup): mitopraxis no movimento evangélico entre os Sateré-Mawé. In: WRIGHT, R. M. (Ed.). **Transformando os Deuses Vol. II, Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil**. Campinas: Editora Unicamp, p.101-140, 2004.

_____. Tending the Emperor’s Garden: Modes of Human Nature Relations in the Cosmology of the Sateré-Mawé Indians of the Lower Amazon. In: MÜNSTER, U.; MÜNSTER, D.; DORONDEL, S. (Eds.). **Fields and Forests: Ethnographic Perspectives on Environmental Globalization**, RCC Perspectives, n. 5, 2012. p. 77–84. Disponível em: <<http://www.environmentandsociety.org/perspectives/2012/5/article/tending-emperors-garden-modes-human-nature-relations-cosmology-satere>>. Acesso em: 9 jan. 2018.

KAPFHAMMER, W.; GARNELO, L. “Da Lídia compramos televisão”. Social Programs and Indigenous Agency among the Sateré-Mawé of the Lower Amazon in Brazil. In: HALBMAYER, E.; ELKE, M. (Eds.). **Indigenous Modernities in the Americas**. Munique, Alemanha: Sean Kingston Publishing, Hertfordshire, 2014.

KELLY, J. A. Notas para uma teoria do “virar branco”. **MANA**, v. 11, n. 1, p. 201–234, 2005.

_____. **Sobre antimestiçagem**. Curitiba: Species, Desterro, Cultura e Barbárie, 2016.

LASMAR, C. **De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro**. São Paulo: Ed. Unesp; Rio de Janeiro: Ed. NUTI, 2005.

LEACOCK, S. **Economic and Social Factors in Maué Persistence**. 1958. Tese (PhD em Antropologia) – University of California, Berkeley, 1958.

_____. Maué Kinship and Omaha Terminology. **Journal of Anthropological Research**, v. 29, n. 1, p. 59–76, 1973.

LORENZ, S. DA S. **Sateré-Mawé: os filhos do guaraná**. São Paulo: Publicação do Centro de Trabalho Indigenista, 1992.

MAGNANI, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 49, p.11-29, 2002.

_____. A antropologia urbana e os desafios da metrópole. **Tempo social**, v. 15, n. 1, p. 81–95, 2003.

_____. O Circuito: proposta de delimitação da categoria. **Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, São Paulo-SP, n. 15, 2014. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/pontourbe/2041>>. Acesso em: 15 set. 2016.

MAGNANI, J. G. C.; TORRES, L. DE L. **Na Metrópole: textos de Antropologia urbana**. São Paulo: Edusp, 2000.

MANO, M. **Etno-história e adaptação Mawé: uma contribuição para a etnografia Tupí da Área Madeira-Tapajós**. 1996, 272 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – FFLCH, USP, São Paulo-SP, 1996.

MARQUES, A. C. D. R. **Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. **Percursos e Destinos Parentesco e família no sertão de Pernambuco e Médio-Norte do Mato Grosso**. 2015, 246 f. Tese (Livre Docência) – FFLCH, USP, São Paulo-SP, 2015.

MATOS, M. DO S. P. DE. **O olhar das mulheres Sateré-Mawé sobre o lixo**. 2003, 120 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – ICHL, UFAM, Manaus-AM, 2003.

MCSWEENEY, K.; JOKISCH, B. Native Amazonians' Strategic Urbanization: Shaping Territorial Possibilities through Cities. **Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 20, n. 1, p. 13–33, 2015.

MEGGERS, B. J. **Amazônia, a ilusão de um paraíso**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

MEMORIAL Indígena Sateré-Mawé: Trajetórias em Parintins. Direção: MATEUS, D. P. G. Produção: GEU-NAU/USP. Especificações: HD, NTSC, cor, 33 min. São Paulo-SP, 2012a.

MEMORIAL Indígena Sateré-Mawé: Trajetórias em Manaus. Direção: SHIMODA, L. Produção: GEU-NAU/USP. Especificações: Mini-DV, NTSC, cor, 33 min. São Paulo-SP, 2012b.

MENÉNDEZ, M. A. **Uma contribuição para a etnohistória da área Tapajós-Madeira**. 1981, 166 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH, USP, São Paulo-SP, 1981.

_____. Área Madeira Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Ed.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP, Cia. das Letras, Secretaria de Cultura, 1992. p. 281–296.

MIRANDA, V. **Mulheres Indígenas na Cidade: Cultura, Saúde e Trabalho**. 2014, 203 f. Dissertação (Mestrado em Saúde, Sociedade e Endemias na Amazônia) – FIOCRUZ/UFAM, 2015.

MUNIZ, A. DOS S. **As Causas do Êxodo Rural em Parintins na Década de 1990 e a Expansão da Área do Itaúna**. 2005, 30 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Plena em História) – Centro de Estudos Superiores de Parintins, UEA, Parintins-AM, 2005.

NAKASHIMA, E. Y.; ALBUQUERQUE, M. A. DOS S. A cultura política da visibilidade: os Pankararu na cidade de São Paulo. **Estudos Históricos**, v. 24, n. 47, p. 182–201, 2011.

NASCIMENTO, S. P. DO. **Vida e trabalho da mulher indígena: o protagonismo da tuxaua Baku na comunidade Sahu-Apé, Iranduba-AM**. 2010, 164 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – ICHL, UFAM, Manaus, 2010.

NIMUENDAJÚ, C. U. The Mawé and the Arapium. In: **The Handbook of South American Indian (III)**. Washington: U.S.: Gov. & Smithsonian Institution, (1948) 1963.

NORONHA, M. S. **Ordem na “Desordem”: A Produção de Moradias no Bairro da União – Parintins-AM**. 2011, 31 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Geografia) – Centro de Estudos Superiores de Parintins, UEA, Parintins-AM, 2011.

NOVO, V. DA S. C. **Avaliação das Potencialidades Socio-Econômicas do Programa Gasoduto Coari-Manaus na Terra Indígena Sahu-Apé**. 2008, 161 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) – Faculdade de Estudos Sociais, UFAM, Manaus-AM, 2008.

NUNES, E. S. **No asfalto não se pesca: parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO)**. 2012, 410 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, UNB, 2012.

OLIVEIRA, J. A. DE; SCHOR, T. Manaus: Transformações e permanências, do forte à metrópole regional. In: CASTO, E. (Ed.). **Cidades na Floresta**. São Paulo: Annablume, 2008. p. 59–98.

OVERING, J. Elogio do Cotidiano: a Confiança e Arte da Vida Social em uma Comunidade Amazônica. **MANA**, v. 5, n. 1, p. 81–108, 1999.

OVERING, J.; PASSES, A. **Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native South America**. London: Routledge, 2000.

PANDYA, V. Movement and Space: Andamanese Cartography. **American Ethnologist**, v. 17, n. 4, p. 775–797, 1990.

PELUSO, D. M. Circulating between Rural and Urban Communities: Multisited Dwellings in Amazonian Frontiers. **Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 20, n. 1, p. 57–79, 2015.

PEREIRA, N. **Os Índios Maués**. Manaus: Editora Valer, (1956) 2003.

PINA CABRAL, J.; PEDROSO DE LIMA, A. Como fazer uma história de família: um exercício de contextualização social. **Etnográfica**, v. 9, n. 2, p. 355–388, 2005.

PINA-CABRAL, J. DE; SILVA, V. A. DA. **Gente Livre: Consideração e Pessoa no Baixo Sul da Bahia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

PISSOLATO, E. **A duração da pessoa: Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. Rio de Janeiro: ISA; UNESP, 2007.

PNC-SA – PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Indígenas na Cidade de Manaus: Os Sateré-Mawé no Bairro da Redenção**. Manaus-AM, 2007.

PNC-SA – PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Indígenas na cidade de Manaus, Manaquiri e Iranduba: processo de territorialização dos Satere-Mawé**. Manaus-AM, 2008.

RAPPORT, N.; OVERING, J. **Key Concepts in Social Anthropology**. London: Routledge, 2000. Oxford: Berghahn Books. 2009. p. 237-268.

RIVAL, L. Androgynous parents and guest children: the huaraoni couvade. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 4, n. 4, p. 619–642, 1998.

RODRIGUES, J. B. **Exploração e Estudo do Valle do rio Amazonas – Rio Tapajós**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.

RODRIGUES, M. da S. et al. **Diagnóstico Socio Ambiental Município de Iranduba-AM**. Manaus-AM: Fundação Vitória Amazônica, 2014.

RODRIGUES, R. A.; TRINDADE, D. DO C.; BITENCOURT, M. S. Trabalhadores na Produção da Essência de Pau-Rosa na Amazônia. **Novos Cadernos NAEA**, v. 19, n. 2, p. 173–191, 2016.

RODRIGUES, R. C. **As Origens dos Bairros Itaúna I e II, “Da Fazenda ao Bairro”: História da Formação do Bairro Itaúna e Suas Transformações Sociais**. 2008, 76 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Plena em História) – Centro de Estudos Superiores de Paritins, UEA, Paritins-AM, 2008.

ROMANO, J. O. **Índios proletários em Manaus: el caso de los Satere-Mawe ciudadanos**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, UNB, 1982.

SÁEZ, O. La Jefatura Indígena, Hoy. **Indiana**, v. 27, p. 47–62, 2010.
_____. **Nomes, Pronomes e Categorias: Repensando os “Subgrupos” numa Etnologia Pós-Social**. Coleção Antropologia em Primeira Mão, v 138. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC/Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 2011. Disponível em: <http://apm.ufsc.br/files/2014/02/138_CALAVIASAEZ_pronomes.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2018.

SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana**, v. 3, n. 1, p.41-73, 1997.

SANTOS, G. S. DOS. **Identidade Étnica: os Sateré-Mawé no bairro da Redenção, Manaus-AM**. 2008, 195 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – ICHL, UFAM, Manaus-AM, 2008.

SANTOS, L. C. **Sahu-apé e o turismo em terras e comunidades indígenas**. 2010, 225 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – ICHL, UFAM, Manaus-AM, 2010.

SÃO JOSÉ, J. DE. Viagem de visita do sertão e o Bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763 escripta pelo Bispo... **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, v. IX, 1847.

SCHOR, T.; MARINHO, T. P. Segregação Socioespacial, Dinâmica Populacional e Rede Urbana na Cidade de Paritins/AM. **Geografares**, p. 77–92, 2009.

SCHOR, T.; MARINHO, T. P. Ciclos econômicos e periodização da rede urbana no Amazonas-Brasil as cidades Parintins e Itacoatiara de 1655 a 2010. **Rev. Inst. Estud. Bras.**, v. 36, p. 229–258, 2013.

SENA, R. R.; TEIXEIRA, P. **Movimentos migratórios da população Sateré-Mawé – povo indígena da Amazônia brasileira**. In: XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 2006, Caxambu-MG. **Anais eletrônicos...** Disponível em: <<http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/download/1508/1473>>. Acesso em 18 jun. 2014.

SENA, R. R. **Movimentos migratórios da população sateré-mawé: povo indígena da Amazônia**. 2007, 90 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) – UFAM, Manaus-AM, 2007.

SERTÃ, A. L. **Seguindo sementes: circuitos e trajetos do artesanato Sateré-Mawé entre cidade e aldeia**. 2016, 212 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) FFLCH, USP, São Paulo-SP, 2016.

SIGAUD, L. “Se Eu Soubesse”: O dons, as dívidas e suas equivalências. **RURIS – Revista do Centro de Estudos Rurais – UNICAMP**, v. 1, n. 2, p. 123–153, 2007.

SOUZA LIMA, A. C. DE. O Governo dos Índios Sob a Gestão do SPI. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Ed.). **A História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992. p. 155–172.

SOUZA, C. M. DE. **O Declínio da juta no município de Parintins a partir da década de 1970**. 2008, 90 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Centro de Estudos Superiores de Parintins, UEA, Parintins-AM, 2008.

SOUZA, K. F. DE. **Regimes e transformações cosmológicas da pajelança Sateré-Mawé**. 2011, 150 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – ICHL, UFAM, Manaus-AM, 2011.

SOUZA, N. D. DE. **O Processo De Urbanização Da Cidade De Parintins (Am): Evolução e Transformação**. 2013, 141 f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – FFLCH, USP, São Paulo-SP, 2013.

SPIX, J. B. VON; MARTIUS, K. F. **Viagem pelo Brasil**. Brasília: INL, [1820] 1976.

STRATHERN, M. **O Efeito Etnográfico e Outros Ensaio**. São Paulo-SP: Cosac Naify, 2014.

STREITHORST, O. S. **Leo Halliwell na Amazônia**. Santo André-SP: Casa Publicadora Brasileira, 1979.

TEIXEIRA, P. (Ed). **Sateré-Mawé: Retrato de um Povo Indígena**. Manaus-AM: UNICEF e UNFPA, 2005.

_____. **Estudo Demográfico da população sateré-mawé residente em terras indígenas e em áreas urbanas**. In: XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 2004, Caxambu-MG. **Anais eletrônicos...** Disponível em: <<http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/view/1420/1385>>. Acesso em: 17 jun. 2014.

TEIXEIRA, P.; MAINBOURG, E. M. T.; BRASIL, M. Migração do Povo Indígena Sateré-Mawé em dois Contextos Urbanos Distintos na Amazônia. **Cadernos CRH, Salvador**, v. 22, n. 57, p. 531–546, 2009.

TEIXEIRA, P.; SENA, R. R. **As migrações entre os Sateré-Mawé, povo indígena da Amazônia Brasileira**. In: XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 2008, Caxambú-MG. **Anais eletrônicos...** Disponível em: <<http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/view/1846/1805>>. Acesso em: 18 jun. 2014.

TESTA, A. Q. **Caminhos de Saberes Guarani Mbya: Modos de criar, crescer e comunicar**. 2014, 308 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH, USP, São Paulo-SP, 2014.

UGGÉ, H. **Mitologia Satere-Maue**. Quito (Equador); Roma (Itália): ABYA-YALA; MLAL (Movimiento Laicos para América Latina), 1991.

_____. **As Bonitas Histórias Sateré-Mawé**. Manaus: CBR, [1993].

UN-HABITAT. **Securing Land Rights for Indigenous Peoples in Cities: policy guide to housing for indigenous peoples in cities (Series title)**. 2008. Disponível em: <<http://www.unhabitat.org/pmss/listItemDetails.aspx?publicationID=3113>>. Acesso em: 25 mar. 2014.

VASCONCELOS, M. G. DA S. **Políticas Públicas e Atendimento Educacional: O papel da Casa Mamãe Margarida junto a crianças e adolescentes em situação de acolhimento e vulnerabilidade social**. 2015, 171 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – FAGED, UFAM, Manaus-AM, 2015.

VIEGAS, S. DE M. **Terra Calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

VILAÇA, A. **Quem somos nós: Os Wari' Encontram os Brancos**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

VIRTANEN, P. K. New interethnic relations and native perceptions of human- to- human relations in Brazilian Amazonia. **Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 14, n. 2, p. 332–354, 2009.

_____. Amazonian Native Youths and Notions of Indigeneity in Urban Areas. **Identities**, v. 17, n. 2/3, p. 154–175, 2010.

_____. Relational Centres in the Amazonian Landscape of Movement. In: BON, N. G.; REPIC, J. (Eds.). **Moving Places: Relations, Return and Belonging**. Nova Iorque: Berghahn Books, 2016. p. 126–147.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Histórias Ameríndias. **Novos Estudos-CEBRAP**, n. 36, p. 22–33, 1993.

_____. A História em Outros Termos. In: ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (Ed.). **Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000a. p. 16.

_____. Os Termos da Outra História. In: ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (Ed.). **Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000b. p. 49–54.

_____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. The Gift and the Given: Three Nano-essays on Kinship and Magic. In: Bamford, S. & Leach, J. (Eds). **Kinship and Beyond: The Genealogical Model**. [s.l.]: Berghahn Books, 2009.

_____.; SZTUTMAN, R. **Série Encontros: Eduardo Viveiros de Castro**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

WOMUPE; OPISMA. **Projeto Político Pedagógico das Escolas Sateré-Mawé**, 2013.

Apêndice A – Genealogia de apoio à leitura da Parte I, a *Terezada*.

Genealogia de apoio para leitura da Parte I
Pessoal da Tereza (Dados de Campo, 2014)

Apêndice B – Genealogia de apoio à leitura da Parte II, o *peessoal* do Atuca.

Apêndice C – Genealogia de apoio à leitura da Parte III, a *Françazada*.

Genealogia de apoio para a leitura da
Parte III
Pessoal do França (Dados de Campo,
2016)

Apêndice D – Croqui de Barreirinha-AM