



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA –PPGH
MESTRADO EM HISTÓRIA

JERRY ARAUJO VALE

**IDENTIDADE RESSIGNIFICADA: RELIGIÃO E URBANISMO NO COTIDIANO
DOS SATERÉ-MAWÉ DA COMUNIDADE I'APYREHYT.**

MANAUS – AM

2016

JERRY ARAUJO VALE

**IDENTIDADE RESSIGNIFICADA: RELIGIÃO E URBANISMO NO COTIDIANO
DOS SATERÉ-MAWÉ DA COMUNIDADE I'APYREHYT.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: Cultura e representações.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Emilio Morga.

MANAUS – AM

2016

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

V149i Vale, Jerry Araujo
Identidade resignificada: religião e urbanismo no cotidiano dos Sateré-Mawé da comunidade l'apyrehyt. / Jerry Araujo Vale. 2016
119 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Antononio Emilio Morga
Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Sateré-Mawé. 2. Identidade. 3. Religião. 4. Urbanismo. 5. IASD. I. Morga, Antononio Emilio II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

Aos Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt, com
muito carinho e gratidão!

Nós estamos aqui!

Juracy Ferreira.

AGRADECIMENTOS

Escrever os agradecimentos é algo completamente dicotômico. Por um lado, fico feliz por finalmente poder agradecer a todos que me ajudaram ao longo da pesquisa, por outro, me entristeço ao pensar que alguns podem me escapar à lembrança e com isso cometer a injustiça de não os agradecerem. Por isso decido agradecer de forma genérica àqueles que direta ou indiretamente me auxiliaram e de forma individual, apenas ao meu Deus e minha família.

Agradeço a Deus/Tupana por dar-me vida, saúde e sabedoria para lidar com as mais diversas situações do meu cotidiano.

Agradeço aos meus pais que sempre foram meus incentivadores na jornada acadêmica e por seu amor incondicional doado a mim e aos meus queridos irmãos que também são alvo dos meus agradecimentos. Amo vocês.

Agradeço a minha esposa, Iolanda Sousa Fernandes, por me incentivar, me apoiar e por me aturar nos momentos de estresse. Agradeço a sua compreensão nos momentos de ausência, mesmo quando estávamos lado a lado. Amo você, Iolanda.

Agradeço a minha filha, Larissa Fernandes Vale, por me apoiar e me incentivar com sua admiração a mim. A responsabilidade de ser seu exemplo me força a sempre dar o meu melhor. Te amo, minha filha.

Agradeço ao meu filho, Thiago Fernandes Vale, por ser tão prestativo e carinhoso, por entender que a pesquisa não me permitiu estar com ele o tempo que eu realmente deveria estar. Agradeço por me ajudar a fazer do tempo que passávamos juntos momentos agradáveis e de qualidade. Eu amo você, meu filho.

Agradeço à professora Dra. Katia Cilene do Couto por ter me orientado em 40% da pesquisa, por sua dedicação, por acreditar no meu trabalho, sempre respeitando minhas ideias e com isso contribuindo para o meu crescimento acadêmico. Seu incentivo e apoio foram fundamentais em cada fase da pesquisa.

Agradeço ao professor Dr. Antonio Emilio Morga, hoje coordenador do PPGH e meu atual orientador. Agradeço por, em meio ao turbilhão de acontecimentos dos últimos meses no PPGH, ter aceitado me orientar nesta reta final da pesquisa.

Agradeço a todos os professores do PPGH por suas aulas e por suas contribuições diretas ou indiretas ao desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço aos colegas de mestrados da turma 2014 que a todo o momento buscavam ajudarem-se mutuamente sempre dispostos a socializar suas fontes.

Abro uma exceção para agradecer individualmente aos mestrandos Bruno Miranda Braga e Luciana Guimarães Santos, pois me acolheram e ajudaram-me desde do dia da prova para o ingresso ao Programa de Mestrado, onde nos conhecemos.

Agradeço aos Sateré-Mawé que vivem na TI e nas comunidades localizadas na Região Metropolitana de Manaus.

Por fim agradeço, de forma especial aos Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt que com o apoio do seu Tuxaua Moisés Ferreira nos receberam de braços abertos, sendo sempre solícitos e gentis.

A todos, meu muito obrigado!!!

RESUMO

O presente trabalho busca demonstrar o processo de ressignificação da identidade dos Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt que está localizada na área urbana de Manaus/AM. Para compreender tal processo elegemos as variáveis que norteiam este trabalho com o intuito de compreender esse processo ressignificador das identidades Sateré-Mawé cidadinas, a saber, a migração do grupo familiar que deu origem à Comunidade I'apyrehyt, saindo da Terra Indígena (TI) Andirá em direção à Manaus; a influência da religião e do urbanismo que a cidade de Manaus exerce sobre os Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt e o processo educacional dentro e fora da comunidade I'apyrehyt como variáveis da ressignificação das identidades primeiras dos Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt. Dentro das variáveis destacamos o papel da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) que influenciou diretamente essa ressignificação por intermédio de sua persuasão religiosa, o papel do urbanismo da cidade de Manaus que corrobora para ressignificar essas identidades primeiras e o papel da escola no processo educacional. A pesquisa tem como objetivo geral, a análise da ressignificação da identidade Sateré-Mawé na comunidade indígena I'apyrehyt à luz da IASD. Os objetivos específicos são: analisar os motivos que favoreceram o processo migratório dos Sateré-Mawé do grupo familiar de Dona Tereza Silva para a Região Metropolitana de Manaus; evidenciar a formação e organização da comunidade indígena I'apyrehyt; compreender a relação da comunidade I'apyrehyt com a prática religiosa da IASD e sua influência nos mitos e lendas Sateré-Mawé, bem como expor o processo educacional das crianças Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt e a influência urbana no processo educacional. Utilizamos a metodologia da História Oral não somente por entendermos que a mesma nos permite diminuir as lacunas deixadas pelo tempo e pela ausência de fontes documentais, mas também pelo fato de ela ser uma excelente fonte de compreensão da História do tempo presente.

Palavras chave: Sateré-Mawé, identidade, urbanismo, ressignificação, IASD.

ABSTRACT

This research aims to demonstrate the identity reframing process of Sateré-Mawé's Indian I'apyrehyt Community that is located in Manaus. We elected the main aspects that guide this search, in order to understand this entities' process: as the migration of the family group whose gave rise to the Indian Community who left Andirá to Manaus; the religion and urbanism influence exerted by Manaus at the Community; and the educational process done inside and outside the Indian I'apyrehyt Community. We focused on not only the Seventh-Day Adventist Church importance, due to the fact this Church had influenced the Community by religious persuasion, but also the role Manaus' urbanism project, besides the educational process of the school. The general purpose of this research is the analysis of Sateré-Mawé's identity redefinition at I'apyrehyt Community by the Church. The specific goals are to analyze the reasons that favored the migration process from Tereza Silva familiar group to Manaus; evidence the Indian I'apyrehyt Community organization and foundation; realize the relationship between that Community and the Church, and report the children educational process from that Indian Community, as well as the urbanism influence. We chose to use the Oral History Methodology because it reduces the gaps left by time and data. Therefore, this technique helps to understand the history in a real time.

Key words: Sateré-Mawé, identity, urbanism, redefinition, Adventist Church.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01-Arvore genealógica do grupo familiar da Sra. Tereza Silva.	38
Figura 02- Os migrantes Sateré-Mawé.....	44
Figura 03 – Conflito entre os integrantes da comunidade I’apyrehyt.....	53
Figura 04 – Ata de reunião da comunidade I’apyrehyt para escolha do novo Tuxaua.....	54
Figura 05 –Tucandeiras presas as luvas sem o ferrão.	75
Figura 06-Alteridade na comunidade I’apyrehyt.	89
Figura 07-Sonho do Tuxaua Moisés Ferreira sobre sua liderança na comunidade I’apyrehyt.....	91
Figura08-Sonho sobre as dificuldades na gestão do Tuxaua Moisés Ferreira.....	93
Figura 09- O mensageiro.....	94
Figura 10- Síntese dos Sateré-Mawé cidadãos.....	105

LISTA DE SIGLAS

AMISM – Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário.

COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.

CGTSM - Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé

FUNAI – Fundação Nacional do Índio.

GEU – Grupo de Etnologia Urbana.

IASD – Igreja Adventista do Sétimo Dia.

LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação.

NAU – Núcleo de Antropologia Urbana.

RMM – Região Metropolitana de Manaus.

SEIND – Secretária de Estado dos Povos Indígenas.

SEPLAN – Secretaria de Estado de planejamento, desenvolvimento, ciência, tecnologia e inovação.

SPI – Serviço de Proteção ao Índio.

TI – Terra Indígena.

UFAM – Universidade Federal do Amazonas.

UNICEF – **Fundo das Nações Unidas para a Infância**, em inglês "*United Nations Children's Fund*".

USP – Universidade de São Paulo.

WA – Associação Waikiru.

ZFM – Zona Franca de Manaus.

SUMÁRIO

RESUMO	7
LISTA DE FIGURAS	9
LISTA DE SIGLAS	10
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I	25
A CAMINHO DA CIDADE: A ORGANIZAÇÃO DA COMUNIDADE INDIGENA I'APYREHYT	25
1.1 Um Missionário na Selva: Os Índios na Cidade	30
1.2 Os migrantes Sateré-Mawé: Manaus, sonho ou realidade?	38
1.3 A organização da comunidade I'apyrehyt	48
CAPÍTULO II	57
IDENTIDADE RESSIGNIFICADA: RELIGIÃO E URBANISMO NO COTIDIANO DOS SATERÉ-MAWÉ DA COMUNIDADE I'APYREHYT	57
2.1 Uma Reflexão Sobre a História Indígena e do Indigenismo No Brasil	57
2.1.1 História Indígena e do Indigenismo	58
2.1.2 A nova história indigenista.	59
2.2 Os Sateré-Mawé: história e cultura.	63
2.2.1 Símbolos Culturais dos Sateré-Mawé.	65
2.2.1 Mito de Origem e a lenda do Guaraná na comunidade I'apyrehyt.	66
2.2.3 O Porantim.	70
2.2.4 O ritual da Tucandeira.	74
CAPÍTULO III	83
O PROCESSO EDUCACIONAL ENTRE OS SATERÉ-MAWÉ DA COMUNIDADE I'APYREHYT E A INFLUÊNCIA DA IASD	83
3.1 A Educação Familiar entre os Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt	84
3.1.1 As Alteridades no Processo Educacional das Famílias na Comunidade I'apyrehyt.	87

3.1.2 A Religiosidade no Processo Educacional das Famílias na Comunidade I'apyrehyt.	90
3.1.3 O Urbanismo e o Processo Educacional das Famílias na Comunidade I'apyrehyt.	96
3.1.4 Educação Escolar na Comunidade I'apyrehyt.	97
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.	104
REFERÊNCIAS.	111

INTRODUÇÃO

A cultura Sateré-Mawé tem impressionado a todos que entram em contato com eles há séculos, desde os primeiros relatos de viajantes, bem como o manejo e a veneração pelo guaraná que já chamavam a atenção. A organização social, a língua, a economia e a cosmologia dos Sateré-Mawé são objeto de estudo de inúmeros pesquisadores das mais diversas áreas de conhecimento. No presente trabalho buscaremos analisar algumas razões do processo migratório dos Sateré-Mawé, objeto de estudo da pesquisa, que saem de suas comunidades em terras indígenas para viver em regiões metropolitanas. Como metodologia, utilizaremos a História Oral por acreditarmos que a mesma nos permite realizar entrevistas com pessoas que testemunharam ou mesmo que viveram determinados acontecimentos, conjunturas sociais, modos de vida e de agir, uma vez que a história do tempo presente nos permite diminuir as lacunas deixadas por ele mesmo. Explanaremos, sucintamente, o contexto político no qual se encontrava o Brasil no início do século XIX, para, a partir desta breve contextualização, demonstrar a inserção do protestantismo no território brasileiro. Tal demonstração se dá para identificarmos a inserção da Igreja Adventista do Sétimo dia no Brasil e o trabalho evangelístico implementado pelo pastor Léo Halliwell nas terras indígenas dos rios Andirá e Marau. O início do trabalho do pastor Léo Halliwell no ano 1932 tornou-se também o começo do recorte temporal da pesquisa que se estende até o tempo presente, haja vista a formulação dos objetivos da pesquisa.

Entendemos o tempo presente como o período durante o qual os fatos históricos estão em pleno desenvolvimento, dando ao historiador a oportunidade de olhar para o presente em busca de significado para o passado abrindo novas temáticas e abordagens para pesquisadores de outros períodos da história. Daí a importantíssima contribuição da história oral para a compreensão do tempo presente. Embora haja uma linha tênue diferenciando a história do tempo presente da história contemporânea, ambas pertencem ao mesmo período histórico, pois, a história contemporânea ocidental compreende o período de 1789 (Revolução Francesa) e chega aos dias atuais, porém, seu período de análise pode sofrer ruptura dependendo dos acontecimentos históricos. Já a história do tempo presente é relativa ao período em que um determinado fato histórico está em pleno desenvolvimento como é o caso da ressignificação das identidades dos Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt, objeto da presente pesquisa, o mesmo não podemos falar da Revolução Francesa que faz parte da história contemporânea, mas não faz parte do tempo presente.

Dando sequência à pesquisa, identificamos o grupo familiar da Sra. Tereza Silva. Narramos o processo migratório deste grupo Sateré-Mawé desde a Terra Indígena no Andirá até a Região Metropolitana de Manaus, confirmando o processo de territorialização deste na Região Metropolitana de Manaus, além dos conflitos com o meio urbano onde se inserem, mudando seu status de índios aldeados para índios citadinos. Evidenciaremos, ainda, a organização da comunidade I'apyrehyt e os conflitos que surgem a partir da disputa de poder entre as lideranças da comunidade. O papel da Igreja Adventista do Sétimo Dia na organização da comunidade e nos conflitos também emerge do texto.

Todos os temas debatidos serviram como suporte para a compreensão da ressignificação da identidade dos Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt, tema que será debatido no segundo capítulo da dissertação que é denominado “Identidade ressignificada: religião e urbanismo no cotidiano dos Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt”. Neste iniciaremos com uma breve história indígena e do indigenismo com o objetivo de demonstrar os avanços políticos e sociais que os índios alcançaram ao longo dos últimos séculos no Brasil. A partir desta demonstração, identificaremos os Sateré-Mawé, buscando nos abster dos estereótipos impostos aos mesmos para entendermos a ressignificação da sua identidade. Para isso, nos deteremos no ritual da Tucandeira, na lenda do Guaraná e a importância do Porantim para eles na região da pesquisa, com o intuito de corroborar, por intermédio destes ícones da cultura Sateré-Mawé as identidades primeiras deste povo e, a partir desta identificação, analisaremos estes mitos e lendas agora sob a influência do meio urbano e da Igreja Adventista do Sétimo Dia para demonstrarmos a ressignificação da identidade Sateré-Mawé na comunidade I'apyrehyt.

No terceiro e último capítulo, elegeremos como foco da pesquisa “A educação das crianças Sateré-Mawé e a resistência cultural no meio urbano”. Analisaremos a resistência da comunidade I'apyrehyt frente ao assédio do meio urbano junto às crianças, utilizando como contraponto o reforço escolar em língua Sateré-Mawé para os meninos e meninas que estudam nas escolas de “branco”. Entendemos que todos os temas abordados nos forneceram subsídios, em nossas considerações finais, para compreendermos o processo de ressignificação da identidade dos índios Sateré-Mawé citadinos da comunidade I'apyrehyt.

Elegemos como metodologia para o desenvolvimento da pesquisa a História Oral, por entendermos que a mesma nos permite realizar entrevistas com pessoas que testemunharam ou mesmo que viveram determinados acontecimentos, conjunturas sociais, modos de vida ou modos de fazeres. Entendemos que essas pessoas correspondem a fontes que elucidam os objetivos da pesquisa. Entendemos ainda que a História Oral é uma fonte que deve dialogar

com outras, não só por conta da falta de documentação escrita, mas por que abre novas temáticas e abordagens para pesquisadores de outros períodos da história.

Aliada a outros tipos de fontes, a História Oral caracteriza-se pelo estímulo produzido pelo pesquisador ao entrevistar um indivíduo que das formas já supracitadas corrobora para a investigação do objeto que se quer pesquisar. Para a elaboração da presente pesquisa, demonstraremos não apenas o processo intelectual de lembrança e esquecimento, mas a oportunidade de tornar a memória o componente de estudo. “Se a história é o homem em sociedade através do tempo, então a história oral é para o pesquisador uma fonte para compreender, tanto a subjetividade de uma época, quanto para perceber uma série de dados que de outra maneira não teriam ficado registrados” (POZZI, 2012, p. 61). Claudia Figueira e Daniela Blanco (2008), entendem que a memória é uma importante fonte de pesquisa. Isso demonstra a relevância das fontes orais dentro de um projeto de pesquisa, pois as mesmas podem esclarecer lacunas deixadas por outros tipos de fontes sobre grupos étnicos e sociais.

Sabe-se que a memória é seletiva. É uma propriedade individual que se completa quando reafirmada pela lembrança de outros, por isso a memória também é coletiva e se torna referência, pois nela estão presentes resíduos e fragmentos transmitidos pelos antepassados às gerações futuras. (FIGUEIRA & BLANCO 2008, p. 47).

Na realidade, as fontes escritas e orais não são mutuamente excludentes. “Elas têm em comum características autônomas e funções específicas que somente uma ou outra pode preencher (ou que um conjunto de fontes preenche melhor que a outra). Desta forma, requerem instrumentos interpretativos diferentes e específicos”¹.

Embora as fontes de pesquisa aqui presentes sejam entrevistas individuais, entendemos que a memória individual não se distancia da memória coletiva, pois a memória é organizada e construída por indivíduos que interagem entre si, tornando as lembranças individuais o resultado desta mesma interação social. Mesmo que se pense em uma memória distinta de um fato presenciado por uma única pessoa, ainda assim a interpretação deste fato não será individual, haja vista as influências sofridas anteriormente pelo sujeito em questão. Essa mesma pessoa poderia ter uma interpretação diferente deste mesmo fato se vivesse em outro continente e conseqüentemente em outra sociedade, logo a memória individual torna-se uma representatividade da memória coletiva do grupo social em que o sujeito está inserido. “As memórias individuais se abriam umas às outras visando um mesmo objeto, e se unindo

¹ In: PORTELLI, Alessandro. *O que faz a história oral diferente*. Tradução: Maria Therezinha, Janine Ribeiro. Proj. História, São Paulo, (14), fev. 1997, p.26.

produziram uma memória compartilhada, ‘espécie de meio no qual se forma a identidade’” (CANDAUI, 2014, p. 47).

Para Thompson (1992), a história oral é de fundamental importância ao dar voz aos excluídos, aqueles que não têm seus registros históricos documentados nem suas subjetividades expostas em documentos oficiais.

Aqueles mais próximos da abordagem hoje conhecida como história oral dão voz àqueles que não aparecem no registro documental; proporcionando a recuperação da história dos grupos em pequena escala, através de relatos construídos ao longo do trajeto pessoal de cada indivíduo e que, embora parciais, têm profundidade e os contornos morais ligados à subjetividade que escapam às demais análises. (THOMPSON, 1992, p. 39).

Le Goff (1996), entende que a memória coletiva pode ser um instrumento de poder, visto que as sociedades, cujas recordações sociais estão em vias de construir uma memória escrita e coletiva permitem assim uma melhor recordação da tradição e da manifestação da lembrança.

“Definidos os lugares de memória como um meio-termo entre memória coletiva e a História, o tempo presente corresponde a esse meio-termo entre passado e presente ou o trabalho do passado no presente. (...) O contrato de verdade, próprio do discurso do historiador, pressupõe, segundo Tucídeses, a testemunha ocular” (DOSSE, 2012, p. 07).

A história do tempo presente dá ao historiador a possibilidade de expandir seu horizonte; evidentemente isto trará problemas que exijam metodologias específicas para a compreensão de fatos históricos que ainda podem estar em processo de desenvolvimento.

A pesquisa neste primeiro momento desenvolveu-se através de entrevistas realizadas em pelo menos quatro comunidades Sateré-Mawé, localizadas na Região Metropolitana de Manaus. Os grupos visitados neste primeiro momento foram: I’apyrehyt, localizada no conjunto Santos Dumont zona Oeste de Manaus; Inhãa-bé, localizada no rio Tarumã-Açú, Igarapé do Tiú, na zona rural de Manaus; Hywi, localizada também no rio Tarumã-Açú, Igarapé do Tiú, na zona rural de Manaus, e na comunidade Sahu-Apé localizada na Rodovia Manuel Urbano, no município de Iranduba/AM. Foram realizadas aproximadamente 20 entrevistas com as lideranças destas comunidades e também com moradores das mesmas, além de entrevistas realizadas com moradores da Terra Indígena (TI) que visitavam estas comunidades. Das entrevistas realizadas neste primeiro momento, elegemos quatro para fundamentar esta parte da pesquisa, a saber, a entrevista do Sr. Moisés Ferreira, do Sr. Lucio Ferreira, da Sra. Zenilda Silva/Baku e da Sra. Juracy Ferreira/Jura, além da entrevista realizada pelo documentário *Sateré-Mawé Trajetórias em Manaus*, com a matriarca do Grupo familiar destas comunidades “Sra. Tereza Silva”.

A pesquisa também se desenvolveu por intermédio de consulta aos arquivos da IASD, onde tivemos apenas a permissão de analisar os documentos sem, contudo, reproduzi-los de forma integral ou parcial no presente trabalho. Também analisamos documentos, fotos e gravuras da comunidade I'apyrehyt, gentilmente cedidos pelo Tuxaua da comunidade Sr. Moisés Ferreira. Todo esse conjunto de fontes foram analisados à luz de teóricos como Verena Alberti, Maria Celestino de Almeida, Pablo Pozzi, Alessandro Portelli, Henrique Uggé, Joel Candau, Abdoval Cavalcanti, Nestor Canclini, Piter Burk, Paul Thompson, Homi Bhabha, Franz Fanon, Stuart Hall, dentre outros que serviram de aporte teórico para a presente pesquisa.

Durante aproximadamente um ano temos acompanhado o cotidiano da comunidade I'apyrehyt, dialogando com os moradores, participando das atividades religiosas e de lazer, interagindo com as crianças e com a professora na escola local e trocando informações com vários pesquisadores que frequentam esta comunidade fazendo pesquisas sobre os mais variados aspectos científicos, com destaque para os pesquisadores do Núcleo de Antropologia Urbana (NAU) da USP, com os quais tivemos a oportunidade de visitar e às vezes pernoitar nas outras comunidades Sateré-Mawé da Região Metropolitana de Manaus na tentativa de melhor compreender os processos migratórios, de territorialização, ressignificação identitária e suas lutas por melhores condições de vida no ambiente urbano de Manaus. Observamos e analisamos reuniões entre as lideranças da comunidade I'apyrehyt, assim como festividades realizadas por esta comunidade indígena direcionada ao público adjacente à comunidade.

Elegemos como estudo de caso, neste primeiro momento, o processo migratório do grupo familiar da Sra. Tereza Silva para Manaus na década de 70 do século XX, a formação e organização da comunidade I'apyrehyt, assim como a inserção da IASD na TI por intermédio do pastor Léo Halliwell no ano 1932, sendo o ano da inserção da IASD o início do nosso recorte temporal. Posteriormente, a pesquisa analisará a ressignificação da identidade Sateré-Mawé dos habitantes da comunidade I'apyrehyt e o papel da IASD nesta ressignificação além da influência urbana da cidade de Manaus sobre este grupo familiar.

Dialogando com a antropologia, posteriormente buscaremos conhecer a importância dos ritos na ressignificação das relações sociais, principalmente o da tucandeira, realizado na comunidade I'apyrehyt e os realizados nas outras comunidades urbanas de Sateré-Mawé²

²Na região metropolitana de Manaus encontramos as comunidades I'apyrehyt, Waikiru, Inhãa-bé e Hywi (Manaus/AM), Sahu-Apé (Iranduba/AM) e Waraná (Manaquiri/AM). Todas estas comunidades são oriundas do grupo familiar de Dn. Tereza Silva, matriarca dos Sateré-Mawé que migraram para Manaus na década de 70 e objeto de estudo da presente pesquisa.

localizadas na região metropolitana de Manaus, buscando interpretar os significados simbólicos das práticas ritualísticas para cada comunidade e também a forte influência da IASD na construção dessas representações. “A história cultural tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade cultural é construída, pensada e dada a ler” (CHARTIER, 1988, p. 16).

Apropriando-nos da perspectiva historiográfica pós-colonialista, utilizaremos os conceitos de identidade trabalhados por Stuart Hall, Homi Bhabha e Frantz Fanon para analisarmos a ressignificação da identidade Sateré-Mawé na comunidade I'apyrehyt à luz da IASD em um segundo momento da pesquisa. Stuart Hall coloca o essencialismo como algo importante, porém estabelece um limite para o mesmo, criticando-o e trabalhando a identidade como um fenômeno dinâmico. Quando Hall fala sobre isso, está fazendo uma observação sobre a questão da cor, porque ele trabalha com a questão do migrante, do mestiço, daquele que está sempre no processo liminar das coisas, eles nunca são completamente nem um nem outro, ele fala muito sobre ele mesmo como um migrante que sai de um país colonizado e vai para a metrópole na Europa e lá se vê outro, e agora ele tem que voltar para falar de si no contraponto de si mesmo, na sua história.

Se você não sai do presente para falar de si no passado sob um novo olhar, que no caso de Hall não está mais no seu lugar, ele está no lugar do outro, ele é o outro ali, que vivencia todos os choques que essa sociedade pode imprimir sobre ele, então começa a analisar aquele passado, aquelas referências de onde ele está ligado, é a linearidade das identidades. Franz Fanon (1968) trabalha a perspectiva psicológica das identidades, Stuart Hall (2003) se auxilia de Fanon, mas busca mais o papel político na construção da identidade, Homi Bhabha (1998), entende a perspectiva das identidades construídas a partir do contato, do interstício das relações e não do processo histórico, nega a questão histórica, trabalha a partir do hibridismo cultural, diferente de Franz Fanon, que busca no processo colonialista a mudança de mentalidade.

O que Bhabha (1998), aborda de forma interessante é a abertura de uma perspectiva de discussão que é a relação do contato nessa fronteira cultural, que é fundamental para a percepção das alteridades, mas não se trata daquela perspectiva anterior de uma identidade dominante, que está o tempo todo dando as diretrizes para as falas, ao contrário, levanta a possibilidade de que nessas fronteiras, nos interstícios culturais, nestes lugares de cultura essas alteridades estão em um embate dialógico o tempo todo.

Tomando de empréstimo o conceito de fazeres do cotidiano de Michel Certeau (1994), analisaremos num terceiro momento da pesquisa, o cotidiano das pessoas que habitam na

comunidade I'apyrehyt, bem como suas relações com o meio urbano em que estão inseridos. Serão refletidas também as relações sobre o ponto de vista educativo da escola *Wanhut'i oka Aiwemue'Hap* a qual está inserida dentro da comunidade e que tem como prerrogativa principal o reforço das disciplinas estudadas na escola regular, sendo que este ensino se dá na língua Sateré-Mawé, dando-nos uma clara conotação da tentativa de perpetuar seu dialeto Sateré-Mawé e conseqüentemente sua cultura.

Para compreendermos a cultura Sateré-Mawé nos apoiaremos, prioritariamente, na pessoa do padre Henrique Uggé, o qual trabalhou os mais variados aspectos da cultura Sateré-Mawé tais como: religião, história, guerras (com destaque para a cabanagem), bem como relacionamento interpessoal, mitologia e cosmologia. O padre Uggé conviveu por muitos anos entre os Sateré-Mawé e fez de sua empiria a principal fonte de pesquisa.

Sônia Lorenz realizou trabalhos junto ao povo Sateré-Mawé, buscando compreender a dinâmica da *Paullinia cupana*, o guaraná, entre este povo. Sua busca por compreender o que ela chama de *cultura do guaraná* entre eles nos privilegiou com importantíssimas informações sobre a língua, localização, demografia, território e história do contato com os brancos, bem como a organização sócio política, padrão de ocupação tradicional, comércio contemporâneo e cultura material e imaterial dos Sateré-Mawé residentes na TI.

No que diz respeito ao trabalho sobre educação indígena, Maria do Céu Bessa Freire faz uma viagem na literatura para nos mostrar a dualidade existente entre os Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt. A autora reflete sobre o preconceito enfrentado pelas crianças na escola ofertada pelo município de Manaus e as dificuldades de se reconhecerem Sateré-Mawé no meio urbano.

As dificuldades pedagógicas enfrentadas por estes pequenos ao se depararem com professores que ainda não estão capacitados para lidar com as alteridades presentes no universo escolar e as possíveis alternativas pedagógicas para minimizar estes problemas são o foco do trabalho de Maria do Céu Bessa Freire e, conseqüentemente, serão um excelente instrumento norteador de nossa pesquisa ao analisarmos as relações educacionais dentro da comunidade I'apyrehyt.

Também nos apoiaremos nas pesquisas realizadas pelo NAU, mais especificamente no Grupo de Etnologia Urbana (GEU) do NAU, que analisa a relação entre cosmologias, formas políticas ameríndias e o contexto urbano. Investigações 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 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 cidadina como também na compreensão do próprio fenômeno urbano contemporâneo. Os pesquisadores do NAU têm feito inúmeras pesquisas com os índios Sateré-Mawé, contribuindo grandemente para a compreensão da cultura deste povo.

Dentre as pesquisas do NAU/GEU destacam-se as do autor: José Agnello Alves Dias de Andrade, “*Saterização*” da Cidade: *Identidade, Multilocalidade e Cultura entre aldeias e cidades habitadas pelos Sateré-Mawé na Amazônia*. Os Sateré-Mawé em Manaus e arredores e as mais diversas formas de fluxos, interações, circulações e trocas entre os coletivos Sateré-Mawé, organizados na capital amazonense, nas aldeias da TI Andirá/Maraú e nas cidades de Parintins, Barreirinha e Maués, tendo como objetivo a identificação dos mecanismos e estratégias responsáveis pela “indigenização da cidade” a partir da perspectiva dos Sateré-Mawé que habitam as cidades e aldeias do Baixo Amazonas e a sua capital, aproximando-se de uma compreensão de suas teorias a respeito da vida cidadina e de sua urbanidade e caracterização etnográfica³.

A pesquisa de Ana Luiza Sertã trata da presença indígena na cidade de Manaus a partir do espaço de duas associações de mulheres indígenas, considerando questões de gênero e sociabilidade como ferramentas para apreender o modo como se dá a construção do espaço urbano por estes grupos. As associações como espaço agregador permitem acessar formas de articulação dos laços sociais e de códigos próprios que pautam a dinâmica destes povos, para além daqueles institucionalizados, nos quais suas integrantes procuram acompanhar.

Esta porta de entrada aponta para um panorama da ocupação espacial dos indígenas na capital amazonense, contribuindo para a compreensão de novas configurações étnicas em Manaus e suas consequências nos arranjos da malha urbana. Neste cenário, o artesanato vem se revelando um elemento-chave para o sustento e manutenção das associações, das redes que ativam com suas comunidades de base e percursos que constroem no espaço urbano, assim como mostra continuidades e atualizações de maneiras de fazer e de saber fazer, que foram investigados ao longo da pesquisa⁴.

Já a pesquisa de Ana Letícia De Fiori, busca apreender as práticas políticas engendradas a partir da presença crescente de acadêmicos Sateré-Mawé nos cursos de Ensino

³ Texto apresentado por José Agnello Alves Dias de Andrade em: <http://nau.fflch.usp.br/joseagnello>. Acesso em: 20/03/2015.

⁴ Texto apresentado por Ana Luiza Sertã em: <http://nau.fflch.usp.br/anaserita>. Acesso em: 20/03/2015.

Superior, tendo como recorte etnográfico inicial as cidades do Médio Amazonas (Parintins, Barreirinha e Maués), cuja presença Sateré-Mawé é mais reconhecida e consolidada. Esta etnografia elege os acadêmicos desse povo, bem como suas lideranças consideradas tradicionais como interlocutores privilegiados, de modo que se possa construir a inteligibilidade de suas práticas a partir dos sentidos atribuídos pelos acadêmicos indígenas Sateré-Mawé à sua presença na universidade, aos cursos que escolhem e os impactos do Ensino Superior em seus meios de atuação. Estes sentidos serão compreendidos a partir dos diferentes contextos de enunciação e dispositivos que produzem sujeitos políticos, universitários e cidadãos, modulados a partir da categoria "acadêmico indígena", que se performatiza na capacidade de mediar diferentes sistemas de conhecimento, de representatividade coletiva e de uso da palavra, bem como de mobilizar múltiplas redes de obtenção de recursos e de associações⁵.

Rodrigo Chiquetto em *A cidade do futebol: etnografia sobre a prática futebolística na metrópole amazonense* analisa um grande campeonato de futebol amador que ocorre anualmente na cidade de Manaus: O *Peladão*. Busca-se no trabalho compreender de que modo os diversos agentes envolvidos com o desenvolvimento deste evento, que tem duração de um semestre e agrega mais de 500 times de futebol, constroem ativamente o ambiente em que vivem. O pesquisador propõe-se a articular tais referenciais com as categorias moldadas pela antropologia urbana, tendo em vista que a questão do *índio*, em Manaus e no Peladão, coloca-se como fundamental em suas representações simbólicas⁶.

Em *Navegar e Viajar – A construção dos caminhos no transporte fluvial do Amazonas* Yuri Bassichetto Tambucci se propõe a estudar as formas através das quais o rio Amazonas é habitado e vivido por passageiros e tripulantes de embarcações de transporte em um trecho da Hidrovia do mesmo. O pesquisador pretende partir das experiências dos indígenas Sateré-Mawé, que participam de um circuito que abrange diversas localidades entre a zona metropolitana de Manaus e a T.I. Andirá/Maraú, para acessar as formas como são realizados os trajetos nesse trecho do Rio, atentando para as tarefas que compõem a atividade de navegar, isto é, como as vivências no barco se desenvolvem a partir de relações com o tempo e o espaço, e de que forma tais experiências orientam esquemas de preferência e classificações quanto ao tipo da embarcação e do trajeto. O rio, enquanto espaço habitado, e

⁵ Texto apresentado por Ana Letícia De Fiori em: <http://nau.fflch.usp.br/anafiori>. Acesso em: 20/03/2015.

⁶ Texto apresentado por Rodrigo Valentim Chiquetto em: <http://nau.fflch.usp.br/chiquetto>. Acesso em: 20/03/2015.

seu acesso através dos portos, possibilitaram novas reflexões sobre as categorias cidade, floresta e aldeia⁷.

O trabalho organizado pelo professor da Universidade Federal do Amazonas, Dr. Pery Teixeira, também é de fundamental importância no que tange à compreensão da cultura Sateré-Mawé e sua história. Com o apoio de diversas organizações não governamentais e governamentais, com destaque para a UNICEF e a COIAB, o trabalho investigou profundamente os aspectos políticos, históricos, geográficos e sociais do referido povo, levando-nos à reflexão de nosso papel, enquanto cidadãos, de entender, respeitar e ajudar a fomentar políticas de apoio aos povos originários do Brasil.

Embora as pesquisas tenham como elo os índios Sateré-Mawé citadinos, percebemos a ausência da influência que a IASD exerce sobre este povo em quase todas as pesquisas até aqui realizadas, fato que nos impulsiona ainda mais a compreender e formular hipóteses para as perguntas que elencam nossa pesquisa: A IASD tem exercido influência no processo de ressignificação da identidade Sateré-Mawé dos membros da comunidade indígena I'apyrehyt situada em Manaus? Há alguma resistência por parte dos Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt? Existe realmente uma ressignificação das identidades primeiras? Em que sentido?

Compreender os processos de ressignificação da identidade Sateré-Mawé na comunidade indígena I'apyrehyt é o objetivo geral da pesquisa, no entanto, outros aspectos são essenciais e relevantes para solucionar o que ainda permanece sem resposta, para isso elencou-se outros objetivos específicos: demonstrar a organização e formação da comunidade indígena I'apyrehyt, compreender a relação da comunidade I'apyrehyt com a prática religiosa da IASD e sua influência nos ritos e lendas Sateré-Mawé, e entender o dualismo da educação que as crianças da comunidade I'apyrehyt recebem na escola ofertada pelo Estado e a que é ofertada em língua materna dentro da própria comunidade. A partir desses objetivos, outros desdobramentos servirão como parâmetros para tais perguntas.

Busca-se também fazer uma reflexão sobre os conceitos de identidade e ressignificação de identidade, tendo como pano de fundo a influência da IASD neste processo colonizador. O colonizador, segundo Frantz Fanon (1968), classifica a identidade dos povos colonizados como uma identidade “infantil”, incapaz de atingir o progresso sem a ajuda deste mesmo colonizador. Partindo deste pressuposto analisamos a influência da IASD como um instrumento colonizador do pensamento Sateré-Mawé, e por isso mesmo, avalista do

⁷ Texto apresentado por Yuri Bassichetto Tambucci em: <http://nau.fflch.usp.br/yuritambucci>. Acesso em: 20/03/2015.

pensamento de que o processo de ressignificação da sua identidade só é possível, positivamente, com a ajuda da própria IASD.

Na discussão do que é a modernidade e do que é a tradição, percebemos que a modernidade vem com um discurso renovador, impositivo, descaracterizando a cultura tradicional que no seu âmbito é muito mais complexa e dinâmica do que nos apresenta a cultura moderna. Frantz Fanon (1968) nos mostra como o colonizador impõe sua forma de racionalizar a realidade baseada na relação de poder que atinge esses indivíduos submetidos de tal forma que há um condicionamento destes, no sentido de repetir essa mesma lógica colonialista nas gerações futuras.

No texto de Boaventura de Souza Santos *A estranha leveza da História*⁸, o autor demonstra o surto de xenofobia que a África do Sul enfrenta hoje. Este país vivenciou toda uma trajetória significativa mundialmente pela luta contra a apartheid, e hoje se percebe uma xenofobia contra imigrantes também africanos que chegam lá. Boaventura explica como o colonialismo incutiu nessas pessoas uma reação xenofóbica, reproduzindo o que o colonizador fez com as gerações anteriores à sociedade do tempo presente na África do Sul. O autor nos mostra a sutileza dos mecanismos da ação de poder imposta pelo colonialismo.

Politicamente quando não se trabalha o aspecto cultural, os retrocessos vêm à tona, justamente por não ser apenas as questões políticas que estão em jogo, pois percebemos que algumas vezes há muitos avanços políticos, porém as ações são tão coercitivas como se não houvesse tais avanços, porque a prática incide em uma imagem do eu sobre o outro, não importando se todos são africanos, o que nos faz perceber como que esse processo de ressignificação do colonialismo está se dando novamente, e, a partir daí, percebe-se então uma forma de replicar o sentido do poder e da sua respectiva ação.

Em *Teologia Profana e Pensamento Crítico*, Franz Hinkelammert, trabalha conceitos como a “espiritualidade do ser humano e espiritualidade do poder, crítica de razão utópica, institucionalização e rebelião, o sujeito e reencantamento do mundo”: “yo soy si tú eres”. Tais conceitos nos ajudam a refletir sobre as formas de dominação advindas do “sagrado”. Já Wolfgang Kapfhammer, em seu trabalho intitulado *De “Sateré puro” (Sateré Sesse) ao “Novo Sateré” (Sateré Pakup): Mitopraxis no movimento evangélico entre os Sateré-Mawé*, nos ajuda a compreender o papel das religiões cristãs inseridas na TI Sateré-Mawé, demonstrando a influência das mesmas na mudança dos comportamentos político e social dos Sateré-Mawé desde o processo colonizador até o tempo presente.

⁸ Disponível em: <<http://cartamaior.com.br/?/Coluna/A-estranha-leveza-da-historia/33369>>. Acesso em 21/04/2015.

Através desses questionamentos, buscamos dar resposta ao problema central da pesquisa e, com isso, propor ampliação de reflexões em torno da problemática tendo como parâmetros os conceitos da História Cultural para pensar a temática indígena no contexto da religião. Além disso, acreditamos fundamentalmente que a pesquisa, a partir dos paradigmas da História Cultural, dialogando com outras áreas do conhecimento, será de suma importância na medida em que se procura focar a questão do índio citadino e sobre as influências diversas que corroboram para ressignificação de suas identidades.

A História Cultural é fundamental nessa compreensão porque seu método de análise histórica nos permite adentrar de forma mais incisiva no imaginário do objeto de estudo da pesquisa. Sobre a apropriação dessas novas formas de análise da história em contraposição a análise do estruturalismo marxista Roger Chartier afirma que:

⁹A resposta dos historiadores foi dupla. Operaram uma estratégia de captação posicionando-se nas frentes abertas por outros. Donde a emergência de novos objetos no seu questionário: as atitudes perante a vida e a morte, os rituais e as crenças, as estruturas de parentesco, as formas de sociabilidade, os modos de funcionamento escolares etc. — o que significava constituir novos territórios do historiador pela anexação de territórios alheios (de etnólogos, sociólogos, demógrafos).

Essa perspectiva da História Cultural foi criada em oposição aos conceitos da história das mentalidades e do marxismo, dessa forma a diversidade dos objetos de investigação apresentam um movimento construído em torno de um intercâmbio de debates entre diversas áreas do conhecimento. Assim como Chartier, muitos historiadores no Brasil e no mundo fizeram suas contribuições e críticas a essa corrente historiográfica. Ao referir-se a essa mudança Sandra Pesavento (2008, p.7) diz que “Aquelas concepções mais antigas foram agora substituídas por essa modalidade vencedora do entendimento da cultura, que ganhou espaço junto às universidades e à própria mídia”. A história cultural passa então de coadjuvante a protagonista no palco da historiografia, e essa mudança permite aos historiadores, influenciados pelo trabalho de Le Goff, Michel Foucault, Michel de Certeau, Roger Chartier, Peter Burke, Lynn Hunt, Edward Thompson, Ronaldo Vainfas, dentre outros, a abarcar campos da experiência humana até então pouco ou, em alguns casos, nunca pesquisados.

⁹ CHARTIER, Roger. O mundo como representação [online]. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141991000100010&script=sci_arttext>. Acesso em 02/03/2015.

CAPÍTULO I

A CAMINHO DA CIDADE: A ORGANIZAÇÃO DA COMUNIDADE INDÍGENA I'APYREHYT

“A memória é, acima de tudo, uma reconstrução continuamente atualizada do passado, mais do que uma reconstituição fiel do mesmo”.

(Joel Candau).

A urbanização de populações indígenas tem se tornado cada vez mais comum, haja vista a entrada das populações não indígenas em seus territórios e adjacências. A migração de integrantes de comunidades indígenas saindo de suas comunidades nativas para áreas urbanas também é latente, pois eles buscam novas oportunidades nos mais variados aspectos da vida, como trabalho e moradia, além de proporcionar a seus filhos acesso ao estudo.

A aproximação com não índios tem gerado consequências políticas, econômicas, religiosas e culturais. Políticas porque tem demonstrado e despertado nos índios o interesse por seus direitos que, ao longo dos séculos, têm sido ignorados e negados por seus colonizadores, porém, no decorrer das últimas três décadas, sobretudo a partir da Constituição Brasileira de 1988, Capítulo VIII, Art. 231, este panorama político tem mudado. No documentário *Pisa Ligeiro*, o Sr. *Piná També*, líder do movimento indígena, resume a ascensão política dos povos indígenas: “Os movimentos indígenas passaram a se reorganizar em modelos diferentes, pressionando sistematicamente as autoridades brasileiras”. A reorganização desses movimentos e a consequente pressão dos mesmos sobre o Estado possibilitaram às nações indígenas do Brasil um crescimento/reaparecimento considerável nas últimas décadas.

Economicamente percebe-se que a ganância do “não índio” inserido no sistema capitalista não tem fim. As florestas ao redor de suas reservas são exploradas à exaustão; os garimpeiros abusam do solo até que o mesmo fique em estado crítico do ponto de vista

econômico e ambiental; o agronegócio devasta e modifica geneticamente a floresta; a indústria petroquímica contamina os rios e o solo; e o índio, por sua vez, tem percebido que seus conhecimentos milenares sobre a extração, utilização e manejo dos produtos da floresta além de seu artesanato podem ser uma importante fonte de recursos econômicos, sendo que todos os ativos econômicos citados trazem consigo a urbanização e com ela seus benefícios e malefícios.

Culturalmente e como consequência da urbanização temos a hibridização cultural trabalhada por Peter Burk (2003), onde as culturas se entrelaçam ressignificando conceitos religiosos, políticos, econômicos e culturais. Todos esses fatos são aliados a fenômenos climáticos que afetam diretamente a sobrevivência do índio em suas comunidades e acabam contribuindo para sua migração em direção às áreas urbanas, onde, em geral, são “amparados” pelas mais diversas instituições religiosas cristãs com o intuito de convertê-los ao cristianismo que professam.

Em Manaus existem algumas comunidades indígenas da etnia Sateré-Mawé inseridas entre a população urbana. Dentre estas destacaremos a comunidade *I'apyrehyt*¹⁰, que é da mesma etnia e o seu processo migratório da região do rio Andirá, nas proximidades do município de Barreirinha no Amazonas para a cidade de Manaus, demonstrando o processo de ressignificação de sua identidade ao entrar em contato com a religião Adventista do Sétimo dia.

Localizada no conjunto Santos Dumont em Manaus, a comunidade indígena *I'apyrehyt* vivencia as tradições do povo Sateré-Mawé, mesmo estando dentro de uma área urbana. Durante séculos eles habitaram a região do Andirá/Marau, no médio Amazonas, onde ainda hoje estão concentrados em grande parte. Como tem acontecido ao longo dos anos com as mais variadas nações indígenas, os Sateré-Mawé têm migrado para regiões urbanas pelos mais diversos motivos. É válido ressaltar que em sua maioria eles são membros da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD), seguindo suas doutrinas e preceitos sem, contudo, abandonar em definitivo suas crenças e tradições. Pereira (2004) demonstra que o contato com a religião cristã entre os Sateré-Mawé vem desde o século XVII, que no primeiro momento foi realizado pelos católicos. Logo em seguida, no século XX, os protestantes começaram a evangelização, procurando converter os indígenas à sua religião.

Contrariando o que se vê na maioria das comunidades indígenas em áreas urbanas de Manaus, atualmente a comunidade *I'apyrehyt* tem um templo da IASD como principal

¹⁰ O nome *I'apyrehyt* segundo o Tuxaua Moises Sateré, significa a terceira luva do ritual da tucandeira.

construção arquitetônica. Isso nos mostra como a cultura da Igreja Adventista do Sétimo Dia está intimamente ligada à resignificação da identidade desta comunidade inserida quase no meio da cidade de Manaus. Ao adentrarmos na mesma, percebemos imediatamente um clima de religiosidade, pois o templo da IASD salta aos olhos logo na entrada e os moradores da comunidade fazem questão de apresentá-lo, demonstrando como Tupana é seu protetor e como todos os esforços em termos de construção civil na comunidade são direcionados prioritariamente para construção do mesmo.

Nem mesmo o Centro Cultural, espécie de barracão dedicado às atividades culturais da cultura Sateré-Mawé e a venda de seus artesanatos, recebe tanto respeito e recursos por parte da liderança da comunidade. Enquanto o templo da IASD possui cadeiras, sistema de som, computador, data show e o melhor conforto que há na comunidade, mesmo estando ainda em fase de construção. O Centro Cultural não possui se quer cobertura, este por sua vez também serve de escola para as crianças Sateré-Mawé, embora as crianças aprendam a língua Sateré-Mawé com seus pais e com outros integrantes da comunidade é nesta escola que as crianças reafirmam a língua Sateré-Mawé e consolidam suas identidades indígenas.

O templo da IASD é algo tão importante e sagrado para os Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt que quando chove as crianças que estão estudando no Centro Cultural são direcionadas para abrigar-se em uma lona improvisada na casa do Tuxaua Moisés Ferreira ou são conduzidas para suas casas, outro detalhe é que eles não podem, em hipótese alguma, reunir-se no templo para estudar ou fazer qualquer atividade considerada como “secular”, porque o templo deve ser utilizado única e exclusivamente para a adoração de Tupana.

A comunidade é composta por 16 famílias que, somadas, chegam a 49 pessoas vivendo em condições precárias do ponto de vista de infraestrutura e saúde. O contexto urbano se consolida pelo empenho dos indígenas Sateré-Mawé, que lutam para constituir seu espaço na cidade e, ligados por um sentimento étnico, organizaram-se para enfrentar a nova realidade social pela qual passam, visando, assim, garantir seus direitos.

Ao se tornarem evangélicos, os Sateré-Mawé preservaram suas representações simbólicas e suas ideologias, por isso, pode-se dizer que conseguiram conservar muitas de suas características originais, mesmo com a execução de novos princípios religiosos. Tal atitude foi benéfica não somente para eles, que hoje residem na comunidade I'apyrehyt, como também para outros índios. Portanto, a religião cristã entre os indígenas Sateré-Mawé está impregnada da sua contribuição para com a igreja a qual fazem parte e na relação de sua cultura com os princípios cristãos, os quais são muito bem separados, uma vez que todos entendem que não podem deixar totalmente de praticar suas crenças, rituais, comidas, danças,

medicina natural, pois, fazem parte de sua cultura a qual no meio urbano é uma forma de sobrevivência¹¹.

Em se tratando de atividade cultural, a principal dos Sateré-Mawé na comunidade I'apyrehyt é o ritual da tucandeira, que consiste em colocar a mão 20 vezes em uma luva confeccionada com formigas tucandeiras vivas. O rito tem prerrogativas medicinais e afetivas e é realizado também por questões religiosas, pois os Sateré-Mawé citadinos acreditam que sua força e coragem tem origem em alguns aspectos contados aqui pelo Tuxaua Moisés Ferreira, quando perguntado sobre como os Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt relacionam os mitos Sateré-Mawé com os ensinamentos da IASD?

É na lenda Sateré-Mawé conta que o Sateré veio do buraco, a lenda né, então o Sateré fala assim, é, havia um local fechado que era encantado, um lugar mágico, e ali tinha três pessoas que era o pai e os dois irmãos. Então eles tinham poderes e o pai falava para dois: - Olha não quero você se misturando com ninguém, pra não espalhar nosso segredo e pra que não seja revelado nosso poder, aí tá bom, aí um certo dia a moça né, saiu dos caminho e passou por cima duma cobra né, a lenda nossa Sateré-Mawé é essa, diz que engravidou essa mulher e o pai soube e expulsou ela, então ela saiu fora desse, do local encantado, que era tipo eu vou falar como se fosse “Jardim do Éden”, ela foi expulsa desse local. Então quando a neném cresceu, ela falou: - Olha não passa daquele espaço pra ali, porque lá tem pessoa que não gosta de ti, aí, mas criança é muito danada, então ele acabou entrando e tinha muitos pés de fruteira e ele começou a tirar fruteira, e ao tirar essa fruta aí o pai falou, alguém tá roubando minha fruta! Ele falou, vou pegar esse ladrão quem é, aí um certo dia ele ficou esperando e a criança foi lá, ele viu, ele flechou e a criança morreu. Ela esperou, esperou, que não chegou ela sabia onde estava, ela foi lá ele estava embaixo do pé da fruta, ela carregou nos braços e enterrou, e ela falou que ele seria conhecido com mundo todo essa criança. Então ela cavou buraco e enterrou, aí de lá nasceu um pé de árvore, uma arvore, aí primeiro pé era fraquinho, ela pegou esse aqui não é meu filho, ela pegou arrancou. Depois nasceu um outro grosso, ela falou há esse aqui é, esse aqui é forte, nesse a fruta nasceu que é o “guaraná” que Sateré rala e toma tipo energético, do olho da criança. E do buraco saiu um “tatu” e uma “criança”, essa que deu origem ao Sateré-Mawé que somos nós e o tatu deu origem que o Sateré tinha que vacinar porque quando ele saiu do buraco ele tinha que entrar no buraco da tucandeira, as tucandeira ferraram ele, mas ele não correu só fazia se inclinar pra cá, se inclinar pra cá (movimento com o corpo para os dois lados), depois quando ele resistiu ele só fez se espanar e foi embora. Sateré é assim, mete a mão mais não corre, aguenta até passar e vai. Então a criança deu origem Sateré e o tatu deu origem essa cerimônia que é o corpo vacinar o corpo contra doença. Então a bíblia fala que nós viemos do pó, então houve o consenso né, da criança que a bíblia fala que é o pó e somos o pó né, e a criança veio do buraco né, ela veio da terra que o tatu saiu. A arvore da fruta onde entrou o pecado cremo nós que também essa questão da árvore, de lá que entrou a morte, a, o, a pessoa tira né, então

¹¹ Tema debatido por Liliane Costa, In: Vida religiosa das mulheres Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt, 2009.

a criança puxou aí houve a morte. Então, houve uma harmonia entre a palavra de Deus e a lenda Sateré-Mawé muito tempo atrás. Então só foi clareando mais a nossa mente no que a bíblia fala, dá uma compreensão.
Narrativa de Moises Ferreira concedida a Jerry Araujo Vale. Entrevista realizada no dia 05/08/2014 na comunidade indígena I'apyrehyt.

Marshall Sahlins (2004), defende profundamente o sentido de que cada cultura tem sua historicidade, e que cada momento histórico acontece em um contexto cultural completamente distinto e único. Encontramos aí os motivos para que o Tuxaua Moisés Ferreira busque na religião de seus ancestrais uma ligação para as diferenças culturais da comunidade I'apyrehyt e as comunidades da TI – Terra Indígena.

O Tuxaua Moisés Ferreira também inicia sua fala chamando o mito de origem Sateré-Mawé de lenda, talvez porque não concorda completamente com o mito de origem e busque relacioná-lo com a realidade urbana e religiosa da comunidade I'apyrehyt. Platão criticou os mitos no Diálogo A República. Seu argumento principal era de que aquelas histórias não eram compatíveis com a visão que deveria ser transmitida às crianças sobre os deuses, uma vez que as divindades homéricas eram tão passionais quanto os homens. Ao chamar o mito de origem de lenda o Tuxaua Moisés Ferreira pode estar tentando demonstrar que a veracidade do mito de origem Sateré-Mawé não é tão compatível com suas crenças religiosas, embora ele tente, a todo custo, associá-las aos relatos bíblicos.

O relato do Tuxaua Moisés Ferreira sobre a origem do povo Sateré-Mawé também demonstra como a comunidade I'apyrehyt está envolvida com o cristianismo e as doutrinas da IASD, pois, desde o início década de 90 do século XX foram introduzidas as doutrinas da IASD na comunidade I'apyrehyt por intermédio de um novo processo evangelístico da IASD entre os Sateré-Mawé. Sem saber que aquele grupo familiar já havia sido evangelizado na década de 30 do século XX, outros membros da IASD procurando novos conversos batem à porta da comunidade que após o término de uma série de palestras evangelísticas de 20 noites seguidas dentro da comunidade aceita o convite para o batismo como podemos observar no relato do Tuxaua Moises Ferreira; “Então, a gente já veio com aquele negócio do sábado né, aí quando eles falaram que tinha que guardar o sábado e fazer as coisas que a gente já fazia nós não tivemos dúvida de que era a igreja de Tupana”.

Percebemos ainda no penúltimo relato do Tuxaua Moises Ferreira uma clara intenção de unir o relato bíblico com o mito Sateré-Mawé. O tuxaua compara o local de origem desse povo com a narrativa bíblica do Éden, traçando um paralelo entre o fruto comido por Eva e o fruto comido pela criança Sateré. Isto também demonstra a existência de um ser superior que

tem poder sobre a vida e a morte, além de decidir sobre a permanência ou não em uma terra de abundância e fartura. O relato também faz paralelo com a narrativa bíblica de alguém que destruiu a harmonia do lugar encantado e feliz. A cobra, que é símbolo da perdição no relato bíblico e instrumento de satanás, aparece aqui também como símbolo de desonra e destruição familiar. Na sequência do relato o tuxaua traça um paralelo da lenda Sateré-Mawé com outra narrativa bíblica, desta vez com a história de Caim e Abel, quando um irmão mata o outro e deste assassinato surge o castigo que marcaria para sempre a vida do assassino¹². Para os Sateré-Mawé esse “castigo” é a cerimônia do ritual da tucandeira.

A tentativa de unir os relatos bíblicos com a lenda Sateré-Mawé demonstra a apropriação cultural que ocorre na comunidade I'apyrehyt em face da religião Adventista do Sétimo Dia. O hibridismo se estabelece por meio de interações culturais, o processo de hibridação garante a sobrevivência da cultura indígena e leva a um processo de modernidade da mesma, trazendo consigo a ruptura da ideia de pureza. É uma prática pluricultural, possibilitada pelo encontro de diferentes culturas. “As culturas pós-modernas podem ser ditas de fronteiras. São resultantes do contato com o ‘outro’ e decorrentes dos deslocamentos de bens simbólicos” (CANCLINI 2011, p. 348). O autor vê o hibridismo como um processo multicultural, de diálogo entre diversas culturas. Este hibridismo da cultura adventista com a cultura urbana da cidade de Manaus corrobora para a ressignificação do mito Sateré-Mawé pelos integrantes da comunidade indígena I'apyrehyt e conseqüentemente da sua identidade.

1.1 Um Missionário na Selva: Os Índios na Cidade

Quando a família real portuguesa aportou no Brasil em 1808, percebeu as enormes dificuldades que enfrentaria para adaptar-se a nova casa. O clima tropical, a falta de estrutura e da pompa das cortes europeias eram problemas pequenos diante da necessidade de apoio político e econômico das mesmas. Dom João precisava urgentemente traçar um acordo político e econômico com a principal rival da França, a Inglaterra. Para resolver esse problema foram firmados os tratados de Aliança e Amizade e de Comercio e Navegação, abrindo os portos brasileiros para o comercio exterior, fato que facilitaria a entrada de produtos ingleses nos domínios portugueses e o escoamento das mercadorias produzidas no

¹² Os relatos bíblicos citados no texto estão no livro de Gênesis cap. 01 a 04.

Brasil. A partir desse momento, tem-se a celebração de cultos protestantes a bordo dos navios ingleses que ancoravam no porto do Rio de Janeiro e em casas particulares de ingleses.

Ao firmar o tratado com a Inglaterra, Dom João concede liberdade de culto e tolerância religiosa em território brasileiro. Tratava-se de uma permissão limitada, porque era proibido evangelizar a população local e falar contra a religião oficial. As igrejas protestantes também não tinham o direito de colocar fachadas de identificação e nem sinos como forma de identificação religiosa. “A abertura do país ao protestantismo foi ‘consciente e deliberadamente projetada’, buscando garantir a tolerância aos protestantes que seriam a mão de obra substituta da mão de obra escrava” (RIBEIRO, 1973, p. 33). Tal tolerância só foi possível por causa do Padroado Régio que dava ao Governo Imperial o controle da igreja católica local.

Avançando alguns anos até 1824, Dom Pedro outorga a primeira constituição brasileira estabelecendo no Artigo 5º o “direito a cultos religiosos não católicos desde que os mesmos fossem feitos em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo”. (BRASIL, 1824, p.1). Dessa forma, através dos imigrantes europeus, o protestantismo desembarcou no Brasil no início do século XIX.

Esse clima amistoso, de necessidade, proporcionado pelo Estado brasileiro, relacionado ao protestantismo, favorecerá a entrada de missionários evangélicos vindos principalmente dos Estados Unidos, onde as mais diversas religiões protestantes se proliferavam rapidamente. Porém, a luta por praticar cultos religiosos não católicos abertamente no território brasileiro se estendeu por todo o século XIX, um avanço lento e contínuo dos protestantes em direção à total liberdade de culto os proporcionou em 1890 a tão sonhada liberdade religiosa. O decreto 119. A, de 07 de janeiro de 1890 do governo republicano consagrou a separação entre a Igreja e o Estado, assegurando aos protestantes pleno reconhecimento e proteção legal.

O país deixava de ser uma Monarquia Constitucional, com todo seu aparato governamental centralizado na figura do imperador D. Pedro II, e passava a ser administrado por um presidente da República, o militar marechal Deodoro da Fonseca. Ao tornar-se uma República Federativa, as antigas províncias transformaram-se em estados, mais autônomos em relação ao poder central. Deu-se a separação do Estado e da Igreja, a liberdade de cultos religiosos, o estabelecimento do casamento civil e a secularização dos cemitérios. (MARTINS, 2001. p. 7).

A queda do Império em 1889 deu lugar a um regime republicano e uma nova Constituição que foi promulgada em 1891, rompendo os laços entre a Igreja e o Estado;

ideólogos republicanos, como Benjamin Constant e Rui Barbosa, foram influenciados pela laicidade na França e nos Estados Unidos. A separação entre Igreja e Estado promulgada pela Constituição de 1891 tem sido mantida desde então e o caminho para o surgimento de igrejas protestantes no Brasil finalmente estava aberto.

É neste contexto que a Igreja Adventista do Sétimo Dia, uma igreja com formação e sede nos Estados Unidos, busca inserir-se no Brasil, com o objetivo de evangelizar o “mundo”, doutrinando-o em suas crenças.

Oriunda dos remanescentes do movimento milerita¹³, a IASD nasce nos Estados Unidos no século XIX impulsionada pela crença na brevidade da volta de Jesus, mensagem que era a tônica de quase todas as igrejas protestantes dos Estados Unidos na segunda metade do século XIX, a IASD, por sua vez, decide rapidamente mandar missionários para as mais variadas partes do mundo falando sobre a sua temática.

As figuras mais proeminentes da fundação da igreja foram Joseph Bates, John Andrews, Urias Smith e Tiago White. Dessa forma, Ellen White passou a ocupar um papel de respeito na igreja. Suas visões centradas na Bíblia e a liderança espiritual que exerceu ajudaram a IASD a se consolidar.

A igreja foi criada formalmente em Battle Creek, Michigan, no dia 21 de maio de 1863, com uma adesão de 3500 membros. A sede denominacional foi mais tarde mudada de Battle Creek para Takoma Park, Maryland, onde permaneceu até 1989. A sede da Associação Geral, em seguida, mudou-se para sua localização atual em Silver Spring, Maryland.

Somente a partir de 1870, a denominação voltou-se para o trabalho missionário e renovou-se, triplicando sua participação para 16.000 membros em 1880 e estabelecendo sua presença para além da América do Norte durante o final do século XIX, com as missões internacionais de John N. Andrews na Europa.

O rápido crescimento continuou, com 75.000 membros em 1901. Por essa altura, funcionavam duas faculdades, uma escola de medicina, algumas dezenas de academias, 27 hospitais e 13 editoras. Em 1945, a igreja informou que tinha 226.000 membros nos EUA e Canadá, e 380.000 em outros lugares. O orçamento foi de US \$ 29 milhões e as matrículas em escolas da igreja chegaram a 40.000. (KNIGHT, 2000. p. 56).

¹³ “Entre os anos de 1840-1844, surgiu nos Estados Unidos um movimento multidenominacional chamado milerita. Tal grupo baseava suas ideias em diferentes interpretações proféticas que resultou no surgimento de diversos grupos de seguidores chamados de adventistas. O maior deles tornou-se conhecido como Adventistas do Sétimo Dia”.

Disponível em:< <http://www.adventistas.org/pt/espirtodeprofecia/os-mileritas-e-o-grande-desapontamento-de-1844/>>. Acesso em 04/10/2014.

Rapidamente a igreja cresce nos Estados Unidos tendo sempre como meta o texto bíblico do livro de Matheus.

Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que eu vos tenho ordenado. E eis que estou convosco todos os dias até a consumação do século. (Bíblia, Matheus. 28: 19 e 20).

Com esse pensamento em mente e impulsionados pela política imperialista americana, os líderes da IASD, agora uma igreja rica e com muitos membros, decidem mandar missionários para as mais diversas regiões do mundo, inclusive para o Brasil.

Aqui, a IASD estabelece nos anos 30 do século XX, um projeto de evangelização dos povos da Amazônia, denominado “Projeto Luzeiro”¹⁴. É neste contexto de cristianização dos povos indígenas e em especial dos Sateré-Mawé que habitam a região do Andirá no Amazonas que a Igreja Adventista do Sétimo Dia vai se inserir na cultura e no imaginário dos habitantes da comunidade I’apyrehyt. O projeto consistia na construção de um barco para transportar pastores e profissionais de saúde com o intuito de fazer obras sociais e, conseqüentemente, de evangelização das comunidades amazônicas, tendo como principais líderes da expedição o pastor Léo Halliwell e sua esposa Jessie Halliwell.

Segundo Cavalcanti (2011), Léo Halliwell era filho de agricultores do oeste americano que foram da Inglaterra para os Estados Unidos numa época em que muitos ingleses faziam o mesmo para ir em busca de terras e trabalho. Formado em engenharia, trabalhou em uma fábrica de armamento bélico durante a Primeira Guerra Mundial, mas logo abandonou a carreira de engenheiro para ser missionário da IASD na América do Sul. Ao chegar no Brasil no ano de 1921, rapidamente tornou-se o líder máximo da IASD no Estado da Bahia. Em 1929 Léo Halliwell e sua esposa mudaram-se para o norte do Brasil com intuito de evangelizar a região mais inóspita e desconhecida do país, fixando-se primeiramente no Estado do Pará e dirigindo-se posteriormente para o Amazonas. Ao chegar ao Norte e, sobretudo, no Amazonas, percebeu que seu trabalho missionário não seria impossível sem um transporte fluvial que lhe oferecesse condições de locomoção e moradia. Com a menor densidade demográfica do país e as dificuldades de conseguir suprimentos ao longo das grandes viagens rio acima ou abaixo, era fundamental um barco que servisse de transporte, escritório, casa, suporte para as conferências evangelísticas e ambulatório, já que sua esposa Jessie Halliwell era enfermeira. Essa era uma das estratégias da equipe missionária de Léo

¹⁴ Disponível em: <www.SalvarvidasAmazonia.org>. Acesso em 23/08/2014.

Halliwell, o atendimento ambulatorial e médico durante o dia e, em seguida, convidava os ribeirinhos e índios que recebiam atendimento para as palestras evangelísticas a noite.

Um artigo publicado na *Revista Adventista* NESTAREZ (1960), nos relata que “em 04 de julho de 1931 a primeira das lanchas missionárias da IASD denominada “Luzeiro” foi inaugurada”. Cavalcanti (2011), afirma que o próprio pastor Léo Halliwell foi o responsável por esse projeto, haja vista o fato do mesmo ser engenheiro. Para a época, a Luzeiro I tornou-se “exemplo de modernidade” (CAVALCANTI, p. 33). Os recursos utilizados para a fabricação da lancha em geral vieram de colaboradores e membros da IASD nos Estados Unidos que mesmo estando submersos na maior crise econômica já enfrentada pelo país, ainda estavam sob os efeitos da política da Doutrina Monroe.

Grande parte da do dinheiro arrecadado para a lancha foi buscado entre os membros adventistas amigos dos Halliwell nos Estados Unidos. O que foi arrecadado e usado para a construção da lancha totalizou US\$ 5.400,00 (cinco mil e quatrocentos dólares). CAVALCANTI (2011, p. 32).

Outra estratégia utilizada pelo pastor Léo Halliwell em seu trabalho evangelístico consistia em levar consigo *obreiros missionários*¹⁵ que dariam prosseguimento a suas mensagens e doutrinas com as populações nativas após sua partida. Ele levou sua caravana dentre outros lugares do Amazonas para a região do Andirá, onde teve seus primeiros contatos com os Sateré-Mawé. Aproximando-se do Tuxaua da comunidade, logo encontrou espaço para evangelizar o restante da comunidade. Em entrevista realizada com o Sr. Lúcio Ferreira Menezes, índio da etnia Sateré-Mawé, percebemos a reação da comunidade Sateré-Mawé quando da chegada do pastor Léo Halliwell.

Segundo a história, o pastor Léo foi em 1936 no Marau, tentou fazer uma escola lá chamada “cinco quilos”. E nesse período aí, a igreja católica foi muito forte contra esse Léo, houve muita briga, muita confusão. Aí em 37 ele foi fazer uma visita no Andirá, aí Capitão França decidiu dá uma área para eles construírem a Igreja Adventista. E deram lá, aí na hora que deram os índios disseram agora pastor nós queremos que o traga um professor aqui para ensinar a gente a costurar, escrever, esse negócio assim. Aí o pastor Léo disse que trazia, mas daqui um ano, mas só se fizerem isso, isso e aquilo. Aí os índios fizeram, quando chegou um ano estava tudo pronto, aí o pastor trouxe né, um missionário com a esposa e uma criança recém-nascida. Naquele tempo né, a comunicação era muito difícil, não existia né. Então esse missionário só recebia notícia quando o pastor fosse lá. (Entrevista realizada com Lúcio Ferreira, 15/03/2015).

¹⁵ Obreiros missionários são pessoas pagas pela IASD para iniciar ou dar continuidade ao trabalho evangelístico realizado pelos pastores.

A missão de Léo Halliwell estava apenas começando; com o primeiro contato estabelecido logo vieram as contrapartidas dos índios para a permissão do trabalho evangelístico do Missionário em terras Sateré-Mawé. Dentre as exigências feitas, uma delas é a formação de uma escola que ensinasse a cultura do branco e, com isso, percebe-se nitidamente uma tentativa dos índios em incorporar os saberes dos brancos para defender-se dos próprios brancos. Também emerge do depoimento do Sr. Lúcio Ferreira, a oposição da Igreja Católica frente à introdução do protestantismo em um território que há séculos era dominado ideologicamente por ela.

A estratégia de evangelização de Léo Halliwell consistia em realizar estudos sistemáticos da bíblia durante a noite, e durante o dia fazer atendimentos médicos em um período aproximado de 15 a 30 dias consecutivos. Ao partir para outras localidades, Léo Halliwell deixava um *obreiro* para dar continuidade ao trabalho outrora iniciado por ele. Este tinha a função de doutrinar os índios que haviam se convertido, além de tentar convencer outros a participarem da IASD. Ele sofria todo tipo de intempéries entre os índios, pois, uma vez aceitando o trabalho, só teria contato com o pastor da IASD depois de meses, por conta do deslocamento do pastor Léo Halliwell para diversas comunidades, bem como suas idas e vindas a Manaus, por isso o obreiro morava na comunidade indígena e se fosse casado mudava-se com toda a família como é o caso do Norino e sua esposa, a senhora Maria, que segundo o Sr. Lucio Ferreira, foram os primeiros a prestar este serviço a IASD na comunidade de Ponta Alegre.

Segundo (Uggé, 1993), os índios Sateré-Mawé são muito receptivos, mas também desconfiados, não esquecem uma bondade feita a eles, mas também não olvidam as desavenças e podem esperar por anos a oportunidade de fazer o acerto de contas. Quando se sentem ameaçados por uma pessoa, procuram fazer fuxicos e buscam motivos para eliminá-las de seu convívio social. O Norino foi vítima destas intrigas, como nos relata Sr. Lúcio Ferreira:

O Quirino, pai do Dico, avô da Baku, ele não gostava desse obreiro, ele pensou de que forma ele poderia matar esse missionário (obreiro). Aí que ele começou a fazer, ele começou a flechar a galinha do missionário, flechava até na frente do missionário para ver a reação do missionário, para tentar ter um motivo para matar o missionário, mas missionário nunca xingava. Aí para final, tinha cachorro, aí ele flechava o cachorro na frente dele, mas missionário também não disse nada, mas ele fazia isso para provocar o missionário para matar o missionário. Aí o que aconteceu, a filha do missionário de um ano e meio morreu, aí ele mesmo foi preparar o caixão, ele mesmo foi preparar o buraco, aí o missionário pegou né, enterrou a

criança, ele cantava né, Cristo salva, Cristo salva. E com aquele sentimento ele passou aquela dor. O sentimento de estar longe da família numa terra distante. (Entrevista realizada com Lúcio Ferreira, 15/03/2015).

Quando o pastor Léo Halliwell retornou, se viu em uma difícil missão, reverter o quadro de antipatia instalado entre os índios e os representantes da IASD na comunidade indígena. Era preciso ainda enfrentar a resistência da Igreja Católica quanto à permanência da IASD na comunidade de Ponta Alegre. Segundo o Sr. Lúcio Ferreira “os padres da Igreja Católica atiravam no barco Luzeiro”, por isso era necessário buscar aliados dentro da própria comunidade e esse estava na figura do Capitão França. Foi então que um fato mudou o rumo da história da IASD em Ponta Alegre. Ao chegar à comunidade Léo Halliwell decidiu avançar para as comunidades mais a frente, para isso necessitaria de um guia, que obviamente só poderia vir dos próprios índios. O pastor Léo então procurou o Tuxaua da comunidade que indicou justamente o índio Quirino que outrora tentou matar o Norino que era obreiro/missionário do pastor Léo Halliwell em Ponta Alegre.

Não sei se mandado por Deus, o Capitão França botou esse Quirino para acompanhar o pastor Léo, para indicar o caminho. O que aconteceu, foram embora, aí o pastor colocou logo a música, quando embarcou colocou uma música da adventista. Aí ele ficou, nunca tinha visto, ele ficou curioso né, ele falava mal o português, ele ficou curioso. Era uma caixa lá, dentro dessa caixa saindo uma voz, ele ficou curioso com aquela caixa ali né. O quê que ele imaginou? Que dentro daquela caixa tinha uma cabeça né, pô uma caixa falando, cantando, aquele negócio tudinho. Aí chamou o tripulante do pastor, aí ele perguntou do rapaz, aí ele disse assim, cabeça? Caixa? Aí o rapaz correu, interpretou de forma errada. Ele correu lá com o pastor Léo e disse, pastor o índio quer cortar nossa cabeça e colocar dentro da caixa. O pastor foi lá, conversou, aí continuou apontando para caixa, para música do hinário¹⁶. Aí o pastor foi contar o quê que tinha lá dentro, tudinho. Aí foi quando ele disse assim, pastor, Deus salva o índio? Aí o pastor que sim, Deus salva todo o ser humano. Aí no fim o pastor perguntou, porquê? Porque para ele, como ele já tinha matado mais de meia dúzia de pessoas, então ele achava que ele não ia ser salvo, porque ele já tinha matado seis. E a música que falava que Cristo salva bateu muito forte nele. Aí ele falou com o pastor que ele tinha matado né. Aí ele contou que estava planejando matar o missionário né, o Sr. Norino. (Entrevista realizada com Lúcio Ferreira, 15/03/2015).

O relato do Lúcio Ferreira, que é membro da Igreja Católica, nos mostra uma relação conturbada entre as duas instituições religiosas pelo controle da comunidade de Ponta Alegre, um conflito que por diversas vezes fez uso até mesmo de armas de fogo. Porém, a permanência da IASD na comunidade de Ponta Alegre até o tempo presente dar-se pela

¹⁶ O hinário é uma coletânea de músicas da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

conversão do índio Quirino, que foi quem introduziu as crenças da IASD no clã Gavião, estas que mais tarde se estenderam ao grupo familiar de sua filha Tereza Silva. A mesma que mais tarde daria início ao processo migratório dos Sateré-Mawé de Ponta Alegre em direção a Manaus. Ela também é fundadora da comunidade indígena I'apyrehyt localizada na área urbana da capital, comunidade esta que é objeto de pesquisa do presente trabalho.

Abordando o mesmo tema, o atual tuxaua da comunidade I'apyrehyt, Moisés Ferreira nos relata:

Então esse se deu muito tempo atrás lá no rio Andirá também tudo saiu de lá, é um trabalho feito pelo um americano chamado Léo Halliwell, que através de um barquinho ele acabou entrando dentro do Andirá, acertou, e na época a gente não tinha FUNAI nem SPI não tinha nada, era o pessoal entrava bagunçava dentro da aldeia, levavam cachaça trocavam por saco de farinha então isso aí que era uma bagunça dentro. E nessa oportunidade entrou também o “pastor Léo” e teve contato com meu avô e a minha avó, que era o Quirino o nome dele, era o Tuxaua de lá, ele não falava português porque era o contado do português muito assim, puxado né, falava muito errado, então eles se deu muito, pastor Léo com Tuxaua, Tuxaua passou ter uma amizade com eles, e confiou nele, ele sempre levava uma caixinha que era uma vitrola que dava corda, ele colocava ele gostava, reunia toda aldeia ficava ali escutando, então através desse trabalho o Sateré simpatizarão com pastor Léo com a mensagem e quando eles chegavam logo no porto eles já iam se encontravam tudo mundo lá no porto quando barco encostava, aí eles faziam assim (movimento com o dedo indicador apontando para a cabeça na região do ouvido e em seguida para a frente), apontava pra dentro, aí o que andavam com pastor Léo pensavam que a gente estava pedindo a cabeça (movimento com a mão indicando o corte da cabeça), falavam rapaz eles vão cortar nossa cabeça agora que tão pontando assim pontando pra lá, vão cortar nossa cabeça, aí terminava não é assim não pera aí fazia assim e pontava lá pra dentro (novamente movimento com o dedo indicador apontando pra cabeça na região do ouvido e em seguida para frente), aí o outro estava com medo já que era muito Sateré né, aí eles vão cortar, vão nos matar agora, vão cortar nossa cabeça estavam em pânico, pastor não, calma, calma, vamos saber que que eles quer, quer alguma coisa, aí pontava (novamente movimento com o dedo indicador apontando pra cabeça na região do ouvido e em seguida para frente), aí que pastor há é, é a vitrola, pera aí, pega lá vitrola, aí trouxeram aí levou lá pra fora ele rodou aí sentaram todo mundo redor ficaram escutando. (Entrevista realizada com Moisés Ferreira, 05/08/2014).

Observamos então, um distanciamento das questões que envolvem a Igreja Católica e o aparecimento de outra figura no palco da história da comunidade adventista em Ponta Alegre no relato do Moisés Ferreira. Desta vez o personagem que busca inviabilizar o

trabalho do pastor Léo Halliwell é a figura do regatão¹⁷. Talvez isso tenha acontecido porque além de evangelizar os índios, o pastor Léo Halliwell e seus obreiros missionários os ensinavam as ciências do homem branco, o que dificultava para os regatões a negociação com os mesmos. Porém, um ponto comum chama a atenção nos relatos dos es Lúcio e Moisés Ferreira é a forma da conversão do Quirino, que de perseguidor da IASD passa a seguidor por intermédio da música.

Léo Halliwell foi o primeiro missionário da IASD a ter contato com índios Sateré-Mawé de Ponta Alegre, através dele seu Quirino, sua família e dezenas de outras famílias se converteram à fé dos Adventistas do Sétimo Dia. 80 anos depois, a figura de Léo Halliwell ainda está no imaginário dos Sateré-Mawé que moram, moraram, ou são descendentes daqueles com quem Léo Halliwell entrou em contato em Ponta Alegre. Dentre estes destacamos o grupo familiar da Sra. Tereza da Silva, que migrou para Manaus com suas filhas, netos e genros, dando início ao processo migratório que ressignificaria sua identidade ao estabelecer-se na área urbana de Manaus.

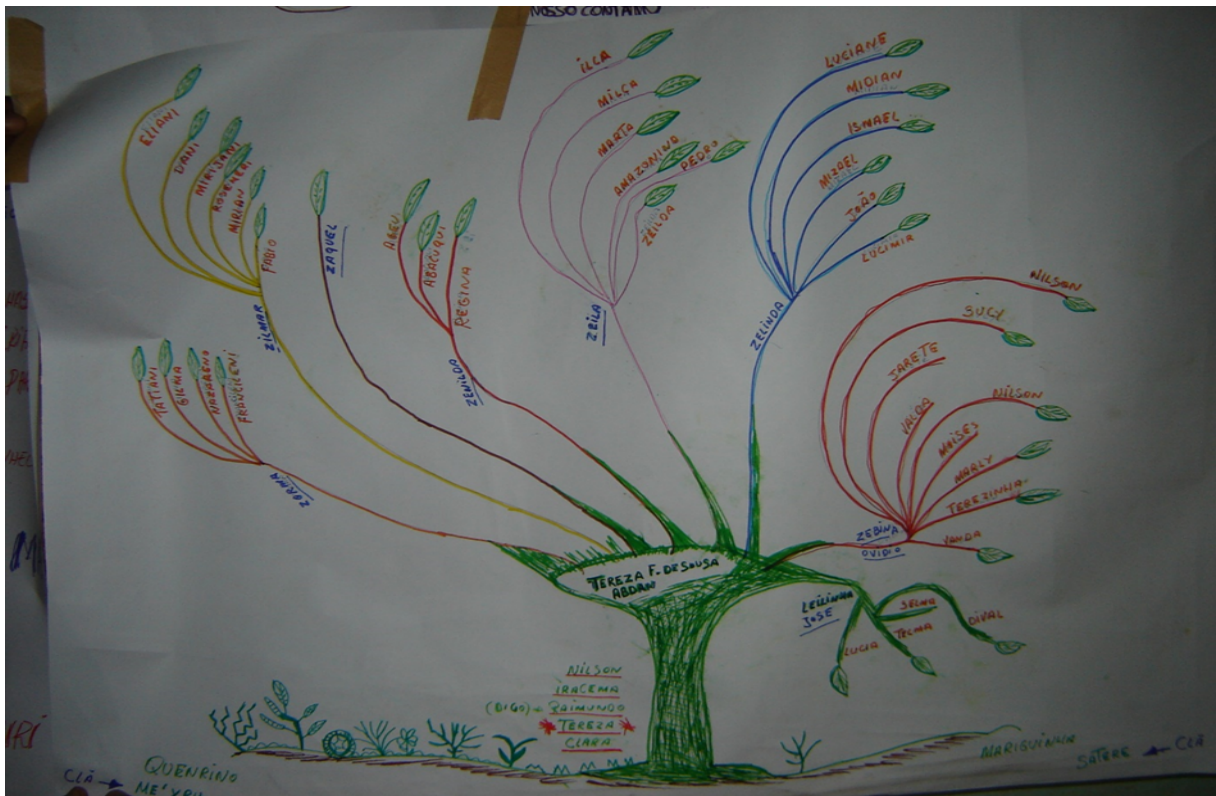
1.2 Os migrantes Sateré-Mawé: Manaus, sonho ou realidade?

Traçando a origem genealógica dos Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt através de entrevistas, chegamos ao Sr. Quirino pertencente ao clã do Gavião e Sra. Mariquinha pertencente ao clã, Me"yru. O Sr. Quirino e dona Mariquinha tiveram cinco filhos, sendo dois homens e três mulheres, Raimundo Ferreira, mais conhecido como capitão Dico, Nilson Ferreira, Clara Ferreira, Iracema Ferreira e Tereza Ferreira que é a matriarca dos Sateré-Mawé que migraram para Manaus, formando posteriormente a comunidade I'apyrehyt. Dona Tereza casou-se com o Sr. Abidão do clã Açaí, homem de muita habilidade na pesca e na caça conforme o relato do Sr. Lúcio Ferreira Menezes.

O Quirino veio do Maral solteiro e casou com uma Sateré aqui no Andirá, que era parente da mulher do Capitão França, a Maria que chamavam Mariquinha. Aí apareceu o Dico, apareceu o Nilson, apareceu a Clara, apareceu a Iracema e a Tereza. (...) O marido da Tereza, o Abidão, falado, ele era muito caçador, lá tinha muita caça, e sem contar que guariba ficava na ponta do pau, intocado na árvore, ele ia lá atirava na guariba, ele era assim, (...) não faltava comida para ela. (Entrevista realizada com Lúcio Ferreira Menezes 15/03/2015).

¹⁷ Regatão é um termo usado pelos habitantes do Estado do Amazonas em referência aos comerciantes que se deslocam por várias comunidades rurais negociando produtos industrializados por produtos típicos de zonas rurais.

FIGURA 01: Arvore genealógica do grupo familiar da Sra. Tereza Silva.



Fonte: arquivo Comunidade I'apyrehyt, cedida ao autor em 03/12/2014.

Seu Abidão e dona Tereza tiveram oito filhos - como exposto na árvore genealógica acima - sendo um homem o Sr. Zaqueu, conhecido como Rewi, e sete mulheres, Leilinha, a Awaita, que ajudou a organizar a comunidade I'apyrehyt juntamente com sua mãe e suas irmãs, Zelinda a Baku que é a fundadora e tuxaua da comunidade Sahu-Apé, no município de Iranduba/AM, Zebina, conhecida como Menkia, Zeila, conhecida como Kutera, que fundou a comunidade Inhaã-bé no Tarumã, Zenilda, conhecida como Aruru, fundou a Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé/AMISM, Zilma, conhecida como Moreho, e Zorma, conhecida como Woriri, que fundou a comunidade do Waranã. Identificamos assim que somente as irmãs Zilma e Leilinha não deram origens a novas comunidades Sateré-Mawé na Região Metropolitana de Manaus.

Seu Abdão faleceu ao cair de uma árvore tentando retirar inhaã-bé, uma espécie de fibra utilizada na fabricação de panero, fato que se torna um dos motivos da migração de sua esposa e filhos para a cidade de Manaus. Outro motivo que impulsionou a migração foi o incentivo de funcionários da FUNAI, no entanto é válido ressaltar que dentre estes funcionários estava o Raimundo Ferreira, mais conhecido como capitão Dico, irmão de dona Tereza, que a essa altura também trabalhava nesta instituição. O termo Capitão refere-se à pessoa escolhida pela FUNAI para ser o interlocutor entre o Estado (FUNAI) e o povo Sateré-

Mawé, o Capitão tinha, então, poder equivalente ao do grande tuxaua que liderava todos os clãs.

O Tuxaua é o responsável pelo bem-estar socioeconômico e espiritual da comunidade, a comunidade I'apyrehyt, por exemplo, tem no Tuxaua Moisés Ferreira, a figura mais importante e sábia da aldeia, cabendo a ele, juntamente com o conselho de membros, a tomada de decisões quanto aos trabalhos que serão realizados na mesma, bem como a aceitação de novos integrantes, cabendo ao tuxaua a decisão final.

A sucessão da liderança tuxaua está associada ao sistema de parentesco, ou seja, é consanguínea, pois ao nascer o indígena pertence ao clã do pai e o casamento acontece somente entre clãs diferentes, porém na comunidade I'apyrehyt, que se apropriou do cristianismo da IASD, a escolha do tuxaua também tem pressupostos religiosos como nos conta o tuxaua Moisés Ferreira:

Então, quando se instalemo nesse local houve a necessidade de, da liderança do tuxaua, do papel do líder, de representar a aldeia. Então veio o primeiro, não foi uma boa liderança né, porque o líder ele constituído por Tupana. Então aquele que não é escolhido vamos supor, ele vai fazer um bom papel, mais não vai agradar, não vai fazer um bom trabalho, porque não é escolhido. (Entrevista realizada com Moisés Ferreira/ 05/08/2014).

A região do Andirá, como é comum no Amazonas, passou por vários períodos de seca, fato que em geral provoca migrações para outras regiões do Estado do Amazonas onde esse problema não castiga tanto seus moradores. Da capital amazonense, espera-se encontrar condições de vida ainda melhores por fatores como a Zona Franca de Manaus¹⁸ e pelo fato da cidade ser desenvolvida. É em uma dessas levas migratórias que algumas famílias da etnia Sateré-Mawé vêm para Manaus se estabelecendo em diversas ocupações de terras¹⁹ da cidade, até fixar-se no conjunto Santos Dumont onde hoje está localizada a comunidade indígena I'apyrehyt.

A migração dos Sateré-Mawé à cidade de Manaus, em síntese, pode ser definida como a busca por melhores condições de vida. Dona Tereza Silva decidiu iniciar esse processo migratório, primeiramente com suas filhas Zeila da Silva e Zenilda da Silva, que vieram acompanhadas de um funcionário da FUNAI, o Sr. Hilário, o qual era casado com uma de suas irmãs, a Sra. Clara Ferreira, que já residia em Manaus, tendo como logradouro o bairro

¹⁸ A Zona Franca de Manaus (ZFM) é um modelo de desenvolvimento econômico implantado pelo governo brasileiro objetivando viabilizar uma base econômica na Amazônia Ocidental. Este modelo econômico tem viabilizado a instalação de indústria na cidade de Manaus proporcionando mais de 100.000 postos de trabalho.

¹⁹ As ocupações de terras em Manaus são comuns, pessoas que não têm moradia procuram terrenos baldios para invadir e construir casas, formando favelas que mais tarde tornam-se bairros da cidade.

do Morro da Liberdade na Zona Sul da cidade. Fica evidente, por tanto, que o grupo familiar da Sra. Tereza Silva já tinha uma referência em Manaus, porém, nos fixamos no grupo familiar da Sra. Teresa Silva porque ela opta por manter e cultivar a cultura Sateré-Mawé mesmo morando na cidade de Manaus, fato que não ocorre com sua irmã, que optou por restringir a cultura Sateré-Mawé ao âmbito familiar.

Com a morte do marido e a consequente dificuldade em sustentar seus filhos outra variável influenciará decisivamente para o início do processo migratório de dona Tereza e filhos, o relacionamento afetivo de suas filhas com parentes do mesmo clã.

Eu vim primeiro, eu tinha treze anos quando ela (Dn. Tereza Silva) inventou uma carta por causa desse príncipe né (se referindo ao seu marido), ia casar e ela não queria, lá em Ponta Alegre, porque ele jogava bola, ele jogava pião, aí o que que ela fez, ela e meu tio, fingiram uma carta pra minha tia que morava em Manaus pra nós vim estudar pra Manaus, eu e a outra também (Leilinha), quando nós chegemo aqui perguntamo dela ela disse, não, não mandei chamar vocês. Isso não foi nada, esse eu conto pra minhas neta né, eu não sabia o que era um tomate, eu não sabia o que era um pimentão, eu só sabia pescar carazinho, charutinho, mas tratar assim peixe eu não sabia, ai eu chorava tanto! Chorava mesmo, minha outra irmã também. Isso tudo ela fez pra mim não casar com ele, nem eu com esse nem minha irmã com o outro. Aí quando foi um dia né, eu perguntei da titia, eu disse tia Clara é verdade que a, ela nunca me botou na escola, aí ela disse, não, num mandei chamar vocês não, mamãe disse que ela recebeu uma carta, ela disse não, tua mãe mandou vocês virem aqui pra vocês não casarem com Bito e também com Bené. Tá bom, passemos um ano, eu morei no morro da Liberdade da casa da Dn. Lúcia, mas ela nuca deixava a gente fazer o que quisesse, uma vez ela arrancou o brinco da orelha da minha irmã. Então passemos um ano aí nós voltemo, aí não adiantou que nos casemo lá na tribo. (Entrevista realizada com Zelinda Silva/ Baku, 18/03/2015).

Segundo Uggé (1993), os Sateré-Mawé não podiam se casar com pessoas do mesmo clã, pois o grupo tribal se sobrepõe ao indivíduo como valor, fecundidade e perpetuação da tribo. O ritual do casamento tem uma conotação simbólica, a tradição, as normas e o parentesco são bem definidos. Por tradição, o índio ao nascer pertence ao clã do pai, podendo casar-se apenas com pessoas de diferentes clãs. Quando dona Tereza se deu conta da relação amorosa de suas filhas com parentes, tratou de providenciar uma solução para o problema, que acabou sendo a origem do processo migratório dela e de sua descendência para a cidade de Manaus.

Em *“Migração do povo Sateré-Mawé em dois contextos urbanos distintos na Amazônia”*, Pery Teixeira, Evelyne Marie Therese Mainbourg e Marília Brasil demonstram os subsídios para a compreensão da migração indígena com destino urbano na Amazônia, fazendo um estudo comparativo entre as características migratórias dos Sateré-Mawé, residentes em Manaus, e os que moram nas cidades próximas às terras indígenas de origem

deste povo, nas regiões do Marau/Andirá. O estudo nos proporciona um olhar privilegiado sobre o êxodo dos Sateré-Mawé do ponto de vista demográfico e de saúde, este último tendo como ponto de partida os atendimentos médicos realizados com eles nos núcleos urbanos que ficam nas adjacências de suas terras e também na cidade de Manaus. Porém não há relação direta da migração dos Sateré-Mawé por conflitos étnicos e de relações amorosas entre parentes, como no caso da família de Dn. Tereza Silva.

O trabalho intitulado *“Filhos do Waraná: Territorialização dos Sateré-Mawé na região metropolitana de Manaus – RMM”*, realizado por Luiz Francisco Nogueira de Freitas, demonstra como dona Tereza Silva e seus descendentes, ao migrarem para Manaus, formaram núcleos de territorialização na região metropolitana. A pesquisa ainda demonstra aspectos socioeconômicos e de relacionamento interpessoal que culminam com a desterritorialização e consecutivas territorializações oriundas de conflitos interpessoais entre os índios Sateré-Mawé e também com a comunidade urbana onde estes estiveram inseridos. O trabalho faz uso da história para contextualizar-se, lançando mão da metodologia da história oral, porém seu foco, obviamente geográfico, é a territorialização dos Sateré-Mawé na região metropolitana de Manaus. Não há, aparentemente, por parte do autor, a intenção de abordar aspectos como a ressignificação da identidade Sateré-Mawé a partir dos processos migratórios e dos agentes que o impulsionaram.

Segundo Candau (2014), “Um grupo pode ter os mesmos marcos memoriais sem que por isso compartilhe as mesmas representações do passado. Por outro lado, é uma característica do “simbolismo cultural” se criar uma comunidade de interesses, mas não de opiniões” (CANAU 2014, p. 35). Desse modo, entendemos que o processo de territorialização, trabalhado por Freitas (2014), só é possível pelo conjunto de memórias e configurações culturais advindas de sua terra de origem. Fato que é percebido pela formação dos mesmos territórios em áreas urbanas, onde o mais evidente é a desterritorialização, provocada pelo acúmulo de atividades do dia a dia, da dificuldade em encontrar grandes áreas de terras em perímetro urbano e da influência maciça dos meios de comunicação, ressignificando as culturas que se entrelaçam constantemente. Luiz Freitas (2014), assim define a questão:

Ao controlar as forças homogeneizadoras, os indígenas, que habitam no meio urbano, num movimento dialético entre o local e o global, produzem territórios indígenas nesta cidade, ancorados na terra natal, evidenciando que a inserção dos povos indígenas neste meio e o contato interétnico não representaram um desenraizamento destes com a sua cultura e o território. (FREITAS, 2014, p. 36).

O Estado insiste em fingir que não vê os migrantes indígenas no seio da capital amazonense, os quais parecem invisíveis a seus olhos. No dia 19 de abril de 2015, uma grande festa foi realizada e organizada pela comunidade indígena I'apyrehyt no centro social do conjunto habitacional Santos Dumont em Manaus e várias etnias indígenas participaram da comemoração no “dia dos povos originários do Brasil”. A festividade contou com apresentações culturais das etnias presentes, torneio de futebol, apresentações musicais com artistas locais, índios e não índios, feira de artesanato e muitos discursos de lideranças das comunidades indígenas residentes na Região Metropolitana de Manaus. Em todas as falas das lideranças o tema da “invisibilidade” dos índios perante o Estado foi a pauta principal. Uma frase dita pela professora de reforço escolar em língua Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt, Juracy Ferreira de Oliveira, foi repetida posteriormente por todas as lideranças indígenas durante a festividade e que marcou o evento: “*nós estamos aqui*”. A frase representa profundamente o sentimento de abandono que as comunidades indígenas enfrentam no dia-a-dia pelo Estado do Amazonas, principalmente após o anúncio do Governo do Estado de anexar a SEIND (Secretaria de Estado para os Povos Indígenas) à SEPLAN (Secretaria de Estado de planejamento, desenvolvimento, ciência, tecnologia e inovação), tornando a SEIND em um departamento da SEPLAN, que fica sem recursos próprios e pouquíssima autonomia política. O evento também serviu para a organização de um protesto das comunidades indígenas residentes na cidade de Manaus com o intuito de pressionar o atual governo para que a SEIND não seja anexada pela SEPLAN. Com o grito de ordem “*nós estamos aqui*”, os índios citadinos se juntaram aos índios que vivem em áreas indígenas reconhecidas pela FUNAI para lutar por seus direitos e demonstrar que estão na cidade desde a sua formação. “O governo quer fazer nós parecer invisível, mas nós estamos aqui, nós somos os povos originais do Brasil”, disse em seu discurso de encerramento o Tuxaua Moisés Ferreira.

A história das políticas sobre as populações indígenas, durante muito tempo foi contada apenas do mar para a praia, ou seja, apenas sobre a ótica do Estado, mas para que ela alcance seus objetivos não pode ser uma história unilateral, apenas da direção do Estado para essas populações, ela precisa incorporar as divisões e ações nativas relativas a estas políticas. Dessa forma veremos a centralidade dos atores nativos na construção de suas narrativas. O papel político deve integrar as questões do índio sobre os temas que dizem respeito a ele. Não se pode fazer isto de qualquer maneira sem integrar as visões nativas a respeito do assunto. No final das contas é preciso entender como o índio consegue viver neste mundo que

incorpora e ao mesmo tempo exclui, como ele consegue construir coletivamente sua identidade, como ele consegue viver ou sobreviver nesta sociedade.

FIGURA 02: Os migrantes Sateré-Mawé.

MAIO/94 **MOVIMENTO INDÍGENA**

O ROSTO INDÍGENA DE MANAUS

Com uma população em torno de um milhão e meio de pessoas, Manaus abriga habitantes oriundos de toda parte do País, principalmente do Nordeste arrebanhados em décadas passadas por promessas ilusórias de melhores dias. Foi assim nos vários ciclos econômicos até, mais recentemente, no ciclo industrial surgido com a Zona Franca. Entre os anônimos moradores das favelas da cidade, Manaus esconde seu verdadeiro rosto e sua verdadeira identidade, como a floresta esconde mitos, lendas e histórias tão pouco conhecidos do resto do Brasil.

A capital do Amazonas foi erguida em 1856 sobre as cinzas do povo que deu nome à cidade: diz a lenda que o líder do Povo Manau, Ajuricaba, preferiu atrair-se às águas escuras do rio Negro a tornar-se escravo dos invasores europeus. Quase cinco séculos depois, centenas de índios de vários povos atram-se nas cidades, na capital ou nas sedes dos municípios, pelos motivos mais diversos. Outros são levados com promessas que nunca serão cumpridas. É o caso da família de dona Teresa Ferreira da Silva, uma Sateré-Mawé que vive em Manaus desde 1970, incentivada por funcionários do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

Hoje ela mora no bairro da Redenção, junto com seus filhos, formando uma comunidade de 20 famílias daquela etnia. Antes dela a filha mais velha, Zenilda da Silva Freitas saiu da comunidade de Ponta Alegre, no rio Andirá - município de Barreirinha - com 15 anos de idade para trabalhar como empregada doméstica. Um funcionário do SPI prometera-lhe emprego e uma vida melhor na capital. "O chefe do SPI disse que ia me trazer para Manaus para me educar. Quando eu cheguei aqui eu vi que não era nada daquilo que me foi prometido. As coisas foram muito difíceis e eu tive que lutar muito para sobreviver", conta Zenilda.

Ela está agora com mais de 40 anos e tem seis filhos. O marido, também indígena, trabalha como motorista para uma firma contratada pela Prefeitura de Manaus. Para sobreviver ela não precisa mais trabalhar "em casa de família": todas as mulheres da família produzem artesanato.

No pequeno barraco montado na margem da rua Comandante Norberto (entre os conjuntos Santos Dumont e

Hiléia), enquanto prepara uma nova peça de artesanato, Zenilda lembra dos momentos mais marcantes de sua vida em Manaus. "Quando nós chegamos aqui nós tínhamos uma tia e quando fomos para lá o emprego já estava arrumado para nós. Eu não sabia o que era casa de família, lavar louça, lavar prato, mas lá no interior não tinha nada disso. Era só no roçado que nós trabalhávamos. Da vida na cidade, ela só lamenta a discriminação. Ela diz que os índios são muito discriminados pelos moradores do bairro da Redenção e conta que o filho, de 17 anos, está sofrendo na pele a discriminação desde o dia em que a diretora do colégio onde estuda tomou conhecimento de sua origem.

No bairro Jorge Teixeira, na Zona Leste de Manaus, vivem outras famílias indígenas, como a de Deolinda Freitas Prado, do povo Dessoano, ex-coordenadora da Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro. Ela mora há três anos na capital e só há pouco tempo conseguiu comprar o terreno onde agora tem sua casa. Quando chegou em Manaus ela trabalhava como empregada doméstica, ganhando menos de um salário mínimo, como a maioria das mulheres da cidade.

"Aqui a gente vai lutando para sobreviver. As vezes a gente dorme sem comer", conta Deolinda. Mesmo com todas as dificuldades ela não pensa em voltar para sua aldeia. "Se a gente voltar para o interior tem que trabalhar na roça. É mais pesado", argumenta. A poucos metros da casa de Deolinda vive Maria Eliete Fontes, de origem Tariana. Ela nasceu em Taracá, distrito do município de São Gabriel da Cachoeira, a noroeste do Amazonas. Com 29 anos, ela vive com o marido e três filhos - o mais novo tem dois meses.

Eliete também perambulou em várias casas de família em busca de meios para sobreviver com quase dez anos morando em Manaus, ela e o marido juntaram algumas economias e passaram a sobreviver de um pequeno comércio na pista principal que liga o bairro de Jorge Teixeira e Nova Floresta. "Já me acostumei na cidade. Tenho saudades da minha terra mas não vejo como voltar para lá", diz Eliete.



Teresa com sua filha e netos moram em Manaus desde o começo dos anos 70

PASTORAL

Cerca de 50 famílias indígenas de pelo menos dez povos diferentes já foram identificados pela equipe de Pastoral Indígenista da Arquidiocese de Manaus (PIN), num total de aproximadamente 250 pessoas. O grupo encontrado recentemente pertence ao povo Apurinã. Até o momento, a equipe de Pastoral Indígenista manteve contato com grupos de famílias dos povos Sateré-Mawé, Mura, Kambeba, Dessoano, Piratapuia, Tukano, Kokama, Arapaso, Tariano e Apurinã. A maioria desses grupos vem do alto rio Negro.

A visita às famílias indígenas começou há cerca de dois anos. A equipe da Pastoral Indígenista conta que as visitas foram muito importantes para se traçar um perfil inicial dos indígenas que vivem na capital. Embora tenha mantido contato com um pequeno número de famílias, as integrantes do PIN estimam um número maior de indígenas morando em Manaus. Os números não são exatos, mas pode haver em torno de 10 mil índios na cidade.

Entre as 49 famílias visitadas até o final do ano passado, a PIN constatou a seguinte situação:

- 21 possuem casa própria, geralmente pequenas e sem divisórias, algumas com paredes de papelão ou palha;
- 5 moravam em casa alugada ou emprestada;
- 17 casas apenas possuem água encanada. As outras famílias pegam água em bicas ou poços coletivos;
- 31 possuem luz elétrica;
- Apenas seis casas possuem rede de esgoto e fossa biológica. A maioria utiliza sanitários sem tratamento de esgoto.

A situação dos índios na capital tem outros detalhes até dramáticos. A equipe da Pastoral Indígenista resume dessa forma: "A maioria delas (das famílias) vive em condições precárias, sem moradia digna, sofre com o desemprego, e tenta sobreviver com a fabricação de artesanato e com trabalhos domésticos em casa de famílias. Enfrentam também sérias dificuldades no que se refere ao atendimento à saúde e educação. Além desses fatores, enfrentam o preconceito pela sociedade envolvente por serem indígenas, e sofrem violências de vários níveis, tanto física como cultural".



Maria Eliete: "Já me acostumei na cidade"

A reportagem exibida na imagem acima demonstra a presença indígena em vários bairros da cidade em um processo migratório constante, assim como a tentativa de manterem-se unidos perpetuando seus costumes em detrimento dos costumes não indígenas impostos a eles pela comunidade urbana de Manaus. É fato também que os mesmos já estão adaptados à vida citadina e por isso já não vislumbram a possibilidade de um regresso definitivo ao território de origem indígena. Stuart Hall discorrendo sobre a relação do indivíduo com seu lugar de origem afirma que:

Às vezes nos revelamos mais pelos nossos vínculos quanto mais lutamos para nos livrar deles, ou discutimos, criticamos ou discordamos radicalmente deles. Como os relacionamentos paternos, as tradições culturais nos moldam quando nos alimentam e sustentam, e também quando nos forçam a romper irrevogavelmente com elas para que possamos sobreviver. Mais além — embora nem sempre reconheçamos —, geralmente existem os "vínculos" que temos com aqueles que compartilham o mundo conosco e que são distintos de nós. A pura asserção da diferença só se torna viável em uma sociedade rigidamente segregada. (HALL, 2003, p. 84).

De volta ao processo migratório do grupo familiar da Sra. Tereza Silva observamos que após um ano residindo em Manaus, as filhas de dona Tereza Silva decidem voltar para o Andirá. A estadia em Manaus não representava os anseios das jovens, que em momento algum pretendiam vir para Manaus, pois como já foi exposto, vieram por conta de seus relacionamentos amorosos contrários a vontade de sua mãe. Trabalhar em casa de família como doméstica era contrário ao espírito de liberdade próprio da cultura Sateré-Mawé e almejado pelas irmãs Zelinda e Leilinha. Suas representações de mundo estavam na comunidade Ponta Alegre, na região do Andirá, seu imaginário é contrastado pelo mundo capitalista da cidade de Manaus, caracterizada pelo individualismo, pelas diferenças culturais e pelo preconceito.

Segundo dona Zelinda, uma das filhas da dona Tereza que vieram para Manaus, ela e sua irmã voltaram para a comunidade Ponta Alegre em 1970, as dificuldades de adaptação e a saudade de casa, além das promessas não cumpridas foram fatores determinantes para o retorno.

Quando chegemos aqui, a titia colocou a gente em casa de família, disseram pra gente lá no Andirá, que nós vinha pra cá pra estudar, mas a gente nunca estudou, só trabalhava em casa de família, trabalhemos um ano em casa de família, mas não dava certo, porque ninguém estava acostumada na casa de família, aí a gente se desempregava. (Entrevista com Zelinda da Silva/ Baku, 25/03/2015).

Ao retornar para Ponta Alegre, dona Zelinda casa-se com Benedito Carvalho de Freitas, o mesmo que outrora sua mãe havia tentado impedir o relacionamento amoroso. Dona

Tereza então decide migrar para Manaus incentivada, segundo ela, pela FUNAI. É importante destacar que alguns de seus familiares eram funcionários da FUNAI, como é o caso de seu irmão Dico e seu cunhado, Sr. Hilário. Dona Tereza se estabelece no mesmo bairro onde suas filhas permaneceram durante sua estadia em Manaus, o bairro Morro da Liberdade. Ao chegar ali, seu irmão Dico providencia-lhe um quarto alugado onde ela e os filhos se alojam. Neste período uma ocupação de terras estava acontecendo na Zona Centro-Oeste de Manaus, denominada Cidade das Palhas, e hoje reconhecida como bairro da Alvorada. Dona Tereza então decide participar da ocupação de terras, o que determinará a definitiva migração de sua família para Manaus e conseqüentemente a mudança da tradição patrilinear do povo Sateré-Mawé, dando início ao modelo matriarcal que mais tarde culminaria com a escolha de suas filhas a função de tuxaua nas comunidades Sateré-Mawé que surgiram na Região Metropolitana de Manaus. Destacamos ainda o retorno da tradição patrilinear entre algumas comunidades Sateré-Mawé da Região Metropolitana de Manaus, em especial na comunidade I'apyrehyt, com o Tuxaua Moises Ferreira, o que demonstra o dinamismo da organização social deste grupo no tempo presente.

Aí eu vim pra cá pra Manaus, no Morro da Liberdade morei muito. Depois tava agoniada lá eu disse ... Meu irmão Dico, era mal comigo. Ele alugou um quarto só eu, mas eu não fiquei gostando. Aí o Agenor, que era pra ser meu genro, ele disse: Dn. Tereza, lá na alvorada, a cidade das palha, tão dando terreno, a Sr^a. quer ir lá? Eu vou, eu disse. Aí eu paguei o ônibus, cinquenta centavos ainda. Eu fui-me embora. Lá no Alvorada, agora a Alvorada já é cidade, né? É Cidade das Palhas. Eu tirei um terreno grande lá. No bueiro mesmo. Aí eu mandei buscar todos meus netos, meus genros. Todinho, minhas filhas todinhas veio. (Entrevista com dona Tereza Silva cedida ao documentário "Sateré-Mawé Trajetórias em Manaus". Núcleo de Antropologia Urbana da USP).

Ao fixar-se na cidade das palhas e reunir todos os filhos, netos e genros em um mesmo lugar, dona Tereza dá início a uma nova luta pela sobrevivência, desta vez na área urbana de Manaus. Sem trabalho e sem qualificação profissional, toda a família passa a viver de pequenos trabalhos domésticos prestados à comunidade da Cidade das Palhas e adjacências como lavagem de roupa, faxina, limpeza de quintais etc. As dificuldades eram grandes, mesmo assim os modos de vida tradicional dos Sateré-Mawé não foram esquecidos e, em um primeiro momento, o trabalho coletivo, denominado "puxirão", sobressaiu às dificuldades e a casa grande foi erguida com pedaços de madeira doados como relata dona Tereza:

Ia embora trabalhar, lavar louça, lavar roupa pela casa de branco pra trazer alimento. E meus genros ainda não estavam trabalhando, Ovidio e nem Bitinho, ainda não tavam empregados. Aí moremo embaixo da palha lá na Alvorada. Não tinha pau, ninguém escasseava. Mas eu coloquei todo mundo

lá. Ia embora pedir madeira pra fazer barraca, pra Ovídio fazer. Folha de patauí pra morar. (Entrevista com Dn. Tereza Silva cedida ao documentário “Sateré-Mawé Trajetórias em Manaus”. Núcleo de Antropologia Urbana da USP).

Percebemos na fala de dona Tereza que havia certa resistência da população local em assimilar os indígenas no meio urbano. Quando ela dizia que “não tinha pau, ninguém escasseava”, nesse caso ela está se referindo à madeira que era doada pelo governo do Estado para o assentamento das pessoas que pretendiam fixar residência naquela localidade. A política governista no período consistia em doar madeira para que os próprios invasores construíssem suas casas. Parece que até o momento em que dona Tereza se encontrou com o então governador do Amazonas, o Sr. Gilberto Mestrinho, essa madeira nunca chegou às suas mãos. Fica evidente, porém que o encontro de dona Tereza com o referido político só foi possível pela manutenção dos modos de vida tradicionais que ela e sua prole nunca deixaram de ostentar. Em uma visita do então governador do Amazonas, o Sr. Gilberto Mestrinho, a Sra. Tereza Silva apresenta-se a ele como uma Sateré-Mawé e solicita-lhe uma breve audiência, ali mesmo, com o intuito de receber os mesmos benefícios que os outros ocupantes das terras recebiam, o Governador então atende de imediato ao seu pedido, porém, nos indagamos se o pedido da Sra. Teresa Silva foi atendido por sua identidade indígena ou simplesmente pela continuidade da política populista daquele governo.

O orgulho de ser Sateré-Mawé e a manutenção de sua cultura no meio urbano parece ter sensibilizado o governador a ponto de recebê-la e deferir sua solicitação referente à moradia.

Aí foi o tempo que o Gilberto vinha trazendo casa, ele disse: “o que a Sra. quer? dinheiro?” Eu disse, “eu quero minha casa”. Aí mandei fazer uma casa. De lá, graças a Deus, foi tempo que... já pagava água, já pagava luz, já pagava IPTU da minha casa. “Não, vou vender, vou sair de novo com minhas filhas”. Foi o tempo que nós fomos pro São José. Depois nada era bom, nós viemos já pra cá pro... Santos Dumont. (Entrevista com a Sra. Tereza Silva cedida ao documentário “Sateré-Mawé Trajetórias em Manaus”. Núcleo de Antropologia Urbana da USP).

Emerge do discurso de dona Tereza uma nova tentativa de se estabelecer em outra localidade da cidade, também área de ocupação de terras, e, posteriormente, para a área da comunidade que é objeto de estudo desta pesquisa: I'apyrehyt, no conjunto Santos Dumont. Quando analisamos o discurso da mesma, nos indagamos sobre os motivos que levaram a esse novo recomeço no bairro São José Operário, na zona Leste de Manaus. Vivendo em uma casa com oito mulheres, dois homens e várias crianças, não era difícil de acontecer intrigas e desavença entre as irmãs. Esses desacordos familiares impulsionaram a mudança gradual do

clã de dona Tereza. Dona Zelinda se referindo a este período nos relata: “a gente era muito nova e tinha gênio muito forte, então a gente brigava muito, mais era muito unida. Aí era década de 80, e estavam invadindo lá no São José. Aí eu a Zeila e a Zebina se taquemo pra lá, pra pegar um terreno”. (Zelinda da Silva Freitas, 18/03/2015).

Mais tarde dona Tereza se juntou às filhas no bairro de São José onde permaneceu por algum tempo. Salta do relato dela alguns motivos de sua mudança para o novo logradouro, o fato de que sua casa no bairro Alvorada agora estava regularizada e conseqüentemente pagando os devidos impostos, acontecimento que não era comum a ela, pois até ali não havia esse ônus em seu cotidiano. A tentativa de manter todos os parentes unidos sob a égide do laço matriarcal também foi fator preponderante para a mudança de logradouro. Vale destacar também o desejo de viver o mais próximo possível da natureza, haja vista, que as invasões em Manaus começam geralmente em áreas verdes, que em pouco tempo é substituído pelo cinza do concreto.

Dona Tereza Silva sempre viveu próxima a natureza, mesmo na área urbana de Manaus. No Morro da Liberdade, onde ela não teve muita escolha quanto à moradia, ainda havia grandes concentrações de áreas verdes no período em que viveu por lá, além de ficar próximo do Rio Negro. Ao mudar-se para a Cidade das Palhas, a floresta a cercava por todos os lados nos primeiros anos em que viveu naquele bairro, e no São José também não era diferente. Mais tarde ao mudar-se para o Santos Dumont, também era um terreno de área verde. Por fim mudou-se e permaneceu no bairro do Tarumã até sua morte, este, por sua vez é o bairro mais arborizado e com características de floresta que existe em Manaus; cercado de estaleiros de construção naval, fábricas, marinas e condomínios. Mas tudo isso sem, contudo, destruir a floresta que o circunda e pelo fato de ser quase todo banhado pelo Rio Negro.

Ao migrar para Manaus, dona Tereza trouxe não apenas sua família, mas a cultura Sateré-Mawé, abriu portas para a interação entre seu povo que vinha do Andirá/Marau e a capital do Estado do Amazonas. Trouxe a resistência, que não necessariamente, depende daquilo que esperamos do coletivo, mas que em determinados momentos traça alianças questionáveis que poderíamos classificar não como resistência, mas como traição, no entanto o que de fato vemos é uma forma de subsistência porque é uma estratégia política conforme o interesse daqueles que estão resistindo. Mesmo vivendo nesta sociedade que incorpora e ao mesmo tempo exclui, seu grande feito é construir coletivamente a identidade Sateré-Mawé em Manaus.

1.3 A organização da comunidade I'apyrehyt

A Zorma, “disse bora lá invadir área verde do Santos Dumont? Vamos embora logo.” Minhas filhas eram danadas, vamos embora. Mas, cedo nós fomos lá, invadir o terreno, fomos tudo por ali. Era só meio campinho, mas cedo fizemo casa... aí o Amazonino, como era prefeito, até hoje eu gosto do Amazonino. A finada Zeila disse: “mamãe, a Sra. vai falar com o Amazonino,” Eu chamei ele: “prefeito, nós queremos morar aqui no Santos Dumont. Mas o dono do Santos Dumont, é muito brabo com nós, que somos índios, estamos derrubando tudo.” “Tá bom, pode ficarem lá, que eu vou falar com ele”. (Entrevista com Dn. Tereza Silva cedida ao documentário “Sateré-Mawé Trajetórias em Manaus”. Núcleo de Antropologia Urbana da USP).

Localizada no conjunto Santos Dumont na zona Oeste de Manaus, a comunidade indígena I'apyrehyt situa-se em uma área de classe média da cidade, este fato provocou intensa resistência de alguns moradores do conjunto em relação ao estabelecimento dos índios Sateré-Mawé do grupo familiar de dona Tereza Ferreira da Silva. O estabelecimento de índios em um conjunto habitacional de classe média parece desvalorizar os imóveis, motivo de tamanha resistência dos moradores. Esta visão etnocêntrica e xenofóbica é resultado de séculos de preconceito contra os índios. A concepção que a sociedade tem deles perpassa pela forma como o Estado os vê, pelas políticas que esse mesmo Estado elabora e desenvolve, e como esse índio torna-se o ator no palco da sua história, mesmo diante de toda diversidade, preconceito, exclusão, extermínio e tentativas de apagar suas identidades, que ao longo de séculos tiveram que ser ressignificadas, e por vezes até negadas, pelos próprios índios, mas não sem resistência, não como um mero espectador das mudanças que ocorreram no seio de suas nações.

Durante séculos, antropólogos e historiadores delimitaram o papel do índio no palco da história, estabeleceram limites a suas culturas e a extinção de suas etnias, ele estava fadado ao desaparecimento, a ser encontrado apenas em imagens, em histórias de livros de etnólogos e historiadores. A ausência de uma política indigenista, para os povos indígenas residentes nas cidades, segue a lógica e o princípio ideologicamente definidos pelo Estado durante todos estes anos. Mas a resistência indígena se mostrou eficaz, ao menos no que tange à sua sobrevivência e o reconhecimento de suas etnias. O índio chegou ao século XX e nele se enxergou como sujeito ativo e com direitos constituídos na sociedade brasileira, passando a partir de então, a lutar abertamente e veementemente por seus direitos.

Os índios migraram e se estabeleceram nas cidades, incorporaram seu estilo de vida, seus modos de fazer, mas também introduziram sua cultura, montaram associações, adentraram às portas das universidades e desta vez não apenas para vender seus artesanatos

que já fazem parte do cotidiano das cidades, entraram para estudar, apropriando-se do saber do branco, para com as próprias armas destes, poderem se defender.

Ao ocupar a área verde do conjunto Santos Dumont, os índios Sateré-Mawé do grupo familiar de dona Tereza Silva entraram em conflito com a associação de moradores do local.

Aí nós começemo a invadir terra, uma vez nós brigamo aí no Santos Dumont, era eu Zeila, Zebina, Zenilda, só mulher. Aí lá vem a polícia de lá, aí tinha um rapaz que era presidente de lá do Santos Dumont né, ele disse, “olha a Sabrina tá aí, ela tá de flecha seu polícia”, que é a Zebina né, mas só que nem ia flechar na polícia, ela que chamou a polícia. A Zebina pegou algodão e botou na ponta da flecha e molhou com gasolina né, aí eu sei que a gente assim né, não num vamo fazer essas coisas não, deixa eles aí. Aí veio o pessoal do conjunto, mas nós ficemo lá e niguem conseguiu tirar nós de lá. (Entrevista com Zelinda da Silva/ Baku, 18/03/2015).

A fala de dona Zelinda da Silva demonstra que mesmo estando há alguns anos residindo na cidade de Manaus, a visão de mundo do Sateré-Mawé do grupo familiar de dona Tereza da Silva ainda era prioritariamente da ótica anterior. O uso do arco e flecha, das pinturas corporais, ainda representam a forma de combate para a guerra, assim como o entendimento de que terra devoluta é terra para moradia indígena. Em *Metáforas históricas e realidades míticas*, Marshall Sahlins (2008), ao trabalhar as estruturas na História nos diz:

As pessoas agem face as circunstancias de acordo com seus próprios pressupostos culturais, as categorias socialmente dadas de pessoas e de coisas. Como dizia Durkheim, o Universo só existe para as pessoas tal qual elas o pensam. Por outro lado, o Universo não precisa existir tal qual elas o pensam. (...) de acordo com o lugar da categoria recebida no interior do sistema cultural tal como constituído, e conforme os interesses afetados, o próprio sistema é mais ou menos alterado. No extremo, o que começou como reprodução termina como transformação. (SAHLINS, 2008, p. 125).

Para SAHLINS (2008), os contextos são resumidos por uma sabedoria convencional, conceitos dados de atores e suas relações com o meio e com as culturas tradicionais. A estrutura não é transformada, mas a assimilação cultural de determinados eventos é ao mesmo tempo conservador e inovador, exatamente como no relato supracitado de dona Zelinda Silva. A luta por território e a forma de combate do grupo familiar de dona Tereza Silva representa a resistência deste grupo étnico em manter sua cultura, mesmo sob a pressão da sociedade dominante.

Mesmo sob a resistência dos moradores do conjunto Santos Dumont e a tentativa do Estado, por meio da polícia, em retirá-los da localidade, os índios Sateré-Mawé do grupo familiar de dona Tereza Silva fixaram moradia na área verde do conjunto, denominando-a “Aldeia Indígena I’apyrehyt”. Comentando sobre a permanência dos índios naquela localidade, dona Tereza Silva relata:

Índio não derruba fruteira, não derruba mata, eu falei para o presidente lá. “Índio mora embaixo do mato”, eu disse. Aí disse o Amazonino: “Tá bom Dn. Tereza, calma aí que a a vai ficar aí com seus netos”. Foi que ele ficou lá. Até agora, graças a Deus. (Entrevista com Dn. Tereza Silva cedida ao documentário “Sateré-Mawé Trajetórias em Manaus”. Núcleo de Antropologia Urbana da USP).

Mais uma vez emerge da fala da a Tereza Silva sua articulação política ao conseguir do Prefeito de Manaus, Sr. Amazonino Mendes, a promessa de sua permanência na área invadida. Este, na época, exercia seu primeiro mandato de prefeito da cidade Manaus (1983-1986), o qual ficou conhecido por regulamentar diversas ocupações de terras e urbanizar bairros em Manaus que não tinham sequer asfalto há mais de trinta anos. Tais políticas aumentaram sua popularidade transformando-o em um dos políticos mais carismáticos e emblemáticos da cidade.

No início dos anos 80 a ocupação de terra no conjunto Santos Dumont era apenas de uso do grupo familiar de dona Tereza da Silva, o lugar ainda não era reconhecido nem por seus próprios moradores como uma comunidade indígena, somente com o passar do tempo e as dificuldades de sobrevivência no meio urbano é que a Zenilda da Silva, filha de dona Tereza da Silva, decide montar uma associação de mulheres Sateré-Mawé, dando início ao que mais tarde seria a comunidade indígena I'apyrehyt.

A associação denominada AMISM tinha como finalidade a confecção de artesanato indígena para venda e, conseqüentemente, subsistência do grupo familiar. Segundo Moisés Ferreira, atual tuxaua da comunidade I'apyrehyt, a comunidade tem sua primeira liderança com a Zenilda Silva que foi a primeira Tuxaua da comunidade, seu legado consiste na formação da AMISM, na reorganização do grupo familiar em comunidade indígena e na tentativa de construção de malocas para exposição da cultura Sateré-Mawé que só viriam a ser erguidos na gestão seguinte.

Sobre a reorganização e territorialidade dos Sateré-Mawé citadinos, FREITAS (2014, p. 64), afirma que “A vida dos Sateré-Mawé na cidade tem sido marcada por processos constantes de reorganização e fragmentação coletiva, relacionadas a causas circunstanciais e ou pelas desarmonias internas”.

O trabalho de Ana Luísa Sertã²⁰, trata da presença indígena na cidade de Manaus a partir do espaço de duas associações de mulheres indígenas AMISM, considerando questões de gênero e sociabilidade como ferramentas para apreender o modo como se dá a construção do espaço urbano por este grupo.

²⁰ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP – PPGAS.

O mandato da Sra. Zenilda Silva se encerra após longas discussões em torno dos recursos angariados pela AMISM. Quando a mesma saiu da liderança da comunidade I'apyrehyt, também decidiu deixá-la mudando-se para o Bairro da Compensa na Zona Oeste de Manaus levando consigo a AMISM. Em seu lugar assume a Zeila Silva (*Kutera*). O legado desta nova liderança tuxaua consiste na construção do Centro Cultural, espaço construído em ponto estratégico da comunidade, que tinha como finalidade a venda de artesanato indígena, realização das atividades culturais dos Sateré-Mawé, com destaque para o ritual da tucandeira. Este era um local de ensino da cultura Sateré-Mawé, para as crianças da comunidade e cultos religiosos aos sábados, pois os mesmos eram convertidos à Igreja Adventista do Sétimo dia.

Com o passar do tempo um novo impasse surge na comunidade relacionado à prestação de contas dos recursos que a comunidade recebia e o acolhimento de pessoas sem o devido consentimento das outras famílias que residiam ali. Dentre essas novas pessoas há um destaque para o Luiz Gil da Silva, que logo viria a ser o novo tuxaua; estes impasses causaram a destituição da Zeila Silva da função de liderança tuxaua.

Depois da destituição da Zeila do cargo de liderança tuxaua, a comunidade I'apyrehyt escolheu o Luís Gil da Silva para suprir a vacância do cargo de liderança tuxaua. Seu legado consistiu na escolha do nome da comunidade que naquele momento passou a chamar-se *Waikiru*, e na organização de uma associação indígena com o mesmo nome. Ao assumir o cargo de liderança Tuxaua ele tornou-se rapidamente bem quisto pela comunidade, como nos relata o Tuxaua Moisés Ferreira:

Logo que ele assumiu a liderança todo mundo gostava dele porque ele era bem, ele falava bem. Se envolvia com as coisas. Vivía viajando pra buscar recurso pra comunidade. Mas depois ele começou a mudar, começou a querer fazer coisa que não podia, queria fazer a casa dele no espaço reservado pra fazer as atividades da comunidade. Aí um dia, um padre apareceu aqui, um padre que veio ver se tava pronto o banheiro que ele deu dinheiro, pra construir um banheiro pra comunidade. Aí que percebemos que ele tava fazendo coisa errada. Aí descobrimos que ele não era nem Sateré. Só a mulher dele que era Sateré lá do Marau. (Entrevista com Moisés Ferreira / 03/12/2014).

Novamente um impasse ocorre na comunidade por questões financeiras na administração do tuxaua, esta vem com agravantes ainda mais significativos, como a comprovação do desvio de recursos e o fato do Tuxaua não ser da etnia Sateré-Mawé. Estes fatos reunidos geram um conflito violento entre alguns membros da comunidade, o Tuxaua e seus apoiadores.

FIGURA O3: Conflito entre os integrantes da comunidade I'apyrehyt.



FONTE: Arquivo comunidade I'pyrehyt, cedida ao autor em 03/12/2014.

As fotos acima e o relato do Moisés Ferreira nos dão uma noção da gravidade do conflito que terminou com a deposição do Tuxaua Luiz Gil da Silva e uma briga judicial que culminaria com a divisão do terreno da comunidade em duas partes, uma sob o controle do Luiz Gil da Silva e a outra do grupo familiar de dona Tereza da Silva. Como das outras vezes, o Tuxaua deixa a comunidade e leva consigo o que pode, inclusive o nome e a associação criada em sua gestão. O Luiz Gil da Silva denominou a parte do terreno que lhe coube de comunidade indígena Sateré-Mawé Wikiri.

Os conflitos foram encerrados com a intervenção da FUNAI e do Poder Judiciário brasileiro, que segundo Moisés Ferreira, concedeu ao grupo familiar de Tereza da Silva a posse da terra em litígio. Porém os mesmos, para não causar mais conflitos, decidiram deixar a divisão da terra da forma que estava, ou seja, os integrantes do grupo familiar de Tereza de um lado e o Sr. Luiz Gil da Silva e seus aliados do outro lado do terreno. Essa divisão diminuiu em pelo menos 50% a área habitada anteriormente pela comunidade que mais tarde viria a se chamar Aldeia indígena I'apyrehyt.

No fim do conflito, e sem um nome que os identificasse, os Sateré-Mawé da comunidade reuniram-se novamente para escolher uma nova liderança tuxaua tendo o cuidado de não escolher uma pessoa que não fosse da etnia Sateré-Mawé e que realmente estivesse comprometida com a comunidade. Desta vez o escolhido foi o senhor Moisés Ferreira que teve sua linhagem traçada até os tuxauas que viveram na região do Andirá, permanecendo na liderança tuxaua desde o ano 2000 até o tempo presente.

FIGURA 04: Ata de reunião da comunidade indígena I'apyrehyt para a escolha de novo tuxaua.

Ata da Reunião da Comunidade Indígena KAPYZEHY: Em 06 de 05 de 2010

Deu-se início às 9.00 da manhã

Objetivos: ~~ESCOLHER~~ ESCOLHER O NOVO REPRESENTANTE TUXAUA.

Propósito: Para ser o representante? (todos os fins).
Com autonomia e respeito em busca de recursos financeiros com objetivo a suprir as necessidades da comunidade ~~para~~ ~~o~~

No final da reunião foi escolhido para ser o NOVO REPRESENTANTE da comunidade e Tuxaua o Sr. Moisés Ferreira de Souza. ~~ESTÁVA ESTÁVA MAIUS É A A...~~

(20) votos: ELEITO.

Logo após a eleição, o REPRESENTANTE ELEITO assumiu os trabalhos, dando continuidade traçou novas metas e objetivos de trabalho, como por exemplo:

Unidos a um só propósito, lutar pelo um futuro melhor para a comunidade e - superar os ~~seus~~ problemas de preconceitos sofridos por eles; -
Pelas pessoas que não conhecem a sua cultura e raízes.
A reunião foi encerrada com todos mem!

Após ser escolhido, Moisés Ferreira deu início imediato à reconstrução da identidade da comunidade, tendo como princípio a implementação de normas baseadas nas doutrinas da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Dentre estes princípios havia a proibição do uso de bebidas alcoólicas dentro da comunidade, pois, no entendimento do Tuxaua Moisés Ferreira tal consumo, bem como a embriaguez, causada pelo uso excessivo da mesma não permitia aos parentes um diálogo amistoso durante as discussões sobre o que seria melhor para a comunidade.

A despeito do novo nome da comunidade o Tuxaua Moisés Ferreira decide consultar dona Tereza da Silva, que há essa altura já passava dos 80 anos de idade. Ela então a denomina de I'apyrehyt, que significa a terceira luva do ritual da tucandeira. Segundo o Lúcio Ferreira, em conversa informal, a luva I'apyrehyt é a mais dolorida do ritual da tucandeira. Enquanto nas outras, a tucandeira fica presa pelo abdômen na luva interna, na luva I'apyrehyt elas ficam soltas, causando, além das ferradas com dores alucinantes, mordidas com suas potentes mandíbulas que tiram pedaços da carne humana no ritual. Diante desta informação e dos muitos conflitos na comunidade I'apyrehyt não é difícil entender porque dona Tereza Silva denominou a comunidade com este nome.

Ao longo da trajetória do grupo familiar de dona Tereza Silva saindo da Terra Indígena Sateré-Mawé no rio Andirá, até a organização da comunidade I'apyrehyt na zona centro oeste de Manaus, observamos o hibridismo de tal cultura com as doutrinas da IASD e com o meio urbano da cidade de Manaus em um constante movimento de resistência mútua, envolvido em um caleidoscópio cultural. Ora os Sateré-Mawé cedem à pressão imposta pela IASD para assumir um comportamento que os assemelhem aos membros, não índios, convertidos a IASD, ora os Sateré-Mawé assumem sua identidade indígena fazendo pinturas corporais alusivas à guerra, adornando-se com acessórios típicos da cultura Sateré-Mawé, lutando contra o Estado e a sociedade urbana para conseguir fixar-se na cidade, usando para este fim armas de índio e armas de branco.

“Como os relacionamentos paternos, as tradições culturais nos moldam quando nos alimentam e sustentam, e também quando nos forçam a romper irrevogavelmente com elas para que possamos sobreviver”. (HALL, 2003, p. 84). Como exemplo dessa resistência, observamos quando dona Tereza Silva se aproveita de sua condição de índia para conseguir negociar pessoalmente com o Governador do Estado do Amazonas, Gilberto Mestrinho, e também com o Prefeito de Manaus, Amazonino Mendes, a permanência de seu grupo familiar na área onde moravam. Vale ressaltar que essa articulação política não é específica dos brancos, embora seja ininterruptamente usada pelos mesmos.

Ao longo da História vemos o índio lançando mão deste artifício para conseguir manter sua sobrevivência e cultura, fato que ficou evidenciado na trajetória do grupo familiar de dona Tereza Silva. Observamos também que a ressignificação da identidade Sateré-Mawé, não se trata daquelas identidades primeiras somente, mas daquelas que surgem destes confrontos. Os Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt veem a sua identidade histórica e não se reconhecem naquela formulada pelo outro. Essa identificação se ressignifica, mas não abandona em hipótese alguma sua raiz e Igreja Adventista do Sétimo dia tem papel preponderante nesse processo na área urbana de Manaus, tema que será objeto de estudo do próximo capítulo.

CAPÍTULO II

IDENTIDADE RESSIGNIFICADA: RELIGIÃO E URBANISMO NO COTIDIANO DOS SATERÉ-MAWÉ DA COMUNIDADE I'APYREHYT.

*“Para os índios, povos na infância, não há história:
há só etnografia”.*

(Francisco Varnhagen).

2.1 Uma Reflexão Sobre a História Indígena e do Indigenismo No Brasil

A história indígena e do indigenismo perpassa pela concepção que a sociedade tem do índio, pela forma como o Estado o vê, pelas políticas que esse mesmo Estado elabora e desenvolve para esse povo, e como ele se torna o ator no palco da sua história, mesmo diante de toda diversidade, preconceito, exclusão, extermínio e tentativas de apagar suas identidades, que ao longo de séculos tiveram que ser ressignificadas, e por vezes até negadas, por si mesmos, mas não sem resistência, não como meros expectadores das mudanças que ocorreram no seio de suas nações.

Durante séculos, antropólogos e historiadores delimitaram o papel do índio na história, estabeleceram limites às suas culturas e à extinção de suas etnias; esse povo que originou o Brasil estava fadado ao desaparecimento, a ser encontrado apenas em imagens e histórias de livros de etnólogos e historiadores. Contudo a resistência indígena se mostrou eficaz, ao menos no que tange à sua sobrevivência e ao reconhecimento de suas etnias.

O índio chegou ao século XX e nele se enxergou como sujeito ativo e com direitos constituídos na sociedade brasileira, passando a partir de então a lutar abertamente e veementemente por cada um deles. Antropólogos e historiadores foram obrigados a rever seus conceitos, passaram a enxergá-lo como sujeito da história e que faz história.

Nesta breve reflexão sobre a narrativa indígena e do indigenismo, apresentaremos alguns equívocos sobre os índios, abordaremos a história das políticas sobre estas populações e as dimensões teóricas que fazem diferenças importantes sobre a forma como historiadores e antropólogos trabalham até o tempo presente. O eixo fundamental de partida é a diversidade e

a alteridade, uma vez que ambas estão intrinsecamente ligadas com a formação da historicidade indígena.

2.1.1 História Indígena e do Indigenismo

A história indígena tem a sua narrativa a partir da perspectiva nativa, na qual enfatizam-se os próprios índios, aqueles que viveram nas comunidades indígenas e também fora delas, contando suas trajetórias. A diferença fundamental entre história indígena e a história do indigenismo é que uma trata da história na perspectiva dos nativos e a outra trata das práticas que foram efetivadas pelo Estado em diferentes momentos da história do país.

A história das políticas sobre as populações indígenas, durante muito tempo foi contada apenas do mar para a praia, ou seja, apenas sob a ótica do Estado, mas para que ela alcance seus objetivos, não pode ser uma história unilateral, apenas da direção do Estado para essas populações, mas precisa incorporar as divisões e ações nativas relativas a estas políticas, então veremos a centralidade dos atores nativos na construção de suas narrativas que, por sua vez, devem integrar as questões do índio sobre as políticas que dizem respeito a ele; e isto só vai funcionar bem se associar as visões nativas a respeito das políticas indigenistas.

Quando falamos no Regimento das missões²¹, o Diretório Pombalino²², a Carta Régia²³, dentre outros, percebemos que tudo isso tem a ver com políticas indigenistas, que foram criadas pelo Estado para as populações nativas. É possível contar a história destes nativos que sofreram e viveram essas experiências em diferentes momentos, e isso nos mostra que então estaremos fazendo história do indigenismo. É preciso, no entanto, enxergar a trajetória histórica dessas populações de forma independente da etnologia, pois não se estuda o índio apenas a partir das políticas indigenistas criadas pelo Estado, mas reconstrói-se a trajetória destes povos relacionada a essas políticas, mas não subordinada às mesmas. “Quando incorporamos a forma como os índios lidaram com a aplicação dessas políticas,

²¹ O Regimento das Missões de responsabilidade do Padre Antonio Vieira, ficou em vigor até o estabelecimento do Diretório. Embora tenha sido elaborado especificamente para a Amazônia, seus princípios mais gerais eram aplicados nas demais aldeias jesuítas da América portuguesa. In: Maria Regina Castelino de Almeida.

²² A expressão *Diretório Pombalino* refere-se a uma lei editada em 1755, e que reúne importantes dispositivos acerca da política indígena seguida por Portugal enquanto metrópole administradora do Brasil, mais precisamente no denominado período pombalino.

²³ A carta régia de 12 de maio de 1798, abolia o Diretório dos Índios e ditava outras providências. A mesma Carta Régia estabelece um novo regulamento para as aldeias que não mais deveriam ser administradas por um Diretor, entretanto se continua o objetivo iniciado com o Diretório de integrar o índio a sociedade dos não índios.

estamos analisando o protagonismo dos atores nativos incorporados a essa narrativa”. (SAMPAIO, 2014)²⁴.

A história do indigenismo foi confundida durante muito tempo com a história indígena, ou seja, os índios apareceram vítimas de um processo no qual a política aplicada pelo Estado representava seus interesses. A história do indigenismo não é dissociável da história indígena. Não havia uma história do índio e suas narrativas, embora ele estivesse sempre lá e suas histórias também, no entanto não se acreditava na possibilidade que a história indígena fosse existir, havia uma impossibilidade teórica com relação à própria compreensão de qual era o lugar do índio no contexto social.

A formação da sociedade brasileira é composta por três grupos étnicos principais, mas a micro história do índio tem começo, meio e fim para a teoria evolucionista do século XIX. Os índios vão desaparecer do cenário social através da mestiçagem com outros povos não índios, e segundo a teoria do século XIX, ao se misturarem deixarão de ser índios. O Estado passa então a descrever esses povos nativos em seu estado “bruto” com o intuito de preservar sua memória que está fadada ao desaparecimento num curto espaço de tempo. Usando para esse fim a pesquisa de diversos antropólogos e também do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil²⁵ ambos fundamentam a teoria de extinção dos povos indígenas. Varnhagen, um dos membros da diretoria do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil no século XIX disse: “Para os índios, povos na infância, não há história: há só etnografia”. (VARNHAGEN 1962, v.1, p. 42).

2.1.2 A nova história indigenista.

Até a década de 70 ainda era muito difícil fazer uma história indígena porque havia, em geral, a noção de que os índios estavam desaparecendo, ou seja, cumprindo o destino fatídico que lhe foi imposto, dizia-se que o mesmo não teria chance diante do avanço do

²⁴ As referências a (SAMPAIO, 2014), são falas da professora Dr^a. Patrícia Maria Melo Sampaio durante as aulas ministradas na disciplina *História Indígena e do Indigenismo* no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas, 2º semestre de 2014.

²⁵ Em 1843, com a 29 Dissertação “Como se deve escrever a História do Brasil”, o naturalista alemão conquistou o primeiro lugar em concurso instituído pelo IHGB à apresentação do melhor plano para escrever-se a História do país. No texto premiado, Martius afirma serem os indígenas “ruínas de povos” (grifado no original) (Martius, op.cit., 93), estimulando as pesquisas etnográficas e lingüísticas para a aquisição de conhecimentos sobre os indígenas. As ideias do naturalista alemão e os critérios por ele propostos influenciou decisivamente a intelectualidade da época e posterior, nos estudos a respeito da História do Brasil. In: Edson Hely Silva O LUGAR DO ÍNDIO. CONFLITOS, ESBULHOS DE TERRAS E RESISTÊNCIA INDÍGENA NO SÉCULO XIX: O CASO DE ESCADA-PE (1860-1880). Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em História da Universidade Federal de Pernambuco, 1995.

progresso, do desenvolvimento, do aumento do capitalismo e da mestiçagem. A academia enxergava esses processos sistemáticos de desaparecimento dos índios e dizia que se tinha pouco a fazer, os historiadores por sua vez, diziam que os índios não deixaram fontes documentais e que por isso não havia como fazer trabalho acadêmico documental.

A reticência dos antropólogos pela causa indígena vem tanto de funcionalistas quanto de estruturalistas. Ambas escolas têm relegado uma análise sistêmica e sincrônica da modernidade. A análise funcionalista é no nível de organização; quanto à estruturalista, embora preconizada pela história, não via nela um nível de organização e um poder explicativo comparado ao da sincronia; a história era, portanto, uma ausência de sistema, imponderável, e por sua vez ininteligível, inexplicável, os acontecimentos que vinham se abater sobre o mesmo, operavam neste estilo²⁶. Percebemos nesse aspecto então duas dimensões teóricas que fazem uma diferença importante sobre a forma como historiadores e antropólogos trabalham até hoje: a sincronia e diacronia.

Os antropólogos procuram fazer uma sincronização, por exemplo: quando estudam religiosidade entre povos indígenas buscam encontrar sincronicidade, procuram observar o que se repete, e normalmente trabalham com este escopo de estabelecer regularidade, identificando quais são os fenômenos sociais repetidos nas mesmas comunidades, buscando sempre a regularidade em ações comuns como casamento, trabalho, alimentação etc., ou seja, como as sociedades humanas vão se apropriando da natureza pra fazer cultura.

O historiador, por sua vez, estuda o tempo por categoria analítica, as migrações para áreas urbanas, a ressignificação de identidades, as formas de trabalho, de casamento de alimentação e etc., mas isto é feito a partir da temporalidade, diferenciando, portanto, as formas de trabalho no tempo e no espaço, buscando compreender como e por que ocorrem mudanças ao longo do processo histórico das mais diversas comunidades humanas.

Estes são os estudos diacrônicos porque incorporam variáveis de análise da categoria do tempo e mais do que isso, este é visto como fundamental para compreender tal processo, entendendo que é feito de mudanças, compreendendo o que existiu e o que mudou, esta por sua vez é a uma abordagem diacrônica imperialista.

Esses estudos demonstram porque os historiadores e antropólogos não faziam a história do índio, pois estes estavam num lugar destinados à extinção, então como buscar a regularidade em uma sociedade que já estava desaparecendo? “As escolas desenhavam uma análise sistêmica e sincrônica da sociedade, uma em um nível empírico e outra em um nível

²⁶ Manuela Carneiro da Cunha p.126.

de formação subjacente à empírica e essas formas são a chave da inteligibilidade dessas sociedades”. (SAMPAIO, 2014)²⁷.

Observando a conexão entre a antropologia e teoria imperialista do século XIX percebemos que a produção do conhecimento estava integrada aos discursos políticos.

O problema para o intelectual não é tanto a sociedade de massa como um todo, mas antes os que estão por dentro do sistema, especialistas, grupos de interesses, profissionais que, nos moldes definidos no início do século XX pelo erudito Walter Lippmann, moldam a opinião pública, tornando-a conformista e encorajando a confiança num grupinho superior de homens que sabem tudo e estão no poder. Pessoas bem relacionadas promovem interesses particulares, mas são os intelectuais que deviam questionar o nacionalismo patriótico, o pensamento corporativo e um sentido de privilegio de classe, raça ou sexo. (SAID 2005, p. 13).

O texto que antropólogos e historiadores produziram teve desdobramentos relevantes para a construção, ou melhor, a não construção da história indígena. De um lado vemos um afastamento, por uma série de razões acadêmicas, por posturas teóricas do século XIX.

Logo essa ideia de que a melhor ciência estava fora, desconectada do mundo imperialista, é um equívoco, basta olhar para os maiores defensores da instituição indígena e colocarmos no lugar diferenciado dessa hierarquia para percebermos que eles acreditavam seriamente que estas populações estavam fadadas ao desaparecimento. “Não há ciência deslocada do seu mundo real, ela está sempre informada e informando a ciência do seu tempo, e sempre tomando partido” (SAMPAIO, 2014)²⁸.

Quando chamamos a atenção de que historiadores e antropólogos não faziam história do indigenismo no Brasil, estamos demonstrando que havia todo um contexto político e acadêmico para este fim, porém a partir da década de 60 e 70 os intelectuais do Brasil perceberam que haviam sido usados como instrumentos da política imperialista do século XIX, começando a partir de então outra forma de ver o outro, de ver o índio.

“No Brasil o que força a porta da academia a mudar radicalmente de lugar não é uma nova abordagem teórica, é a militância indígena, é a própria força dos movimentos indígenas que se reorganizam” (SAMPAIO 2014)²⁹. Essa reorganização culmina com a Constituição de 1988 no Capítulo VIII, Art. 23, que dentre outras leis, garante aos povos indígenas o direito à terra. A força dos movimentos sociais indígenas vai impelir antropólogos e historiadores a aderirem um novo campo de estudos na academia e isso revela uma “nova” história indígena,

²⁷ op.cit.

²⁸ Op.cit.

²⁹ Idem.

que supera dificuldades as quais são análogas; historiadores e antropólogos não vão mais reclamar que não têm fonte, porque há um novo olhar para a movimentação social, para um conjunto de marcas pragmáticas, há uma nova busca por informações etnográficas e históricas sobre as populações indígenas. Mas o que realmente mudou não foram as fontes, mas as perguntas, as perspectivas, a força do movimento social organizado, a defesa dos territórios indígenas; nesse momento a academia então é obrigada a acompanhar essa luta que surge e é por isso que temos uma revisão importante desta perspectiva teórica, e uma pressão do novo chamando a atenção para a conexão entre a produção do conhecimento e a sociedade.

A nova história indígena traz a questão da resistência dos índios frente aos mais diversos motivos; dentro deste novo papel do historiador é preciso desconstruir a imagem que foi feita desse povo, que ele está fadado ao desaparecimento, perdendo sua cultura, que ao migrar para áreas urbanas acaba deixando de ser índio etc. A resistência desse povo, não necessariamente, depende daquilo que esperamos do coletivo, é preciso compreender que em determinados momentos haverá alianças questionadas que poderíamos classificar, não como resistência, mas como traição, no entanto o que de fato vemos é uma forma de resistência porque é uma estratégia política conforme o interesse daqueles que estão resistindo.

Essa nova história indígena não é nova por ser discutida somente agora, é nova da perspectiva que é abordada. O historiador estuda e analisa, em geral, documentos de etnólogos, carregados de dados, porém com muitas lacunas que serão problematizadas pelos historiadores na tentativa da construção desta nova narrativa da história indígena e, para isso, lançará mão sob tudo do uso da história oral para fundamentar sua pesquisa. “Se a história é o homem em sociedade através do tempo, então a história oral é para o pesquisador uma fonte para compreender, tanto a subjetividade de uma época, quanto para perceber uma série de dados que de outra maneira não teriam ficado registrados”. (POZZI 2012, p. 61).

A construção da história do índio e sobre os índios irá enfatizar a violência, a destruição sistemática, a perda de costumes, de territórios, enfim, uma vida cheia de violência e de sangue na qual esse povo é vítima. É uma postura que busca vitimizá-los, retirando sua capacidade de serem atores históricos, de fazer escolhas políticas.

Ainda existe e persiste, uma noção romantizada do povo indígena, uma visão maniqueísta, onde ele é tratado sempre de modo positivado, no entanto esquecemos que estamos falando de seres humanos, que se relacionam, se articulam e são capazes de fazer escolhas que nem sempre correspondem ao que se espera. Não se enxerga o que este índio romantizado, transformado em herói, poderia fazer, não se vê num primeiro momento a dimensão das alianças, daí a visão dualista dos índios rebeldes, que resistem, mas que assim o

fazem não pela força das armas ou fazendo rebelião, contornando um projeto de Estado, um projeto de Nação.

As guerras coloniais se misturavam às guerras indígenas, na medida em que se faziam com índios aliados contra índios hostis. Europeus de nacionalidades distintas e índios de diferentes etnias lutavam como aliados numa mesma guerra, porém tinham motivações diversas, que se alteravam, conforme as circunstâncias e a dinâmica das relações. Os índios foram, sem dúvida, os maiores perdedores, porém souberam também valer-se das hostilidades entre os europeus e obter seus próprios ganhos a partir delas. (ALMEIDA 2010, p.45)

O índio que se alia, colabora e entra nessa lógica colonial, é visto como um traidor ou como um colaborador; dependendo da perspectiva que se enxerga, ele acaba perdendo parte nessa construção histórica, porque passa a ser reconhecido como índio domesticado, civilizado, aculturado e, por isso mesmo, considerado como não índio pelo próprio Estado. Quando falamos na luta política dos movimentos indígenas, quando escutamos as lideranças falando sobre saúde, terra educação etc., vemos que o discurso da liderança enfatiza a condição de vítima do grupo em questão.

É preciso desassociar o discurso político do discurso acadêmico, o primeiro tende a enfatizar uma determinada postura, ação porque ela se traduz no ideal da luta política. “Quando trazemos esse discurso indígena exclusivamente vitimizador para construção da história indígena e do indigenismo do tempo presente, retiramos dos índios a possibilidade de ser protagonista e de fazer escolhas, inclusive diferente das nossas” (SAMPAIO, 2014)³⁰. No final das contas é preciso entender como o índio consegue viver neste mundo que incorpora e ao mesmo tempo exclui, como ele consegue construir coletivamente sua identidade, bem como viver ou sobreviver nesta sociedade.

2.2 Os Sateré-Mawé: história e cultura.

Segundo o Dr. Pery Teixeira, na pesquisa realizada em parceria com a UNESCO e outras instituições governamentais sobre os Sateré-Mawé, “o primeiro contato dos Sateré-Mawé com os brancos acontece por conta da fundação da missão jesuíta na Ilha Tupinambarana, atual Parintins”. Os primeiros relatos sobre esse povo datam do século XVII, a mesma pesquisa demonstra uma grande variedade de nomes dados à etnia pelos cronistas,

³⁰ Op.cit.

viajantes ou missionários católicos que entraram em contato com os Sateré-Mawé ao longo dos séculos em que seu território foi colonizado, dentre estes nomes destacam-se em diferentes trabalhos nomes como Mavoz, Malrié, Mangnés, Mangnês, Jaquezes, Mahués, Magnés, Mauris, Mawés, Maragná, Mahué, Magneses, Orapium.

O nome *Sateré* popularmente significa *lagarta de fogo*, e é referente ao clã que, em geral, indica a linha sucessória dos chefes políticos das comunidades. O nome *Mawé*, popularmente conhecido como *papagaio falante*, não representa nenhum clã desta etnia. Porém, os mais velhos “nag” ou “nag nia”, velhos sábios, atualmente discordam da tradução popularmente conhecida do nome Sateré-Mawé. O testemunho do senhor Jesiel Santos dos Santos, pedagogo e intelectual indígena Sateré-Mawé, nos apresenta a seguinte informação sobre a real tradução do nome Sateré-Mawé em língua portuguesa:

³¹Antes de tudo, precisa saber que Mawé significa algo como “homem valente”, e não “papagaio inteligente e curioso”! Durante muito tempo, os líderes Sateré-Mawé de contato com a sociedade não-indígena foram sustentando que Mawé significasse “papagaio inteligente e curioso”, ao ponto que a maioria dos jovens da etnia hoje acredita que seja esse mesmo o significado. Mas hoje os velhos admitem que foi uma forma de se proteger, fazendo acreditar “aos brancos” que eles eram mansos, não perigosos, e não mereciam ser perseguidos.

Percebemos então a resistência indígena frente ao assédio do colonizador e do capital estrangeiro, digo capital estrangeiro porque a empresa francesa Elf Aquitaine, realizando prospecções em busca de petróleo, durante o governo militar do Brasil onde hoje é a terra homologada dos Sateré-Mawé, buscou controlar esta região da Amazônia. Fato que gerou uma grande força tarefa entre os líderes das comunidades indígenas Sateré-Mawé com o intuito de expulsar os invasores de suas terras. Em momentos como estes os Sateré-Mawé, assim como outras etnias, tendem a se unir, retrair e até mesmo camuflar-se entre os não índios para conseguir seus objetivos. No caso específico da disputa pelo território com a Elf Aquitaine, a estratégia usada foi a união dos clãs Mawés sob a liderança do clã Sateré.

³²O clan mitologicamente chamado a realizar a união das yvânia, das “nações mawé”, o dos Sateré, tomou a liderança, e desde então a imagem projetada mundo afora foi a da famosa “lagarta de fogo”, repetidamente celebrada, inclusive, pelo Boi-bumbá parintinense: um perfil novo, para avisar que com os “Sateré-Mawé” é melhor não mexer.

³¹ FRABONI, Maurizio. Estudo histórico-cultural justificando a atribuição de denominação de origem ao Waraná da Terra Indígena Andirá-Marau. (Texto em fase de publicação).

³² Op.cit.

A referência acima destaca a união das nações Mawé na luta pela homologação de suas terras e a consequente expulsão da empresa francesa Elf Aquitaine de seu território. Essa liderança, aliada ao folclore do Boi-bumbá³³ e a retirada da empresa Elf Aquitaine das terras indígenas em questão, parece ter reforçado muito mais o poder político do clã Sateré do qual fazem parte o grupo familiar de dona Tereza Silva, matriarca que migrou para Manaus em meados da década de 70, dando início ao processo de territorialização da área urbana. Foram os Sateré-Mawé que formaram as comunidades indígenas Inhaã-bé, Waraná, Sahu-Apé, Hywi, Waikirú e a comunidade I'apyrehyt que é o foco da presente pesquisa.

Percebemos ainda que o significado do nome Sateré-Mawé, traduzido para a língua portuguesa, sofre variações conforme os interesses políticos desta etnia. No trabalho intitulado “Sateré-Mawé: os filhos do guaraná”, a pesquisadora Sônia da Silva Lorenz, demonstra com clareza essas estratégias políticas dos Sateré-Mawé referente ao colonizador e também entre eles quando da disputa por poder político e social entre as comunidades que formam a nação dos Mawés.

Atualmente estima-se que os Sateré-Mawé estejam em número superior a 13.000 pessoas segundo o censo 2010 do IBGE. Só na Terra Indígena Andirá/Marau são mais de 11.000 pessoas. Nas cidades como Barreirinha, Maués, Parintins e também na região metropolitana de Manaus que abrange os municípios de Itacoatiara, Manacapuru, Iranduba, Presidente Figueiredo, Rio Preto da Eva, Careiro da Várzea e Novo Airão estima-se que sejam mais de 2.000 pessoas vivendo em zonas urbanas e rurais destas cidades. A Terra Indígena Andirá-Marau, tem 8 mil km² e fica na divisa entre Amazonas e Pará. Segundo Fraboni (2015), “a TI foi demarcada com base nos artigos 231 e 232 da Constituição, para permitir aos Sateré-Mawé (hoje 11 mil pessoas, espalhadas em 90 comunidades) viver em autonomia conforme sua organização social, costumes e tradições”.

2.2.1 Símbolos Culturais dos Sateré-Mawé.

Dentre os inúmeros símbolos culturais utilizados e representados pelos Sateré-Mawé nos deteremos em três para tentar demonstrar o processo de ressignificação da identidade daqueles que residem na comunidade indígena I'apyrehyt, localizada no perímetro urbano, zona centro oeste da cidade de Manaus. Os símbolos que utilizaremos são: o mito de origem e consequentemente do guaraná, o Porantim (Puratig, na língua Sateré-Mawé), e finalizaremos com o ritual da tucandeira.

³³ O Boi-bumbá é uma das maiores celebrações populares do Brasil, é popularmente conhecido como Festival Folclórico de Parintins. O Festival foi oficializado em 1966 e é palco da disputa dos bois-bumbás, Caprichoso e Garantido, que existem desde 1913.

A presente pesquisa não pretende explicar em detalhes nenhum dos três emblemas culturais citados acima, mas demonstrar sua importância na construção da identidade Sateré-Mawé e a resignificação destas entre os membros da comunidade I'apyrehyt.

2.2.1 Mito de Origem e a lenda do Guaraná na comunidade I'apyrehyt.

Sabe-se que os primeiros contatos dos colonizadores com os Sateré-Mawé ocorreram no século XVII, segundo Bettendorf (1910), nesse momento o uso e cultivo do guaraná já são registrados demonstrando que este alimento estava intimamente ligado à cultura Sateré-Mawé, e é também por intermédio desta planta que eles vão se relacionar com os colonizadores. O guaraná foi domesticado pelos Sateré-Mawé e introduzido na sua cultura e cosmologia tornando-se um de seus principais símbolos culturais e econômicos, pois, passou a ser fonte de recursos ao ser produzido em grande quantidade para exportação. Seu consumo *in natura* é observado no século XIX em países como Brasil e Bolívia, sendo sua produção exclusiva na região habitada pelos Sateré-Mawé.

Segundo Lorenz (1992), no início do século XIX o bastão de guaraná era comercializado no Alto Paraguai, Madeira, Andes Orientais, Mato Grosso, no centro oeste brasileiro e na Bolívia, formando, assim, uma extensa rede de comércio da *paullinia cupana sorbilis*, mais conhecida como guaraná. Essa comercialização em torno do bastão do guaraná se justifica por esta iguaria da Amazônia Sateré-Mawé ser um excelente alimento.

O relato da lenda do guaraná nos diz que havia uma mulher chamada Onhiámuáčabê que teve seu filho assassinado por seus irmãos e então decidiu sepultá-lo, no entanto para que não se perpetuasse o costume Tupi de vingança, ela decidiu enterrar os olhos da criança que mais tarde viria a ser o fruto da *paullinia cupana sorbilis* (guaraná). É interessante ressaltar que na cultura Sateré-Mawé Onhiámuáčabê é algo equivalente a Santa Maria, o que demonstra uma clara introdução dos relatos bíblicos na cosmologia Sateré-Mawé, fruto das missões jesuítas que ocorreram da região do médio Amazonas nos séculos XVII e XVIII.

Tal história também demonstra a origem dos Sateré-Mawé, pois, o filho ressuscitado de Onhiámuáčabê daria origem à nação Mawé. Tais relatos se confundem com os relatos bíblicos de Maria e Jesus Cristo, que afirmam ter sido Jesus conduzido à morte por seu próprio povo e mais tarde ter ressuscitado e se tornado o grande líder espiritual dos cristãos, ou seja, o precursor de aproximadamente dois bilhões de pessoas no tempo presente.

Na lenda do guaraná é o filho de Onhiámuáčabê o precursor dos Sateré-Mawé e o responsável pela esperança de voltarem a terra sem males. “Nós estamos nessa terra num lugar emprestado. Nós somos também fracos (qualquer dia podemos morrer) porque nós

devemos nos querer bem. Agora nós estamos em confusão” (In: Uggé 1993. p.46). O relato deste Sateré-Mawé ao padre Henrique Uggé nos mostra como a fronteira cultural entre cosmologia Sateré-Mawé e o cristianismo estão em um embate dialógico, daí a importância dos olhos do primeiro Sateré-Mawé lhe serem tirados, para que o mal não se perpetuasse entre sua descendência. Segundo Pereira (1954: 123), Onhiámuáçabê diz a seu filho, o primeiro Sateré-Mawé, “teus tios queriam que tu ficasses um coitadinho, mas tu serás a maior força do mundo, pois tu farás o bem de todos os homens”. Algo parecido com a teologia cristã de salvação pelo sacrifício de Jesus Cristo na cruz. Além disso, o guaraná lhes seria uma espécie de lembrança sagrada do sacrifício feito por seu ancestral, assemelhando-se ao ritual da *Santa Ceia*, realizado pelos cristãos, onde os mesmos celebram o sacrifício de Jesus Cristo com o intuito do perdão de seus pecados para que eles tenham novamente acesso à terra prometida. O “comer o pão” para os cristãos representa o corpo de Cristo sacrificado e o “beber o vinho” representa o sangue de Cristo derramado por seus seguidores. Para o Sateré-Mawé, o cultivo e o ato de beber o vinho do guaraná representam força, coragem e sabedoria advindas do primeiro Sateré-Mawé, que adquiriu sabedoria e benevolência para repassar a seus descendentes por intermédio do olho do guaraná.

³⁴Desde então, o Waraná será presente em toda reunião que o Tuxaua de uma qualquer aldeia organizará na sua própria maloca: a bebida sagrada, bebida de waraná ralado na água, circulará em volta da mesa para inspirar a cada um dos participantes as Belas Palavras que criam harmonia entre as vontades de todos. Através do Waraná, a renúncia à vingança fundamenta a civilização. (FIGUEROA, 1983: 76).

Percebemos então uma similitude entre os dois rituais, o que nos remete a uma forte influência do cristianismo na cosmologia Sateré-Mawé. Tanto o primeiro Sateré-Mawé quanto Jesus Cristo se justificam através da não violência e pelo cuidado com os povos/nações. O que não significa que sua visão cosmológica seja apenas um reflexo dos relatos bíblicos, mas que recebe influência do mesmo, assim como também o influencia. Bhabha (1998), abre uma perspectiva de discussão que podemos investigar que é a fronteira cultural, a relação do contato entre a cosmologia Sateré-Mawé e a teologia cristã, essa demarcação cultural é fundamental para a percepção das alteridades. Não se trata daquela perspectiva anterior, de uma identidade dominante, que está o tempo todo dando as diretrizes para as falas, ao contrário, ela levanta a possibilidade de que nessas fronteiras, nesses

³⁴ In: FRABONI, Maurizio. Estudo histórico-cultural justificando a atribuição de denominação de origem ao Waraná da Terra Indígena Andirá-Marau. (Texto em fase de publicação).

interstícios culturais, nestes lugares de cultura, essas alteridades estão em um embate dialógico o tempo todo. Essa influência nos permite então, como já fora abordado no primeiro capítulo desta dissertação, entender a inserção do protestantismo da IASD na comunidade I'apyrehyt e a ressignificação da identidade das pessoas que vivem nesta comunidade sendo Sateré-Mawé, cristãos protestantes da IASD e ao mesmo tempo índios citadinos.

Na década de 90 do século XX, missionários da IASD começaram um trabalho de evangelização dos membros da comunidade I'apyrehyt. A lembrança dos ensinamentos religiosos advindos da TI e repassados pelas duas últimas gerações de dona Tereza Silva, matriarca da comunidade indígena I'apyrehyt, contribuíram decisivamente para a aceitação das doutrinas da IASD, com isso 18 pessoas se converteram, passando a engrossar suas fileiras, dando início a um movimento evangélico na comunidade I'apyrehyt que mais tarde seria a base de sustentabilidade da atual gestão da liderança tuxaua. Essa inserção teve papel fundamental na ressignificação dos mitos e lendas Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt.

Para os Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt a lenda do guaraná representa um estágio do seu povo e este alimento nasce por favor de Tupana, que permite o uso da bebida, dentre outros motivos, por não possuir teor alcoólico. É válido ressaltar que o guaraná não é consumido com a mesma frequência e nem com as mesmas razões em outras comunidades existentes na TI. Os Sateré-Mawé acreditam que este fruto não possui prerrogativas enteógenas³⁵, talvez por isso a ingestão do vinho de guaraná na comunidade I'apyrehyt, em geral, só aconteça quando são realizadas algumas festividades referentes à sua cultura ou quando o tuxaua da comunidade pretende impressionar quem o visita e, embora esteja presente no cardápio e no imaginário do restante da comunidade, não detém o mesmo simbolismo presente nas comunidades da TI. Talvez isso se dê pela presença de outro ritual, mais sagrado para os integrantes da comunidade, que faz parte da cultura I'apyrehyt, a Santa Ceia. Este rito é solicitado pela IASD em períodos regulares de aproximadamente três ou quatro meses.

Com a introdução da Santa Ceia na cultura Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt e, concomitante, a inserção da bíblia como regra de fé e comportamento, os Sateré-Mawé buscaram harmonizar seus costumes, cosmologia e religião. Observamos a harmonização destes elementos culturais na versão do mito de origem e do guaraná relatado pelo Tuxaua Moisés Ferreira, presente no primeiro capítulo desta dissertação, onde buscamos demonstrar o trânsito entre as duas culturas.

³⁵ Plantas Sagradas, também conhecidas como Plantas de Poder (entheos = Deus dentro), são utilizadas há milhares de anos em rituais sagrados com o intuito de purificar e colocar o homem em contato com o Sagrado.

Então, havia antigamente né, lendas, muitas lendas e, hoje, com conhecimento da Igreja Adventista, a gente tudo caio abaixo, a gente, nós sabia o nome desse bicho chamado “*Ahiana*” quer dizer, era um bicho, era um espírito. E hoje a bíblia fala que é o *Diabo* né, então hoje praticamente a gente não tem medo, meu pai não tem medo, e caiu por terra tudo isso porque não tem medo não, porque já crê em *Tupana* né, mas ele continua fazendo para aquelas pessoa que crê nele. Hoje a gente lê a bíblia e já entende as coisas, a gente pede perdão dos nossos pecados pra *Tupana*, a gente faz o culto na casa de *Tupana*, faz Santa Ceia, faz semana de oração. A gente entende que *Tupana* usava essas lendas no passado pra nos levar até ele, porque não tinha conhecimento da palavra, que é a bíblia né. (Entrevista com Nilson Ferreira / 04/09/2015).

Ao analisarmos o relato do senhor Nilson Ferreira, percebemos, como aponta Jhon Monteiro³⁶, que não se pode negar que as sociedades indígenas sofreram no contato com a colonização europeia, neste caso com a introdução da IASD na comunidade I’apyrehyt. No entanto, ainda segundo o autor, a perspectiva que existe na construção da imagem dos índios enquanto vítimas acaba ocultando os múltiplos processos históricos de questionamentos, negação e reelaboração de identidades indígenas que informam e direcionam as maneiras pelas quais os Sateré-Mawé da comunidade I’apyrehyt se posicionam diante das situações do contato com a IASD.

A suposta negação da lenda do guaraná em detrimento da Santa Ceia ilustra bem esse embate cultural, ou melhor, essa transculturação entre os Sateré-Mawé e a IASD, pois entendemos que a conversão ao cristianismo da IASD perpassa pela aceitação de um conjunto de dogmas como batismo, Santa Ceia, cultos e rituais que nem sempre são exercidos da mesma maneira nas diferentes localidades onde a igreja está instalada. Ao tornarem-se membros da IASD os Sateré-Mawé da comunidade I’apyrehyt concordam em participar de uma nova comunidade que, no caso, é muito maior e alcança uma esfera mundial. Eles também concordam em seguir os dogmas e rituais desta nova comunidade, mas isso não significa que compreendam ou que aceitem as doutrinas da IASD como lhes é colocada, ou seja, sem resistência ou sem reinterpretá-las.

Através da transculturação acontece a apropriação e expropriação das culturas em questão, o que permite a ressignificação das identidades, permitindo a exposição da cultura Sateré-Mawé em nível mundial por intermédio da IASD, pois a mesma prepara documentários, vídeos das comunidades Sateré-Mawé convertidas e distribui pelos países

³⁶ MONTEIRO, Jhon Manuel. *Armas e Armadilhas: História e resistência dos Índios*. In: NOVAES, Adauto (Org). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

onde a IASD está presente, facilitando assim a captação de recursos para referidas comunidades.

Essas identidades não se tratam das primeiras, mas daquelas que surgem deste trânsito entre as culturas, onde estes Sateré-Mawé veem na sua história a sua identidade, mas se reconhecem na identidade formulada pela IASD. Tentam traçar uma similaridade de seus ancestrais no Andirá com a mesma identidade cultural que têm hoje vivendo em uma comunidade indígena localizada em uma área urbana de Manaus, sob tudo da ótica do cristianismo, pois acreditam que seus ancestrais eram ignorantes por não conhecerem a Deus e por isso se apegavam a mitos e lendas como a lenda do guaraná, mas que ao conhecerem a IASD passaram a ter uma vida melhor porque conheceram ao Deus vivo, o Deus cristão, é o discurso do convertido dentro das relações culturais.

Até o começo do século XX só existiam os Sateré-Mawé que seguiam seus rituais e aqueles que haviam sido catequisados pelos católicos. Com o aparecimento das religiões protestantes, principalmente a Adventista, começou a existir uma disputa religiosa dentro desta sociedade, pois os pastores americanos compreenderam essas diferenças clânicas e se detiveram na conversão do clã Sateré. Com isso acentuaram uma diferença que era genuína desta sociedade tupi, transformando-a em divisão. Os Sateré eram os melhores, eram os chefes e, agora, Adventistas. (LORENZ, Sônia da Silva. 1992, p. 114).

2.2.3 O Porantim.

O Porantim estava para os primitivos Sateré-Mawé como a bíblia está para os cristãos. Segundo Oliveira (1998), “o Puratig significa compreensão da vida social Sateré-Mawé, pois o mesmo explica a origem do mundo da palavra, da água, dia, noite, morte, casamento, proliferação de doenças, danças, educação e prevê os futuros acontecimentos bons e maus”. A citação acima demonstra como o Porantim está intimamente ligado a toda forma de cultura Sateré-Mawé, uma vez que, durante séculos, foi o principal instrumento de orientação e também coercitivo do povo Sateré-Mawé.

O Porantim funcionava como um juiz resolvendo os litígios entre os Sateré-Mawé, tendo inclusive a prerrogativa de vida e morte, o que levou os integrantes deste povo a venerá-lo e temê-lo. É também uma espécie de legislador, pois é a fonte interpretativa de conceitos como certo e errado e de bem e mal. Possui poderes intrínsecos sendo capaz de se locomover de uma região a outra sem o auxílio de mãos humanas. Em uma de suas faces estão escritas, de forma geométrica, o mito de origem, a história do guaraná e o aparecimento dos clãs e, na

outra face, os relatos de guerra e a festa da tucandeira onde, durante o ritual, são *cantadas* essas narrativas.

³⁷O Porantim é a peça mais importante da cultura material Sateré-Mawé, sendo um elemento catalizador da sua cosmologia. É uma peça de madeira com aproximadamente 1,50m de altura, com desenhos geométricos gravados em baixo relevo, recobertos com tinta branca, a tabatinga. Sua forma lembra a de uma clava de guerra ou a de um remo. (LORENZ, Sônia da Silva. Centro de Trabalho Indigenista - CTI/SP. junho, 2015).

A história do Porantim entre os Sateré-Mawé tem início nos tempos imemoriais, lá está escrita a história passada e futura dos Mawés e da humanidade, isso vem depois da história oral, porque antes dele havia somente o *Wará* (palavra), até que o Porantim veio a existir trazendo o equilíbrio necessário ao mundo Sateré-Mawé. Tal peça de madeira é tão significativa para os Sateré-Mawé que ao trabalhar a importância do guaraná e explicar o surgimento da CGTSM Maurizio Fraboni (texto em fase de publicação), diz que:

Em 1987 o Tuxaua geral do Rio Andirà, Zuzu Miquiles, reunindo os Tuxaua e as outras lideranças das comunidades da Terra Indígena recém homologada, fundou o CGTSM. Para ele, o CGTSM tinha que ser algo como um colegiado que personificasse o Porantim. Na prática cultural tradicional, assim como é lembrada na tradição oral, o Porantim era o supremo juiz (...) Os tempos tinham mudado, resolver as brigas não podia ser questão de vida ou morte: agora precisava um juiz que soubesse perdoar. Assim, na primeira bandeira do Conselho Geral, o Tuxaua Zuzu pediu que fosse colocada a referência bíblica a Isaias 9:6, onde se profetiza o nascimento de um menino, que será conselheiro e príncipe da paz. Na segunda, a de 1999, ele desenhou o Porantim deitado (...). (FRABONI, Estudo histórico-cultural justificando a atribuição de denominação de origem ao Waraná da Terra Indígena Andirà-Marau/ Texto em fase de publicação).

Percebemos que embora a importância do Porantim seja singular, a introdução de elementos da cultura cristã ocidental favoreceu uma reinterpretação deste poder mágico, representado por ele. Quando o Tuxaua geral do Rio Andirà, Zuzu Miquilis introduz o texto bíblico de Isaias 9:6, percebemos que há uma clara tentativa de interpretá-lo à luz da cosmologia Sateré-Mawé, pois, na visão cosmológica desse povo existe um ser superior que os conduzirá a uma terra sem males como vimos anteriormente na lenda do guaraná.

Na comunidade I'apyrehyt, o Porantim também exerce grande influência no imaginário das pessoas que ali vivem, porém percebemos um distanciamento dos valores acrescentados a este ícone da cultura Sateré-Mawé na TI. Para os habitantes daquela

³⁷ Disponível em: < <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/satere-mawe/966> > Acesso em: 21/12/2014.

localidade, o Porantim serviu a este povo até o momento em que a bíblia foi introduzida na TI, a partir daí ela passou então a ser o instrumento de orientação para a vida dos Sateré-Mawé, tornando o Porantim apenas mais um símbolo da cultura. Nas palavras do Tuxaua Moisés Ferreira, o Porantim não tem mais a mesma importância na orientação dos Sateré-Mawé, sendo apenas um memorial da cultura deste povo.

Agora não temos mais necessidade de consultar o Porantim, porque temos a bíblia né. Ela é a nossa regra de fé, é ela que devemos consultar para saber a vontade de Tupana. Quando não tinha a bíblia nós consultava o Porantim porque era o meio que Tupana falava com a gente, mas depois Tupana Mandou a bíblia pra (sic) gente compreender melhor a vontade dele. Pra (sic) melhorar Tupana orientou os homens a traduzir a bíblia pra língua Sateré-Mawé, aí que a gente ficou entendendo melhor ainda, porque os Sateré podiam entender melhor, podiam ver o que Tupana dizia para o bem deles mesmo né. Então pra (sic) quê consultar o Porantim se nós já tinha a bíblia e ainda por cima traduzida pra língua Sateré-Mawé? Mas Porantim ainda é muito importante pra (sic) nossa comunidade e pra todos Sateré-Mawé é, ele faz parte da nossa cultura e ainda é muito respeitado lá na área da TI, principalmente nas comunidades que ficam mais longe né, nas comunidades mais isoladas que falam. (Entrevista com Moisés Ferreira / 10/09/2015).

O Porantim então é uma lembrança do passado sem a bíblia, de tempos difíceis onde a verdadeira mensagem de Tupana ainda estava por vir, como no texto bíblico de Isaias 9:6, “Um menino nos nasceu, um filho se nos deu; o governo está sobre seus ombros; e seu nome será; Maravilhoso conselheiro, Deus forte, pai da eternidade, príncipe da paz”. Não foi à toa que o Tuxaua Manoelzinho colocou esse texto bíblico na bandeira do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGSTM), o escrito faz alusão a tudo que o Porantim representava até a entrada da bíblia na cultura Sateré-Mawé, um governo forte, conselheiro, eterno e de paz. Como então negar a divindade e ao mesmo tempo a submissão à bíblia como regra de fé e comportamento para o povo Sateré-Mawé? Mesmo aqueles mais reticentes acabaram sujeitando-se ao livro sagrado dos cristãos devido à similaridade com os ensinamentos do Porantim.

O CGSTM surgiu em meio aos conflitos com a ELF Aquitaine, o Governo brasileiro e os Sateré-Mawé que lutavam pela homologação de suas terras, o fato repercutiu internacionalmente nos meios de comunicação e os Sateré-Mawé, residentes em Manaus, não ficaram alheios ao que estava acontecendo na TI, nem tão pouco a atribuição das vitórias de seu povo ao “deus” Tupana, por isso a inscrição bíblica na bandeira da CGSTM. Ao analisarmos este contexto à luz do depoimento do Tuxaua da comunidade I’apyrehyt,

percebemos as nuances que contribuem para que o Tuxaua considere o Porantim apenas mais um instrumento da cultura Sateré-Mawé.

Outra questão que salta do relato do Tuxaua Moisés Ferreira é o tema do urbanismo e do estilo de vida pautado na modernidade da cidade de Manaus que a comunidade I'apyrehyt vive, pois, o Tuxaua está sempre se reportando à TI como lugar diferente, que não é comum a ele e à sua comunidade, um lugar distante, de certa ignorância dos que ali habitam, em um discurso urbano e cético, típico da vida moderna nas cidades.

Anthony Giddens (2002), explica que a vida moderna tem pelo menos três elementos envolvidos: a separação do tempo e espaço, que é condição para a articulação das relações sociais em intervalos de espaço-tempo; os mecanismos de desencaixe, que separam a interação das particularidades do lugar, e percebemos isso quando o Tuxaua Moisés Ferreira diz que o Porantim é usado somente na TI e em especial nas comunidades mais isoladas dos Sateré-Mawé; e, por último, a reflexividade institucional, ou seja, o uso regularizado do conhecimento sobre as circunstâncias da vida social como elemento constitutivo de sua organização e transformação, fato observado quando a bíblia assume o papel de reguladora e orientadora do povo Sateré-Mawé.

Essa reflexividade institucional permite aos habitantes da comunidade I'apyrehyt reinterpretar seus mitos e lendas à luz das histórias bíblicas sob a ótica da interpretação da IASD. A junção destes três elementos por sua vez, permite a ressignificação das identidades dos Sateré-Mawé citadinos. Eles reconhecem-se índios e mesmo diante de todas as adversidades e pressão urbana, sabem de fato da sua real identidade indígena. Mas como eles assumem isso? Como essa identidade se fortalece ou se enfraquece? Onde há ou não conquistas? Stuart Hall (2003), usa o termo essencialismo para explicar a manutenção de parte das identidades primeiras, dizendo que isto é importante para tal fortalecimento, mas deixa de ter uma ação quando se torna também uma forma de imposição, quando um determinado grupo social se isola, como quando se estabelece. O autor ainda afirma que indígena é apenas aquele que nasce na aldeia e que apresenta um estereótipo visual do colonialismo dos séculos XVI, XVII e XVIII, e aquele que vive na cidade e tem pai e avô índios não é índio pura e simplesmente por não ter nascido na aldeia. É um essencialismo que busca enquadrar a cultura em si dentro de um status fechado, segregado, tornando-a estática. No caso da comunidade I'apyrehyt, o essencialismo é responsável por manter um sentimento de pertencimento à cultura Sateré-Mawé sem abrir mão da vida moderna própria de quem vive em áreas urbanas.

2.2.4 O ritual da Tucandeira.

O ritual da tucandeira é o principal elemento da cultura imaterial dos Sateré-Mawé. Sua observância remonta a origem deste povo, pois eles acreditam que esta cerimônia, por assim dizer, passou a ser exercido tão logo os primeiros Sateré-Mawé viessem a existir. O rito é cercado de simbolismos ligados à história, cultura e cosmologia desse povo. Os cânticos que são realizados durante a cerimônia fazem alusão às suas batalhas durante a cabanagem e também contra outros povos da cultura indígena. Os cantos do ritual da tucandeira também relatam os conflitos existentes entre os próprios Sateré-Mawé.

As formigas tucandeiras representam os pelos da vagina da mulher, pois a ornamentação da luva com penas de gavião real e de arara-canga são uma representação da saia feminina. A luva representa o órgão sexual feminino onde o Sateré-Mawé põe a mão para suportar a dor das ferradas das formigas tucandeiras que representam o tatu, o qual no mito de origem, diz-se que, ao sair do buraco, não se deixou abalar pelas ferradas, seguiu se balançando para que as mesmas caíssem de seu corpo, continuando seu caminho e, por isso, os Sateré-Mawé devem suportar a dor sem expressar qualquer tipo de fraqueza diante das ferradas.

O ritual da tucandeira também é realizado para conseguir uma esposa; é quando os jovens aproveitam a oportunidade para solicitar de seus pais uma conversa a fim de fazer os arranjos para o casamento entre seus filhos. A jovem Sateré-Mawé dança ao lado do jovem que pretende se casar, este por sua vez procura impressioná-la, e também aos seus pais, demonstrando força e coragem durante o ritual.

Tal prática tem prerrogativas medicinais, pois os Sateré-Mawé acreditam que as ferradas da tucandeira serão responsáveis pela saúde daquele que se ferra, uma espécie de antídoto para as doenças que eles estão suscetíveis em seu habitat natural. Elas (as ferradas) também são responsáveis pela fertilidade dos jovens que participam do ritual e, mais tarde, até pela saúde de seus filhos, uma espécie de vacina.

Mas o principal atributo do ritual da tucandeira é o rito de passagem da fase juvenil para a fase adulta do Sateré-Mawé do gênero masculino. É neste cerimonial que o jovem passa a ser um guerreiro, caçador, homem no termo mais varonil da palavra. É após esse momento que ele passa a gozar dos privilégios que seu povo pode oferecê-lo. Embora os jovens precisem enfrentar o ritual por vinte vezes, desde os primeiros ele já alcança o reconhecimento de seu povo. Quando um moço se deixa ferrar pela tucandeira está afirmando sua identidade por meio do maior símbolo da cultura Sateré-Mawé.

Tal ritual é conhecido internacionalmente e há inúmeros trabalhos científicos das mais diversas áreas do conhecimento que buscam compreendê-lo, esta é uma prova cabal da organização social e estrutural dos Sateré-Mawé antes do contato com o europeu. Através disso a história desse povo chegou até o tempo presente, seus cantos sempre tiveram a prerrogativa de contar as histórias do passado e aplicá-las na realidade do tempo presente deste povo. Segundo Uggé (2003), o ritual da tucandeira também foi responsável por manter os clãs unidos em função de seu ancestral comum, Mupynukuri, que teria feito o primeiro ritual para seu irmão Kenenké, buscando no mundo das cobras as verdadeiras tucandeiras; ele também confeccionou as primeiras luvas com penas de gavião real e compôs a música e os versos das danças. Uggé (2003), afirma que “nas narrações e cantos da tucandeira aparecem elementos e claras ligações com o Gavião Real, Guaraná e Mandioca. Essas histórias mitológicas são a fonte da identificação tribal e explicação para normas éticas do povo Sateré-Mawé” (UGGÉ, 2003, p. 72). Fica claro que para este povo o ritual da tucandeira é seu maior símbolo cultural e conseqüentemente de identidade porque seus cantos se referem aos seus mitos, lendas, cosmologia e história, mantendo viva a sua cultura onde quer que seja realizado.

Durante muito tempo o ritual da tucandeira só era realizado em território tradicionalmente Sateré-Mawé, com o passar do tempo e o contato com os não índios e caboclos das cidades vizinhas, o ritual lentamente foi saindo do território para ser apresentado em cidades como Barreirinha, Maués e Parintins. Esta última tem um festival folclórico baseado na apresentação de dois bois, Garantido e Caprichoso, que é transmitido para todo mundo pelos mais diversos meios de comunicações e é o grande responsável por divulgar a cultura local. O curioso é que embora o festival seja sobre dois bois-bumbás, a principal cultura apresentada é a do povo Sateré-Mawé, onde os mitos, lendas, rituais e cosmologias são cantados e representados pelas coreografias desses animais.

Essa exposição da cultura Sateré-Mawé para o mundo inteiro fez com que a visualização de seus rituais fosse objeto de desejo de turistas de todas as partes do mundo e com que os Sateré-Mawé passassem a fazer apresentações do ritual da tucandeira fora de seu território, porém são apenas uma representação do verdadeiro ritual, pois, o ferrão da formiga é retirado e ela é presa apenas pelo abdômen. Obviamente, elas não ferram o participante do ritual, fato que ressignifica a concepção dos próprios Sateré-Mawé que o praticam em tais condições, pois, no nosso entender, acontece uma espécie de banalização do sagrado entre os Sateré-Mawé.

FIGURA 05: Tuxaua Moisés Ferreira com as formigas Tucandeiras presas as luvas sem o ferrão.



Fonte: Arquivo pessoal de Moisés Ferreira cedido ao autor em 29/05/2015.

A imagem acima demonstra a manipulação feita pelos Sateré-Mawé com as formigas tucandeiras. A imagem é referente a uma festividade ocorrida no ano 2015 durante as festividades em homenagem ao dia dos povos originários do Brasil que ocorreu na praça do conjunto Santos Dumont em Manaus - onde está localizada a Comunidade I'apyrehyt - e contou com a presença de várias etnias da comunidade local, estudantes e a imprensa. O Tuxaua Moisés Ferreira exhibe a luva com as tucandeiras presas pelo abdômen, mas sem o ferrão. A dança, nesta oportunidade, foi realizada pelos integrantes da comunidade I'apyrehyt e de outras etnias sem nenhuma preparação para a mesma em uma óbvia representação. Porém, o que nos chamou a atenção foi a forma como a luva foi manipulada durante a apresentação e como a dança ocorreu, ambos sem o devido respeito que se vê nas verdadeiras cerimônias do ritual da Tucandeira, o que avaliza nosso entendimento que essas apresentações, meramente folclóricas, proporcionam a banalização do sagrado.

Mas não foi só para fazer apresentações simuladas para turistas que o ritual saiu da TI. Os processos migratórios também foram responsáveis pela saída dos rituais, das lendas e cosmologias Sateré-Mawé de seu território, hoje homologado pelo governo brasileiro, em direção às cidades mais próximas da TI e também para Manaus, que é onde fica localizada a comunidade indígena Sateré-Mawé I'apyrehyt. O processo migratório do grupo familiar de dona Tereza Silva para Manaus e a consequente formação da comunidade I'apyrehyt já foram explanados no primeiro capítulo desta dissertação.

A chegada do grupo familiar de dona Tereza Silva a Manaus e sua persistência em não abandonar sua cultura Sateré-Mawé propiciou a realização do ritual da tucandeira em solo

manauara. Este ritual é realizado com certa frequência na comunidade I'apyrehyt, mas em especial no dia 19 de abril, não por acaso este é o dia que o governo brasileiro elegeu como *dia do índio*, por isso a comunidade I'apyrehyt se organiza e convida outras etnias para prestigiar o ritual que afirma sua identidade Sateré-Mawé. Neste dia as portas da comunidade I'apyrehyt ficam abertas à comunidade urbana de Manaus, imprensa local e os moradores das adjacências que também são convidados. Com isso, a festividade alusiva ao dia do índio se estende até a noite com um fluxo grande de pessoas com os mais variados interesses, desde curiosos dos bairros adjacentes, professores e alunos da rede de ensino público da cidade de Manaus até pesquisadores da cultura Sateré-Mawé que vem de diversas regiões e instituições do Brasil e do mundo para observar e analisar a cultura Sateré-Mawé em áreas urbanas.

Nossa análise sobre o ritual da tucandeira na comunidade I'apyrehyt recai sobre a influência da IASD na reconfiguração deste, pois, diferentemente do que acontece na TI, o ritual da tucandeira inicia com uma oração pedindo as bênçãos de Tupana. Percebemos que a comunidade está sempre preocupada em não infringir as regras de conduta estabelecidas pelas IASD nesta celebração, principalmente quando há a presença de alguma liderança da igreja, um pastor ou até mesmo um membro influente. Essa preocupação fica notória quando os cantos do ritual se confundem com os cantos da IASD nas *apresentações* realizadas durante a presença de pessoas ligadas à gestão desta igreja. Há então uma tensão entre esta e a comunidade, um movimento de resistência de ambas as partes frente as suas culturas. A IASD busca manter a tradição cristã entre os neófitos Sateré-Mawé que por sua vez procuram manter viva a cultura de seu povo sem romper com a tradição cristã.

Em *A Chegada do Estranho*, Martins (1993), demonstra como a introdução de valores não tradicionais em sociedades indígenas pode destruir relações sociais e clandestinizar concepções culturais. Martins considera a chegada do *estranho* em comunidades rurais e indígenas como *sociedades barrocas*, de fachada, que esconde elementos como a dissimulação e o medo. Quando observamos a influência da IASD, mesmo em rituais da tradição Sateré-Mawé, na comunidade I'apyrehyt, percebemos a clandestinização das concepções culturais desse povo citadas na obra de Martins.

O ritual da tucandeira também tem uma peculiaridade singular quando é realizado na comunidade I'apyrehyt, é uma espécie de encenação, pois em geral é feito com o abdômen da tucandeira preso e apertado, fato que inutiliza o ferrão doloroso da formiga. Este fato talvez seja uma ferramenta de resistência utilizada já que o ritual precisa ser realizado diversas vezes durante o dia porque é cobrado de cada visitante uma taxa para assistir. As comunidades urbanas dos bairros adjacentes veem como uma oportunidade única o fato de poderem

adentrar no ceio da cultura dos Sateré-Mawé e também o ensejo de conhecerem a estrutura da comunidade indígena I'apyrehyt.

É interessante notar que as portas da comunidade estão sempre abertas à visita em qualquer período ou dia do ano, mas as comunidades dos bairros adjacentes ainda guardam no imaginário a imagem de índios com *arco e flecha* dispostos a proteger seu território a qualquer custo. Mesmo com um templo da IASD instalado dentro da comunidade I'apyrehyt e com a celebração de cultos desta instituição religiosa abertos ao público nos sábados, pela manhã de 08h30min até as 11h00min e a tarde de 16h30min até as 18h00min, nos domingos de 19h15min até as 20h30min, na quarta-feira também de 19h15min até as 20h30min, a comunidade urbana local raramente visita este templo da IASD e por isso ainda têm em seu imaginário a concepção de que os Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt não são *civilizados* como relata o senhor Paulo Fernandes em depoimento ao autor.

Cara eu sou engenheiro e faço muitos trabalhos em lugares inusitados, eu vim aqui por intermédio de um amigo que me pediu um favor. Ele queria que eu fizesse um orçamento para a construção de um centro cultural para os índios, aí como nós somos muito amigos eu disse que tudo bem, mas nem sabia onde era, só disse a ele para marcar em uma quarta-feira à tarde que seria o momento em que eu teria tempo disponível para fazer o orçamento. Mas eu pensei que nós iríamos fazer o orçamento, sei lá, na casa dele ou em um restaurante. Quando ele me disse que seria dentro da tribo indígena eu já fiquei meio assim! Mas ele disse que era uma tribo que ficava aqui mesmo na cidade, ali no Santos Dumont, aí eu me lembrei que sempre passava por ali mas achava que era uma área restrita, que só podia entrar ali com autorização da FUNAI ou outro órgão governamental, porque os índios poderiam atacar a qualquer momento e nós não poderíamos fazer nada, afinal eles estariam no território deles e nós estaríamos invadindo este território. O meu amigo me disse que não precisava e que qualquer pessoa poderia entrar, que os Sateré-Mawé eram muito receptivos, aí eu perguntei, mas eles já são civilizados? Meu amigo começou a rir e disse, vamos lá, você vai ver com seus próprios olhos.

Cara duas coisas me espantaram. Primeiro o fato de ter uma Igreja Adventista logo na entrada, depois nível de precariedade que as pessoas vivem ali. E o interessante é que eles estão no meio de um conjunto de classe média em Manaus e ninguém se importa, na verdade eu acho que ninguém nem entra aqui. Acho que a única ajuda que eles recebem deve ser da Igreja Adventista que deve ter ajudado no trabalho de civilização deles. Por falar nisso eles já estão bem civilizados, se a gente encontrar eles na rua ninguém diz que são índios.

Entrevista realizada dentro da comunidade I'apyrehyt com o Sr. Paulo Fernandes em 21/10/2015.

O discurso do senhor Paulo Fernandes demonstra como o imaginário da comunidade urbana das adjacências está envolto de preconceitos sobre os índios, enxergamos em suas

palavras *as cinco ideias equivocadas sobre os índios*³⁸, trabalhados por Bessa Freire. É comum encontrar pessoas que residem no conjunto Santos Dumont do lado de fora da comunidade I'apyrehyt olhando para dentro e perguntando se podem entrar, se não há nenhum problema em observar de longe e até mesmo perguntando se os habitantes são mesmo índios.

Para mim eles não são índios, eles só se vestem de índios para fazer o ritual da tucandeira, ou quando eles querem que a gente dê alguma coisa para eles. Quando tem o ritual da tucandeira eles se pitam, colocam os enfeites, tudo para parecer índios, só para cobrar a entrada na tribo deles. Essas coisas a gente só vê no dia do índio ou quando tem alguma festa aí, nos outros dias eles estão normal, que nem a gente. Vestem roupas iguais as nossas, usam celulares e tablete! Índio de verdade vive na mata, vive da caça e da pesca. Esses aí só querem moleza, não querem trabalhar e vivem pedindo de um e de outro.

Entrevista realizada com dona. Maria auxiliadora, moradora do conjunto Santos Dumont em 02/07/2015.

Além do preconceito, percebemos na fala de dona Maria Auxiliadora que não há apoio da comunidade urbana local por não considerarem os moradores da comunidade I'apyrehyt como índios. Há também o problema da desvalorização do conjunto habitacional³⁹ Santos Dumont na concepção de alguns residentes do mesmo.

Voltando ao ritual da tucandeira na comunidade I'apyrehyt, identificamos algumas particularidades presentes apenas nas comunidades Sateré-Mawé convertidas a IASD. O uso de bebidas alcoólicas é expressamente proibido durante as festividades do ritual, mesmo por aqueles que não estão participando direta ou indiretamente. Na TI a ingestão de bebidas alcoólicas por quem irá participar é expressamente proibido, o candidato deve se abster de variados tipos de alimentação e bebidas dias antes acontecer, porém os outros integrantes da

³⁸ As cinco ideias equivocadas sobre os índios demonstram erros crassos que as pessoas cometem ao se referir aos índios no tempo presente. Palestra proferida no dia 22 de abril de 2002 no curso de extensão de gestores de cultura dos municípios do Rio de Janeiro, organizado pelo Departamento Cultural. Parte dela havia sido tema de uma conferência em 22 de março de 2000, gravada e transcrita pelo Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH), de Manaus (Am). Decidimos manter, no texto escrito, as marcas da oralidade, para preservar a estrutura do texto original. As duas instituições – UERJ e CENESCH – publicaram o artigo em suas respectivas revistas. FREIRE, J.R. Bessa. Cinco idéias equivocadas sobre o índio. In Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH). Nº 01 – Setembro 2000. P.17-33. Manaus-Amazonas. FREIRE, J.R. Bessa. A herança cultural indígena: quem são os herdeiros?. In CONDURU, R. e SIQUEIRA, V. B – Políticas públicas de Cultura do Estado do Rio de Janeiro. Rio. Sirius/FAPERJ. 2003. Esta última versão, preparada em 2009, com algumas mudanças e acréscimos, é o resultado das oficinas realizadas com professores da rede pública de ensino para a implementação da Lei 11.645 de março de 2008, uma delas em Japeri, em parceria com o professor Aloísio Monteiro da UFRRJ. Disponível em:

http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/Cinco_ideias_equivocadas_sobre_indios_palestraCENESCH.pdf

³⁹ Tema debatido no primeiro capítulo desta dissertação. A Caminho da Cidade: a organização da comunidade indígena I'apyrehyt.

comunidade indígena mantêm sua rotina diária naturalmente e quando o ritual acontece é acompanhado de bebidas alcoólicas, já que é uma festa para toda a comunidade. A forte presença da IASD na comunidade I'apyrehyt é a explicação para tal fato, a ingestão de bebidas alcoólicas é duramente reprimida pela igreja e o integrante desta comunidade religiosa que se aventurar a ingerir é penalizado com o que a própria IASD chama de *disciplina* e em casos extremos o indivíduo é *excluído* do *hall* de membros.

Essas relações existentes entre a IASD e a comunidade I'apyrehyt parecem formar uma estrutura que afeta a maneira de pensar e agir desse povo, isto é, uma estrutura na qual há proeminência da figura da IASD na relação com os Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt que acabam determinando o comportamento destas pessoas e, conseqüentemente, suas identidades.

Frantz Fanon (1968), ao trabalhar a perspectiva psicológica das identidades, busca no processo colonialista a mudança de mentalidade. Fanon diz que é um processo histórico e colonialista, afirma também que o colonialismo empreendeu uma forte carga no processo de descaracterização destas identidades próprias, originais, no sentido de impor e colocar em conformidade com a europeia, eurocêntrica, *adventista*. A desconstrução desta carga imposta pelo colonialismo se dá no processo de conscientização do peso que este tem nas identidades. Só a partir dessa consciência é que essas identidades “existencialistas, colonialistas”, devem ser desconstruídas no processo de reaver aquelas identidades originais. Mas há a possibilidade de acontecer isto depois de toda essa transformação imposta pelo colonialismo? Vemos na IASD esse agente colonizador que busca a mudança de mentalidade entre os Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt, usando como principal ferramenta, para isso, o processo histórico de conversão de seus ancestrais na TI ao cristianismo da IASD⁴⁰.

A descaracterização destas identidades originais também é influenciada pela convivência dos Sateré-Mawé com o meio urbano da cidade de Manaus, que, por sua vez, os impossibilita de recuperá-la, contudo isto não significa que foram perdidas, mas apenas ressignificadas pelos agentes urbanos e religiosos.

Encontramos aqui outro agente de ressignificação destas identidades primeiras, a transculturação, que, mesmo que ocorra sem conflitos, o processo passa por algumas tensões, tendo em conta que a cultura receptora se sujeita à imposição de características às quais, até então, não estava acostumada. A tomada de consciência que Fanon (1968), se refere torna-se

⁴⁰ Idem.

quase impossível, pois, a nosso ver, os Sateré-Mawé ainda passam por este processo de transculturação que não tem dia nem hora para acabar.

O ritual da tucandeira pode representar tais mudanças, pois a realização do mesmo tem demonstrado a forte influência do meio urbano e religioso. O ritual que na TI é realizado com propósitos específicos da cultura Sateré-Mawé, dentre outros motivos, é objetivado para fins econômicos, já que algumas instituições de ensino e grupos de turistas solicitam a realização do mesmo e pagam pela *encenação*. Até mesmo a IASD, quando recebe líderes religiosos vindos de outros países, em especial dos Estados Unidos e de países europeus, solicita a apresentação e nesta as músicas cantadas, em geral, são da própria IASD.

Outro motivo para a realização do ritual da tucandeira sem os propósitos específicos da cultura Sateré-Mawé é luta pelos direitos dos *povos originários do Brasil*, ou seja, para justificar uma luta por reconhecimento dos direitos indígenas em áreas urbanas. Neste contexto a realização do ritual sofre influências de outras etnias como os Ticunas, Baniwa, Dessanas, Apurinã e Kaxinawá. Estas estão, neste momento, formando a Organização Social dos Povos Originários do Brasil (OSPOB) com o objetivo de lutar pelos direitos dos mesmos no meio urbano e também conseguir recursos governamentais e não governamentais para a melhoria de vida destes povos em áreas urbanas. Observamos isto no relato do Tuxaua Moisés Ferreira ao afirmar que entre os dias 19 e 20 de março de 2016, foi realizada uma festa intitulada “Conhecimento Milenar e Pratica Tradicional do Povo Sateré-Mawé no Ritual da Tucandeira”. O evento foi realizado na comunidade Sateré-Mawé Waikyru, localizada no bairro Tarumã, na Zona Oeste de Manaus, com a participação de representantes das etnias citadas acima. Segundo o Tuxaua Moisés Ferreira, nesta festividade o ritual da tucandeira foi realizado com vários elementos de outras culturas indígenas, inclusive com a participação de pessoas de outras etnias.

(...) Agente fomos todos pra lá, fizemos a programação, foi muito bom. Só que não tinha muitas pessoas, assim, muito visitante né. Porque eles se perderam, eles não sabiam o caminho direito, lá é muito escuro a noite e alguns não acharam e ficaram com medo e voltaram. Mas muitos acharam e ficaram lá. Participaram do ritual da tucandeira, do ritual do xamã, que os ticunas levaram, das danças, todo mundo participou de tudo um pouco. Até meteram a mão na tucandeira outros índios (sorrisos). Mas foram fortes, honraram a etnia deles, porque eles estavam tudo com a vestimenta tradicional do povo deles. Aí dançaram com a gente, aí já estavam dançando a dança deles (sorrisos). Mas tudo isso é cultura, é valorização das nossas culturas de todos os povos tradicionais do Brasil(...). Depoimento de Moisés Ferreira em 25/03/2016.

Manuela Carneiro da Cunha, em *Cultura com Aspas*, abordando a temática do conhecimento tradicional indígena como fruto de diferentes imaginações nos diz que “há muito mais regimes de conhecimento e de cultura do que supõe a nossa vã imaginação metropolitana”. (CUNHA. 2009, p.329). Os rituais ocorridos na festividade citada pelo Tuxaua Moisés Ferreira demonstram bem esses regimes de conhecimento e de costumes, essa transculturação entre diferentes etnias, bem como a luta pelo espaço urbano, por direitos dentro deste mesmo local, favorecem o trânsito destas culturas indígenas e conseqüentemente ressignifica essas identidades.

Edward Said (1995), na introdução de seu livro “Cultura imperialista”, afirma que “as histórias estão no cerne daquilo que dizem os exploradores (...), elas também se tornaram o método usado pelos povos colonizados para afirmar sua identidade e existência de uma história própria deles”. (SAID. 1995, p. 13). As cerimônias que se realizam nas festividades indígenas, com destaque para o ritual da tucandeira entre os Sateré-Mawé da comunidade I’apyrehyt, podem ser compreendidas aqui como essas histórias afirmativas da identidade, pois embora Edward Said esteja se referindo às histórias do romance realista moderno para explicar sua tese, os cantos realizados durante o ritual podem ser entendidos, neste sentido, como os romances a que se refere o pesquisador. São estes cantos, romances, no ritual da tucandeira que objetivam afirmar a identidade Sateré-Mawé na comunidade I’apyrehyt. Uma vez afirmada essas identidades primeiras, as mesmas sofrem uma ressignificação pela influência da IASD e do meio urbano em que a comunidade está inserida.

CAPÍTULO III

O PROCESSO EDUCACIONAL ENTRE OS SATERÉ-MAWÉ DA COMUNIDADE I'APYREHYT E A INFLUÊNCIA DA IASD

“Todos estamos matriculados na escola da vida, onde o mestre é o tempo”.

(Cora Coralina).

A educação na comunidade I'apyrehyt tem um processo singular, os ensinamentos sobre os cotidianos da vida são repassados pelos mais velhos através de um turbilhão de informações que, às vezes, parecem desconectadas. Mas quando observamos mais atentamente percebemos que são fruto de uma cultura marcada por séculos de história Sateré-Mawé e algumas décadas de urbanismo e religiosidade. Marshall Sahlins (2004), chamaria essa singularidade de “ações criativas dos sujeitos históricos”, onde este recebe e exerce influência nos significados das coisas, e acaba exercendo influência no processo educacional.

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas. Porque, por um lado, as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões preexistentes da ordem cultural. Nesses termos, a cultura é historicamente reproduzida na ação (...). Por outro lado, entretanto, como as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhes são atribuídos por grupos específicos, sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais. É nesses termos que a cultura é alterada historicamente na ação. Poderíamos até falar de "transformação estrutural", pois, a alteração de alguns sentidos muda a relação de posição entre as categorias culturais, havendo assim uma "mudança sistêmica". (SAHLINS. 2004, p. 07).

Assim, percebemos a dialética dos tempos, entre os princípios oriundos da TI e os ensinamentos do meio urbano e entre estes e a figura “colonialista” da IASD. Entendemos aqui que a IASD como “grupos específicos que lhes atribuem significados”. O urbanismo em que a comunidade I’apyrehyt se encontra proporciona aos seus componentes repensarem seus “esquemas convencionais” e, conseqüentemente, o processo educacional.

A educação dos Sateré-Mawé na sociedade urbana é conflitante e complexa, pois o tal meio tende a homogeneizar os sujeitos no convívio social, tornando o que é diferente em algo ruim. Essa xenofobia faz com que as crianças Sateré-Mawé da comunidade I’apyrehyt busquem tornar-se cada vez mais “comuns”, sofrendo fortíssima influência do círculo urbano, porém, sem deixar de identificar-se com a sua cultura.

Mesmo com os esforços dos mais velhos proporcionando-lhes o reforço escolar em língua Sateré-Mawé e ensinando-lhes seus costumes tradicionais, as crianças recebem estímulos incessantes do meio urbano e da IASD que, nesse sentido, interpõe-se entre os dois extremos: a cultura urbana e a cultura Sateré-Mawé, oriunda da TI. “Ser índio em um lugar onde não há espaço para além do que é ser ‘branco’ é uma maneira cruel de se marcar limites de inclusão/exclusão de pertencimento/estranhamento” (FREIRE. 2009. p. 123).

3.1 A Educação Familiar entre os Sateré-Mawé da comunidade I’apyrehyt

Na comunidade I’apyrehyt, em geral, as crianças recebem seus primeiros estímulos educacionais de seus pais, a comunidade ajuda a introduzir os princípios culturais dos Sateré-Mawé e a IASD contribui inserindo os valores morais e éticos da civilização ocidental. Quando chega à idade escolar percebemos que, mesmo com tantos estímulos, as mesmas sentem-se inseguras quando lhe são cobradas posturas que justifiquem sua identidade Sateré-Mawé, pois é uma identidade em construção, é outra forma de ser Sateré-Mawé no mundo dos brancos. O fato de estudarem em escolas ofertadas pelo Estado e que seguem uma plataforma onde a alteridade é ignorada e por vezes até reprimida demonstra parte dos conflitos enfrentados diariamente por estas crianças.

Ao caminhar pela comunidade e deparar-se com os artesanatos produzidos pelas mulheres Sateré-Mawé, com as gravuras espalhadas pelas casas, com as conversas que contam as histórias dos antigos que viveram na TI, com as festividades que ocorrem dentro da comunidade, as crianças mergulham no mundo cultural dos Sateré-Mawé. Aprendem com a mãe e com as outras mulheres da comunidade que a vida pode ser doce, sem muita pressa e

regada a conversas, brincadeiras, e a esporádicos trabalhos comunitários em meio à confecção de artesanatos, algo comum a todas elas, mas muito apreciado por quem lá visita. Com os homens elas aprendem que o trabalho é importante, mas não é a prioridade, não mais que uma boa conversa, um jogo de dominó ou simplesmente estar com a família. Neste sentido, as crianças são levadas a entender que o trabalho e o consumismo capitalista é apenas um detalhe no palco da vida.

A educação familiar na comunidade I'apyrehyt perpassa por valores como a ética, o comportamento e o cuidado com a família. Embora seus valores se pareçam muito com a educação familiar ocidental, diferencia-se desta pelo simples fato de considerar as pessoas mais importantes do que as coisas, fato inerente à sociedade capitalista. Isso faz com que as crianças se sintam parte da comunidade. Seus pais, tios e avós não estão constantemente em busca de bens materiais e por isso permanecem sempre presentes no processo educacional das crianças.

Uma criança Sateré-Mawé na comunidade I'apyrehyt está sempre sob os olhares de um parente ou no mínimo de um adulto da comunidade que, neste caso, tem quase a mesma representação de um parente. Sua educação é responsabilidade implícita de todos os adultos como nos relata a senhora Terezinha Ferreira.

Aqui nenhuma criança fica sem o cuidado de algum adulto, não interessa se é meu filho ou sobrinho, ou até filho de outra pessoa, a gente sempre está de olho. A gente ajuda criar, ajuda comprar as coisas, leva para a escola, brinca, faz carinho, dá ralhó quando é preciso, e a mãe não fica com raiva não! Porque ela sabe que a gente está ajudando a criar, porque se não lá no futuro pode dá problema para ela mesma. Mano aqui na cidade é muito perigoso, tem muita maldade, muita droga, e as crianças ficam vendo tudo isso né. Se fosse lá na área não, lá as crianças ficam soltas, podem correr e brincar para todo lado. Lá tem perigo, mas não é como aqui que as pessoas não se preocupam com ninguém, só querem saber de ganhar dinheiro. Eu fico olhando essas mães aí que passam o dia trabalhando para ganhar dinheiro e não vê nem o filho crescer, depois se arrependem, aí dizem que deram tudo para o menino e não sabem porque que o menino agora está fazendo coisa errada. Ora, se tivesse cuidado do filho ele não estaria assim! É por isso que nós Sateré-Mawé não abandonamos nossos filhos. A bíblia diz que Deus alimenta até as aves que dirá nós, diz que nem Salomão se vestiu tão bem como os lírios do campo, então a gente não precisa ficar feito louco correndo atrás de dinheiro e abandonar nossos filhos. Olha eu moro lá no Tarumã, lá é muito bom porque não tem essas coisas daqui, lá é parecido com a área, não vou dizer que não tem problema, mas a gente vive tranquilo. Quando eu venho para cá, e eu venho todo sábado e as vezes nos outros dias de culto também, eu me sinto na responsabilidade de cuidar destas crianças daqui também, porque os Sateré-Mawé são assim, não abandonam as crianças como esse pessoal da cidade não, os brancos só pensam em ganhar dinheiro, mas vão sofrer muito no futuro com os filhos deles.

Entrevista realizada com Terezinha Ferreira em: 23/09/2015.

O relato da senhora Terezinha Ferreira nos dá algumas perspectivas de análise da educação entre os Sateré-Mawé citadinos, especialmente aqueles que vivem na comunidade I'apyrehyt. Embora ela não resida mais lá, sua presença ainda é constante devido aos cultos que são realizados no templo da IASD que ali se localiza, o que nos demonstra uma evidente preferência em cultuar Tupana entre seus parentes, já que ela precisa sair de sua casa no bairro do Tarumã às cinco horas da manhã para chegar a tempo hábil para a celebração do culto que começa às oito horas da manhã. Ressaltamos, ainda, que no trajeto de sua casa até a comunidade I'apyrehyt existem dezenas de templos da IASD que poderiam ser frequentados pela senhora Terezinha Ferreira. Sua preferência em cultuar Tupana entre seus parentes Sateré-Mawé evidencia os fortes laços familiares que são construídos na educação familiar deste povo, mas também pode evidenciar o desconforto da mesma em frequentar templos da IASD onde há maioria esmagadora de “brancos”.

Ao analisarmos o relato da senhora Terezinha Ferreira também confirmamos que o processo educacional entre os Sateré-Mawé tem efetiva participação de todos os integrantes da comunidade. Quando ela diz que “dá rallo quando é preciso, e a mãe não fica com raiva não”, fica evidente que a educação tem um cunho comunitário entre os Sateré-Mawé. Não estamos aqui nos referindo à educação comunitária que escola proporciona ou até mesmo porque as religiões assim também o fazem, mas referimo-nos sobre uma educação familiar onde todos os integrantes sentem-se de fato responsáveis pela instrução e a segurança das crianças. Quando fazemos uma comparação da educação comunitária com a das religiões e da escola, queremos evidenciar que nestas duas últimas o interesse é apenas temporal, ou seja, ocorre enquanto a criança estiver sob seus domínios territoriais. Já na comunidade I'apyrehyt, esta educação nos parece ser atemporal e de forma integral, onde cada indivíduo tem real responsabilidade no processo educacional. O relato da senhora Terezinha Ferreira também evidencia a preocupação dos Sateré-Mawé citadinos com a violência que se alastra pela cidade e, obviamente, os atinge diariamente, como também todos os outros moradores de Manaus.

Educar uma criança em meio a uma sociedade de “não índios” já é difícil no que tange à manutenção dos valores culturais dos Sateré-Mawé. Educá-los nesta mesma cidade com um alto índice de violência e tráfico de drogas é ainda mais difícil, pois, além de preocupar-se em inculcar a cultura Sateré-Mawé na mente das crianças é preciso protegê-las da violência que as circundam e que pode a qualquer momento as vitimar. Mas quais são as ferramentas para essa proteção? Quais são as ações que o Estado está realizando para minimizar os problemas de

segurança pública? Essas são perguntas implícitas no relato da senhora Tereza Ferreira que soam quase como um pedido de socorro dos Sateré-Mawé cidadãos. Infelizmente esse não é um pedido apenas desse povo, mas de toda a população manauara.

“Quando eu venho para cá, e eu venho todo sábado e às vezes nos outros dias de culto também, eu me sinto na responsabilidade de cuidar destas crianças daqui também, porque os Sateré-Mawé são assim, não abandonam as crianças como esse pessoal da cidade não”. O relato acima da senhora Terezinha Ferreira demonstra o senso de compromisso que os Sateré-Mawé da comunidade I’apyrehyt sentem em relação à educação das crianças e, conseqüentemente, pela perpetuação da cultura deles, pois, sabem que se não proporcionarem uma educação pautada nas práticas culturais do seu povo, a “cidade” certamente os envolvera com alguma outra prática cultural.

A educação é uma arte, cuja prática necessita ser aperfeiçoada por várias gerações. Cada geração de posse dos conhecimentos das gerações precedentes está sempre melhor aparelhada para exercer uma educação que desenvolva todas as disposições naturais na justa proporção e de conformidade com a finalidade daquelas, e, assim, guie toda a humana espécie a seu destino (KANT, 1999, p. 19).

O texto de Kant (1999), nos dá subsídio para afirmar que o processo educacional na comunidade I’apyrehyt está fundamentado, especialmente, na manutenção da cultura Sateré-Mawé frente aos desafios da urbanidade em que estão inseridos. Tal cultura tem se propagado na comunidade desde o processo de formação da mesma, por intermédio da matriarca da comunidade, a senhora Tereza Silva, que migrou da TI para Manaus na década de 70 do século XX. Desde então, ela procurou manter entre a sua descendência a cultura do seu povo através da oralidade, da manutenção dos costumes e hábitos próprios e também da realização de festas e rituais específicos da sua cultura.

3.1.1 As Alteridades no Processo Educacional das Famílias na Comunidade I’apyrehyt.

Os Sateré-Mawé da comunidade I’apyrehyt são marcados pela alteridade, pois interagem com diferentes grupos sociais e às vezes até se entrelaçam com outros por intermédio do casamento. O respeito deles à alteridade no seu próprio ambiente, dá-lhes a possibilidade de viver novas experiências culturais, que podem ser entendidas como uma estratégia de resistência as imposições culturais do meio urbano em que vivem.

Existe na comunidade um casal cujo homem é natural do Estado do Ceará e de descendência claramente europeia e a mulher é natural de Manaus/AM, porém, filha de pai e mãe Sateré-Mawé, sendo a mesma educada durante toda sua vida meio do seu povo. O casal Cristiano Cabral – Loro - e Vanda Ferreira de Souza vivem na comunidade I'apyrehyt e as diferenças culturais são superadas através da troca de conhecimento entre os Sateré-Mawé e o cearense. Há entre eles um aprendizado múltiplo e constante. O que nos chama a atenção nesta história de amor é que este relacionamento não sofre, pelo menos aparentemente, nenhum tipo de preconceito e nem qualquer tipo de privilégio dentro da comunidade I'apyrehyt, já que o marido tem traços físicos diferente. Talvez isso ocorra pelo constante movimento de pessoas de várias etnias, de não índios, de pesquisadores e de turistas de diversas partes do mundo.

A chegada de visitantes à comunidade I'apyrehyt parece não ter muita relevância para as crianças, pois a comunidade sempre recebe visitas de estudiosos de várias partes do mundo quase que semanalmente. O interesse delas com a chegada daqueles que vem de fora (e de dentro também) parece ser apenas quando os mesmos trazem algum brinquedo, mas isso é natural em qualquer criança. Todo esse fluxo de pessoas na comunidade parece não os influenciar, apenas parece! Sabemos que filhos imitam o que os pais fazem e na ausência destes, os pequenos copiam quem está próximo, ou quem lhes chama atenção. Por isso, a alteridade tem papel preponderante na formação dos Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt, logo a constante presença de indivíduos com diferentes comportamentos, gêneros e etnias certamente exerce influência na formação educacional. “Para onde quer que a gente olhe, é visível que o comportamento, a linguagem, as atitudes e os desejos – mesmo a aparência física - de adultos e crianças se tornam cada vez mais indistinguíveis” (POSTMAN, 1999, p.18).

As crianças desde a mais tenra idade se espelham em situações do cotidiano e tentam imitar o que os adultos fazem. Logo, pode-se inferir que as mesmas aprendem por imitação, e, com isso, fica evidente a influência externa que sofrem na formação ou ressignificação de suas identidades. Segundo Araújo (1996, p.77-78) "enquanto crianças procuram imitar outras crianças, ambas reproduzem uma mentalidade e um comportamento centrado no adulto, pois passam a ser o ideal, o futuro e a própria réplica do modelo traçado pelo adulto".

A criança Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt aprende muito cedo que as alteridades existem e que devem ser respeitadas e até admiradas, pois, exercem e sofrem influências dos diversos grupos sociais que frequentam ou que habitam na comunidade.

FIGURA 07: Alteridade na comunidade I'apyrehyt.



FONTE: Arquivo comunidade I'apyrehyt, cedida ao autor em 03/12/2014.

Ao imitarem os comportamentos das outras crianças e também dos adultos que se socializam, estes pequenos entendem que o diferente não inferior e nem tão pouco superior, é apenas diferente, como podemos observar na imagem acima onde uma criança não indígena brinca naturalmente entre as crianças indígenas da comunidade. Porém, essas meninas e meninos em algum momento irão para a escola de “branco” e se depararão com uma realidade diferente, uma nova forma de enxergar o mundo, inclusive o seu.

Abordando a temática da alteridade na educação indígena, Melià (1999), afirma que “A alteridade, afinal, é a liberdade de ser ele próprio”. A criança Sateré-Mawé, embora receba diversas influências no processo de sua educação, é sempre conduzida para entender-se como um Sateré-Mawé, mesmo sofrendo essas múltiplas influências culturais. A ferramenta utilizada para isso, ao que nos parece, são os rituais e as festividades alusivas e exclusivas da cultura Sateré-Mawé, as rodas de conversas ao pé da mesa, as brincadeiras com as outras crianças, o auxílio na confecção dos artesanatos e a participação nos puxirões. Essas

atividades fortalecem diariamente suas identidades e lhes dão a liberdade de serem eles próprios.

As alteridades configuram uma rede de significados entre os Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt, levando-os a interpretações singulares do ponto de vista de quem vive em áreas urbanas. Assuntos como trabalho, lazer, estudo e religião recebem e aceitam conceitos múltiplos entre esse povo. Ao se reportar sobre as alteridades, os Sateré-Mawé demonstram possibilidades criativas e transformadoras da identidade e a existência de uma cultura dinâmica, bem como uma capacidade muito grande de adaptar-se a novos contextos, como os cultos religiosos da IASD.

Os Sateré-Mawé hibridizam seus novos rituais absorvidos da IASD com seus antigos rituais oriundos da TI. Exemplo disso é o ritual da tucandeira que inicia com uma oração a Tupana e tem cantos da IASD como parte do ritual, para, assim, afirmarem a sua identidade, mesmo estando ela hibridizada com a cultura religiosa e com urbanismo da cidade de Manaus.

Embora a influência urbana seja forte entre os Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt, os valores e a temporalidade são muito distintos dos não índios que vivem na capital amazonense. As formas de interpretação destes pressupostos têm sentido diferenciado para os Sateré-Mawé que, neste caso, ainda conservam o que aprenderam com seus descendentes vindos da TI.

Todas as culturas, é claro, tiveram ou têm de lhe dar com o tempo, de alguma forma ou de outra, e também modos de situar-se espacialmente. Não há sociedade em que os indivíduos não tenha sentido de futuro, presente e passado. Cada cultura tem alguma espécie de marcador especial padronizado que designa uma consciência especial de lugar.
GIDDENS, 2002, p. 22.

É comum os Sateré-Mawé afirmarem sua identidade ligada à TI, este reconhecimento do lugar de origem encurta o tempo e o espaço entre estes Sateré-Mawé citadinos e os Sateré-Mawé da TI, aumentando o sentimento de pertencimento ao povo Sateré-Mawé.

3.1.2 A Religiosidade no Processo Educacional das Famílias na Comunidade I'apyrehyt.

Os cultos realizados no templo da IASD, localizado na comunidade I'apyrehyt, e toda religiosidade dos Sateré-Mawé que ali residem, e até mesmo dos que visitam a comunidade, obviamente exercem forte influência sobre as crianças. Os valores morais estabelecidos pela IASD são aprendidos e praticados por boa parte das pessoas daquele lugar, e as crianças então os tomam como verdades e incorporam ao seu pequeno mundo em construção. “As crianças reconstroem o mundo à sua volta, dão outro significado para os acontecimentos, refazem o

espaço onde estão, moldam o ambiente em que se encontram, dando uma nova interpretação para o que elas vivem de acordo com as suas vontades” (BATISTA, 2013, p. 06).

É evidente que a IASD interfere no processo educacional das crianças na comunidade I’apyrehyt, porém, não sem resistência. Não só as crianças, mas também os adultos reinterpretam os ensinamentos da IASD em um jogo de aproximação e afastamento conforme seus interesses são atendidos ou não.

Os Sateré-Mawé da comunidade I’apyrehyt são altamente religiosos e atribuem quase tudo que acontece a Tupana, pois creem que Ele os dirige e que se comunica com eles através de sonhos proféticos, exemplo disto está nos sonhos do Tuxaua Moisés Ferreira, que nos mostra seu sonho através de uma imagem e depois nos relata o que ele considera a explicação/interpretação do sonho.

FIGURA 08: Sonho do Tuxaua Moisés Ferreira sobre sua liderança na comunidade I’apyrehyt.



FONTE: Arquivo comunidade I’apyrehyt, cedida ao autor em 03/12/2014.

O futuro só pertence a Tupana né, mas ele revela a vontade dele para nós que somos Sateré-Mawé. Ele mostra para a gente nos sonhos né, aí a gente seguiu o que Ele diz para a gente. Um dia eu tive um sonho que essa aldeia seria muito forte, eu sonhei com a construção da casa de Tupana, sonhei que nesse sonho eu vi uma casa de tijolo. Essa casa tinha uma placa na frente, a letra maior era pintada de vermelho e estava escrito “ele voltara no terceiro milênio”. Tinha outras coisas pequenas escritas com a letra azul, mas tinha

um vento muito forte que balançava a placa e não deixava eu entender o que estava escrito. Tinha uma tempestade grande que vinha chegando que soprava forte no mato que o mato ficava arrastando no chão. Aí eu acordei com aquilo assustado, aí desenhei o sonho, até que me acalmei. O significado desse sonho é que os Tuxaua naquele tempo não ligavam para essas coisas, então quando eu virei tuxaua eu não queria trabalhar como os outros, porque eles eram muito injustos, brigava com as pessoas só porque tinha o poder de Tuxaua. Aí minha avó sempre me falava de Tupana, que os grandes líderes do passado só eram bons porque acreditavam em Tupana. Aí decide ser como eles, aí muitas brigas foram evitadas. Mas uma vez minha tia fez comigo quase como estão fazendo com a Dilma, aí, mas eu consegui vencer e fazer a casa de Tupana, aí servimos de exemplo para outras comunidades, eles foram copiando o que nós íamos fazendo e fizeram igrejas nas comunidades deles. O terceiro milênio é momento que estamos vivendo hoje, e isso é uma preparação para aldeia para ela participar da volta de Tupana. A tempestade que abalou foi que a casa de Tupana passou por muitos períodos de quase acabar, mas continuou.

Relato de Moisés Ferreira em: 22/06/2015.

O relato de Moisés Ferreira demonstra como a religiosidade faz parte do processo educacional dos Sateré-Mawé, pois a interpretação dos sonhos está diretamente ligada à crença milenar desses índios, chamada de “pajelança” que, segundo o padre Henrique Uggé “é a arte que o pajé tem de interpretar fatos reais, sonhos, fenômenos naturais e extranaturais, de proteger pessoas e lugares, feitiços e de se comunicar com os espíritos” (UGGÉ, 2003, p. 13). Esse povo ainda guarda muito de sua religião primitiva, tornando sua religiosidade atual em uma espécie de animismo primitivo entrelaçada ao cristianismo protestante da IASD.

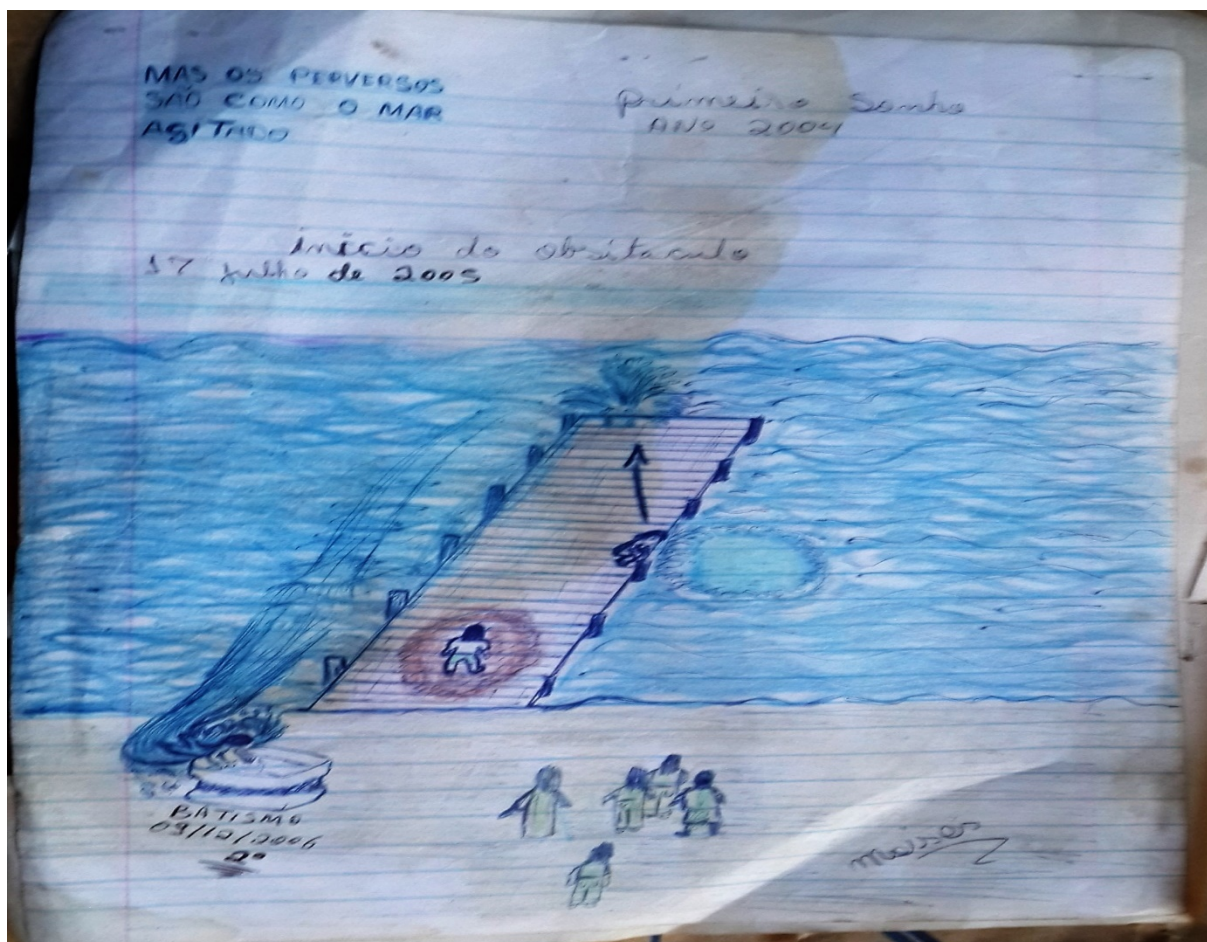
Embora Tupana esteja para os Sateré-Mawé como Deus está para os cristãos da IASD ou represente a mesma coisa, para os adventistas a teoria animista é completamente inaceitável. Já para os Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt, Tupana pode perfeitamente ser um Deus que se apresenta de diversas formas, afinal como foram ensinados pela IASD, Ele é onipresente.

Também identificamos no relato do senhor Moisés Ferreira a forte influência da principal doutrina da IASD: a volta de Jesus Cristo. O Tuxaua demonstra em seu relato a preocupação em conduzir toda a comunidade para o que ele chama de “a volta de Tupana”. Evidentemente essas doutrinas são repassadas para as crianças e para os adultos da comunidade em um processo de doutrinação da IASD que corrobora diretamente do processo educacional dos Sateré-Mawé.

Em outra imagem de sonho seguida de relato expositivo do mesmo, o Tuxaua Moisés Ferreira procura justificar sua liderança política dentro da comunidade e com isso reafirmar outro fundamento da educação familiar na comunidade I'apyrehyt: o respeito pela liderança,

sobretudo quando esta é outorgada por Tupana. Tal valor é algo que chama a atenção na comunidade I'apyrehyt, as crianças desde a mais tenra idade aprendem a respeitar os líderes e, mesmo os jovens e adultos mantêm o respeito, embora em diversas situações haja opiniões divergentes que acabam em conflitos diversos.

FIGURA 09: Sonho sobre as dificuldades na gestão do Tuxaua Moisés Ferreira.



FONTE: Arquivo comunidade I'apyrehyt, cedida ao autor em 03/12/2014.

O trabalho na aldeia não foi fácil, nesse sonho eu me agarrei num tanque de água, eu andei nessa ponte e rio estava numa tempestade, no início a lama sujou minha camisa com a minha própria sandália. Quando cheguei no final da ponte tinha uma água bem limpinha aí tinha uma coisa me olhando como se fosse uma cobra grande, aí ela baixou e me puxou aí eu me lembrei do salmo 23 aí eu recitei aí eu me salvei. Aquele tanque que eu me agarrei, depois eu compreendi que foi o tanque que eu me batizei. Aí eu percebi que depois que eu me batizei tudo ficou tranquilo, as pessoas que não gostaram de mim foram embora.

Relato de Moisés Ferreira em: 22/06/2015.

Salta do relato do Tuxaua Moisés Ferreira outra doutrina religiosa da IASD, o batismo por imersão. A criança Sateré-Mawé é educada e doutrinada para ser batizada por imersão, ela

aprende que precisa ser batizada na IASD para ser “salva” e ir morar com Tupana no céu. A IASD acredita que o batismo é um símbolo da união com Jesus Cristo, do perdão dos pecados e do recebimento do Espírito Santo, o que evidencia o arrependimento pelos pecados.

As doutrinas da IASD, ou melhor, o doutrinamento dos Sateré-Mawé que vivem na comunidade I’apyrehyt, certamente influencia os sonhos destes. Esse doutrinamento é realizado por pastores e membros intinerantes de diversas igrejas da IASD que ficam nas adjacências da comunidade. A IASD geralmente elege um pastor que gerencia de cinco a seis igrejas e este por sua vez elege pessoas para administrar cada uma destas igrejas. No caso da comunidade I’apyrehyt, o pastor escolhe um membro de sua confiança de qualquer uma das igrejas que estejam sobre sua responsabilidade e o envia para representa-lo na comunidade I’apyrehyt.

Na próxima imagem o Tuxaua tenta demonstrar o que os Adventistas do Sétimo Dia chamam de mensagens angelicais que foram consideradas o último e grande alerta que deve ser dado ao mundo relativo à salvação; todas falam da preparação que os filhos de Deus devem ter para estarem de pé na volta de Cristo. Não dar atenção a elas equivale a rejeitar os fundamentos do evangelho e acabar se perdendo.

FIGURA 10: O mensageiro.



FONTE: Arquivo comunidade I’apyrehyt, cedida ao autor em 03/12/2014.

A gente vive de “putar” (nome que se dá quando divide as coisas), eu fui buscar um pouco de farinha na casa da minha irmã Marli aí eu vi dois anjos

passando no céu bem limpo, era noite, mas a lua estava tão clara como se fosse um dia. Eles tinham um negócio na boca e outra na mão. Esse sonho significa que é mensageiro, porque anjo na bíblia é mensageiro. Um irmão da igreja que me disse isso.

Relato de Moisés Ferreira em: 22/06/2015.

O sonho faz parte da cultura Sateré-Mawé, eles acreditam que recebem mensagens sobrenaturais, em geral ligadas a Tupana, mas que podem ser ligadas a Anhang, o equivalente ao Diabo para os cristãos. O padre Henrique Uggé abordando a temática da caça e da pesca como forma de equilíbrio e educação entre os Sateré-Mawé e a natureza, afirma que: “os sonhos para o caçador e pescador podem determinar a escolha do dia, do lugar ou do tipo de animal a ser procurado” (UGGÉ, 2003, p.23). Porém, estes não encontram apoio religioso na IASD, por isso os Sateré-Mawé evitam comentá-los, fato que fica evidente na fala da Sra. Baku, Tuxaua da comunidade Sateré-Mawé Sahu-Apé.

Eu tenho muitos sonhos, mas eu não posso falar, porque os irmãos ficam pensando coisa ruim de mim. Mas eu acho que é um dom que Deus me deu, tudo que eu sonho acontece, ninguém esconde nada de mim porque eu sei. Aqui na aldeia todo mundo já sabe, quando acontece alguma coisa eles vêm logo me contar, porque sabem que se não me contarem eu vou descobrir, porque Deus vai mostrar para mim no sonho. Sabe moço, as vezes eu sinto aquela coisa tipo um espírito que fala comigo, que mostra as coisas. É esse espírito que me ajuda a fazer os remédios para curar as pessoas, mas eu não posso falar para as pessoas que tem um espírito porque elas vão logo pensar que é coisa do Anhang, do Diabo que falam. Mas existe espírito mal também, mas quando eles querem falar comigo eu não deixo porque eles só querem que a gente faça o mal para as outras pessoas. Mas se eu quisesse fazer o mal para as pessoas que não gostam de mim eu fazia, eu não faço porque sou cristã, eu conheço a palavra de Deus, eu vou para a igreja todo sábado e o crente não pode querer o mal das outras pessoas, mas eu tenho poder para fazer se eu quiser.

(Entrevista realizada com Zelinda Silva/ Baku, 18/03/2015).

A senhora Baku também exerce a pajelança na comunidade Sahu-Apé. Ela conhece as ervas medicinais e também alucinógenas e, segundo ela, entra em contato com os espíritos das águas, da terra, do céu e conhece os fatos e as coisas ocultas. Henrique Uggé afirma que “a pajelança ajuda os índios no tratamento das doenças físicas e emotivas, conserva os costumes tribais e mantêm o respeito e confiança nas tradições em favor da sobrevivência espiritual e animista do grupo” (UGGÉ, 2003, p. 14).

Toda essa carga religiosa animista está intrínseca na cultura Sateré-Mawé e faz parte do processo educacional da comunidade I’apyrehyt. A IASD também exerce forte influência neste processo educacional, porém um não elimina o outro, pelo contrário, ambos fazem parte do complexo caleidoscópio cultural dos Sateré-Mawé da comunidade I’apyrehyt. As formas

como estes Sateré-Mawé concebem o mundo ao seu redor, ressignificando sua cosmologia por intermédio das histórias bíblicas, lhes permite dialogar com o animismo e com o cristianismo protestante sem que haja grandes conflitos religiosos no seu processo educacional, pois neste, o mais importante é a liberdade de ser ele próprio, é entender-se como um Sateré-Mawé.

3.1.3 O Urbanismo e o Processo Educacional das Famílias na Comunidade I'apyrehyt.

O fato da comunidade estar inserida em uma área urbana também exerce forte influência sobre a educação das crianças Sateré-Mawé, pois o multiculturalismo da cidade passa a fazer parte da educação das mesmas, assim entendemos que elas estão envolvidas em um caleidoscópio cultural onde sua cultura insiste em ser o prisma mais forte, o que não ofusca outras questões culturais que são incididos sobre as crianças e seus pais diariamente.

Na cidade, os Sateré-Mawé se organizam politicamente por intermédio de associações como COIAB, AMISM e mais recentemente a OSPOB. Entendemos que essas ferramentas de organização social são fruto de uma educação pautada pelo urbanismo onde o Sateré-Mawé absorve a cultura ocidental e conseqüentemente faz uso dela para organizar-se e fazer frente à luta por melhores condições de vida no meio urbano. A tomada de consciência desses índios quanto aos seus direitos cidadãos se dá justamente por receber e viver essa cultura urbana.

A organização dos Sateré-Mawé em associações lhes proporciona o reconhecimento entre seus pares espalhados pela região metropolitana de Manaus. Assim como sua ação religiosa influenciou as outras comunidades a implantarem templos com o intuito de exaltar sua religiosidade, suas associações políticas incentivaram seus pares na busca pelos direitos que possuem.

Educar uma criança no espaço urbano de Manaus ou qualquer outra cidade que seja de região metropolitana tem muitos desafios, pois a mesma necessita de espaço para que possa desenvolver-se fisicamente, necessitando de um modelo educacional que irá direcioná-la para um desenvolvimento físico, intelectual e social onde suas faculdades serão incentivadas. Porém, a violência, própria das capitais brasileiras restringe de forma considerável essas alternativas de educação; os pais por sua vez protegem seus filhos de forma tão possessiva que os mantêm praticamente enclausurados em suas casas e quando os mesmos têm direito a sair de seus grilhões é para prender-se a outros como carros, shoppings e tantos outros espaços internos, protegidos do perigo das ruas. Consideramos que o hábito de viver nestes isolamentos é extremamente nocivo para o desenvolvimento emocional, social e cognitivo.

Evidentemente isso não é uma questão apenas dos “brancos” que vivem na cidade. Os Sateré-Mawé da comunidade I’apyrehyt também enfrentam estes mesmos problemas, porém, com o agravante do preconceito que sofrem por serem índios. Os pais precisam protegê-los dos perigos urbanos e sociais. O modelo educacional que pretensamente iria guiá-los para o desenvolvimento físico, intelectual e social deveria ser a escola, mas como abordaremos na sessão seguinte, esta talvez seja, infelizmente, a maior fomentadora do processo de exclusão e de repressão da cultura Sateré-Mawé no meio urbano.

Embora o espaço da comunidade I’apyrehyt seja relativamente favorável para o desenvolvimento físico das crianças, sabemos que elas precisam vivenciar seus entornos, e quando isto acontece seus conflitos internos e externos eclodem dentro do turbilhão de informações de seu caleidoscópio cultural. O diferente agora torna-se realmente distinto e faz questão de mostrar que existe uma diferenciação entre eles que delimita os espaços de convivência. Não são mais os desiguais que frequentam a comunidade, cheios de curiosidades sobre o que eles fazem e pensam sobre os mais variados aspectos da vida. Estes novos diferentes lamentavelmente não se interessam por sua cultura, nem tão pouco por seu conhecimento vivido ou adquirido pela oralidade de seus pais.

Os pais da comunidade I’apyrehyt sabem disso, já vivenciaram e tiveram que aprender a lidar com as mazelas que o meio urbano inflige aos que se dispõem a enfrentá-lo. Porém, como dizia o cantor e compositor Cazuzza, “o tempo não para”, e os desafios de viver no meio urbano se multiplicam a cada instante e parecem ser um vírus mutante. Porém, relacionar-se com a cidade por meio de experiências reais é determinante para o desenvolvimento saudável e pleno da criança.

A criança Sateré-Mawé aprende por meio da vivência pessoal que o meio urbano é excludente e cheio de parcialidades, e que o aprendizado e o desenvolvimento acontecem pela experiência e pela forma como se entende e enfrenta o urbanismo da cidade. Como a criança branca, a criança Sateré-Mawé recebe muito carinho e proteção na mais tenra idade e um dia terão que enfrentar a cidade, mas infelizmente sem o rótulo da civilidade e sem o respeito a sua alteridade. Seus desafios serão sempre maiores simplesmente pelo fato de serem Sateré-Mawé cidadãos.

3.1.4 Educação Escolar na Comunidade I’apyrehyt.

A escola é, sem dúvida, o lugar onde há maior incidência destes outros prismas culturais que se diferenciam da cultura Sateré-Mawé. Quando meninos e meninas Sateré-Mawé vão à escola “de branco”, enxergam valores e ações que farão parte de sua vida urbana

que não faziam parte do seu cotidiano dentro da comunidade. São princípios e ações que, a partir daquele momento, lhe acompanharão por toda a sua vida enquanto estiverem no meio urbano. Exemplos destes valores e ações é o desprezo às alteridades, pois a educação escolar cidadina ignora, e às vezes até reprime, as alteridades como já dissemos anteriormente e, neste caso, é ela, a criança Sateré-Mawé, o diferente, aquele que é ignorado e que tem suas ações reprimidas, sobretudo quando estas se referem ao prisma mais forte do seu caleidoscópio cultural, o prisma da sua identidade.

Maria do Céu Bessa Freire em *A criança Indígena na Escola Urbana* (2009), demonstra como as escolas regulares não estão preparadas para lidar com estas alteridades. Para a autora, a escola destaca o papel da ciência como legitimadora do conhecimento histórico acumulado, porém, não elabora novas práticas pedagógicas para relacionar o que se aprende nos livros com o que se aprende na vida. A carga de conhecimento que as crianças Sateré-Mawé trazem de seus ancestrais e que são passados de gerações a gerações através da oralidade até chegar a elas é completamente desprezada e reprimida. Há uma espécie de desvalorização do saber vivido em detrimento do saber científico, onde os aspectos culturais são descartados ou usados apenas de forma pontual como no dia do índio, consciência negra ou, no caso dos nordestinos, quando ocorre a festa dos imigrantes.

A ciência, desta forma, apresenta-se como distante, “acima do bem e do mal”, evidenciando uma pretensa neutralidade de concepção positivista, manifestada através de algumas ações e discursos. A ciência (e tudo que a ela está relacionado) é compreendida como a única verdade e, dessa forma, o que está fora dessa aura de cientificidade, legitimada pela escola – aí estão incluídas as diversas manifestações culturais -, passa a ser aceito como inferior, sem valor e, o que está vinculado às culturas, só será “estudado” no momento oportuno, destinado para este fim (FREIRE, 2009, p. 92-93).

A afirmativa acima demonstra o quanto a discriminação velada faz parte do cotidiano escolar. Professores, gestores e até alunos atribuem a outros um comportamento que na maioria das vezes é seu. Estudar um determinado conteúdo, como técnicas de agricultura, é inconcebível do ponto de vista do saber nativo, sendo as técnicas desenvolvidas por agrônomos - ou qualquer outro profissional da área formado por uma Universidade – a única passiva de se deter em estudo. É neste momento que a criança Sateré-Mawé se retrai evitando ao máximo fazer comentários sobre seu conhecimento nativo. A mesma sente-se envergonhada, pois dizer que seus avós são Sateré-Mawé e que dominam as técnicas de plantações em solo amazônico há centenas de anos é expor-se ao ridículo, submeter-se às gozações dos colegas. Há, ainda, o mais agravante, que é o desinteresse visível dos

professores, pois, em muitos casos, menosprezam este conhecimento vivido e supervalorizam o científico como se não houvesse nenhuma relação entre os dois. Tal fato acontece porque, como já dissemos, as alteridades não são respeitadas e muito menos valorizadas.

Uma vez eu estava na escola aí a professora começou a explicar sobre um negócio lá de fazer um, como é mesmo o nome, é deixa eu lembrar, de fazer assim, como colocar as pedras todinhas juntas para fazer um desenho, é mosaico! Aí eu disse para ela que lá na comunidade a gente também fazia assim, só que a gente fazia com a palha. A gente pega vários tipos de palha e faz vários desenhos e fica bem bonito. Aí ela disse que isso não tinha nada a ver, que o mosaico era uma arte milenar usada por aquelas pessoas lá daqueles lugares lá da Europa e o que eu estava falando era coisa de índio, que não tinha nada a ver. Aí os meninos na sala começaram a rir de mim, me chamar de índio, ficar jogando papel em mim. Eu fiquei morrendo de vergonha e comecei a chorar, aí a professora brigou com os meninos e mandou dois para a diretoria porque estavam jogando papel em mim. Mas nem foi por isso que eu estava chorando, que a gente fica na maior bagunça mesmo, ficava um jogando papel no outro quando a professora não estava, e eu não sou santa (risos). Eu estava chorando porque eu estava com vergonha que ela disse que não tinha nada a ver, que era coisa de índio. (Entrevista com Brenda Ferreira em 20/05/2015).

Mais uma vez a citação acima demonstra o preconceito velado e a desvalorização das alteridades na escola. Freire (2009), explica isto afirmando que “as crianças não têm suas manifestações culturais consideradas como importantes, passando despercebidas na escola”. Ao afirmar que não há relação alguma entre os mosaicos europeus e o artesanato Sateré-Mawé, a professora demonstra a forte influência colonialista em sua formação acadêmica e também na construção da sua própria identidade, a mesma que ela busca incutir e reforçar nas crianças através de suas aulas. É a questão da identidade formada através da influência do colonizador.

Para Frantz Fanon (1968), a perspectiva psicológica das identidades é um processo histórico e colonialista, onde toda carga que o colonialismo empreendeu no processo de descaracterização destas, no sentido de impor a identidade europeia, eurocêntrica, só é possível por um processo de conscientização do peso que este colonialismo tem nas identidades, pois o termo está ligado à permanência do poder no processo das relações através do pensamento. A forma como entendemos o passado define nossa compreensão do presente. Neste sentido Edward W. Said afirma que “a extraordinária extensão mundial do imperialismo europeu clássico, do século XIX e começo do XX, ainda lança sombras consideráveis sobre nossa própria época” (SAID, 1995, p. 36). Talvez isso explique, em parte,

a ação repressiva da professora em relação à cultura Sateré-Mawé, definindo como a mais acertada aquela oriunda da cultura europeia.

Destacamos, porém, que não estamos discutindo o mérito da similaridade entre as distintas artes em questão, mas tão somente o respeito e mesmo o incentivo ao conhecimento historicamente acumulado do qual a ciência é legitimadora e das alteridades presentes no universo da sala de aula.

Ao analisarmos o processo educacional das crianças Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt em meio a esse caleidoscópio cultural, nos indagamos se a permanência destas nas escolas regulares ofertadas pelo Estado de fato seria capaz de extrair, ou melhor, instigar o seu potencial intelectual. Seus professores conseguiriam enxergar, na vivência destes pequeninos uma ferramenta de aprendizagem? Para a FUNAI isso é algo inviável, pois a referida instituição alega em seu site que os índios devem ter uma educação escolar diferenciada.

⁴¹Os Povos Indígenas têm direito a uma educação escolar específica, diferenciada, intercultural, bilíngue/multilíngue e comunitária, conforme define a legislação nacional que fundamenta a Educação Escolar Indígena. Seguindo o regime de colaboração, posto pela Constituição Federal de 1988 e pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), a coordenação nacional das políticas de Educação Escolar Indígena é de competência do Ministério da Educação (MEC), cabendo aos Estados e Municípios a execução para a garantia deste direito dos povos indígenas. Com vistas à garantia desse direito fundamental e de cidadania, a Funai, enquanto órgão federal articulador das políticas indigenistas, atua com o objetivo de contribuir na qualificação dessas políticas e de, junto aos povos indígenas, monitorar seu funcionamento e eventuais impactos, ocupando espaços de controle social tanto em âmbito nacional como local. Essa atuação considera experiência e o conhecimento especializado acumulado ao longo do tempo pela atuação junto aos povos indígenas. A política educacional guarda relações inerentes com outras políticas e ações, desenvolvidas pela FUNAI e por outros órgãos de governo, voltadas aos povos indígenas, como políticas voltadas à gestão territorial, à sustentabilidade, à saúde, etc. Por isso, a harmonização dessas ações convergentes, sob coordenação da Funai, é fundamental para o estabelecimento de relações do Estado com povos indígenas que reconheçam e respeitem a autonomia dos povos indígenas e suas formas próprias de organização.

Com o advento da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (LDB), o município de Manaus criou a Gerência de Educação Escolar Indígena (GEEI). A proposta da Secretaria Municipal de Educação – SEMED/AM, por meio da GEEI, é que todos os alunos estudem juntos, independentemente da idade ou nível escolar, pois, o ensino tem como

⁴¹ Disponível em: < <http://www.funai.gov.br/index.php/educacao-escolar-indigena> > Acesso em: 20/05/2015.

objetivo elucidar a cultura indígena do povo Sateré-Mawé, dando ênfase à língua materna. Vale destacar que a nossa cidade foi pioneira desta iniciativa.

Segundo Freitas (2014), em *Filhos do Waraná: Territorialização dos Sateré-Mawé na Região Metropolitana de Manaus – RRM*, “a escola indígena, cujo objetivo é ofertar uma educação diferenciada, é uma reivindicação dos Sateré-Mawé desde o I Encontro de Indígenas na Cidade de Manaus em 2002”. Freitas (2014), afirma ainda que, foi somente a partir de 2005, com a criação do Núcleo de Educação Escolar Indígena – NEEI/SEMED, que se iniciou essa modalidade de educação escolar e que no ano de 2007, foi implantada na comunidade I’apyrehyt a educação indígena com a criação da escola Wanhu“it a partir da contratação do professor bilíngue Timóteo dos Santos da Silva, um Sateré-Mawé da TI, área do Marau, por meio da Portaria nº 0016/ 2007 – GS/ SEMED, o qual, por motivos particulares, retornou ao território de origem, sendo substituído por Juracy Ferreira de Oliveira, uma Sateré-Mawé da área do Andirá.

Destacamos ainda que essa escola é praticamente virtual, pois funciona nas dependências da comunidade I’apyrehyt e, ora está embaixo de uma árvore frondosa, ora está em uma pequena cobertura na casa do Tuxaua Moisés Ferreira. Os materiais didáticos se resumem a algumas folhas de papel, lápis de cor, canetas, borrachas e, esporadicamente cola, tesoura e emborrachados que são comprados com os recursos próprios da professora ou por doações de professores e pesquisadores que circulam pela comunidade.

Lei Orgânica do Município de Manaus, 05 de abril de 1990.

“Parágrafo único – O Município garantirá às comunidades indígenas o ensino regular, ministrado de forma intercultural e bilíngue, no dialeto indígena da comunidade e em português, respeitando, valorizando e resgatando seus métodos próprios de aprendizagem de sua língua e tradição cultural” (Parágrafo único inserido pela Emenda à Loman nº 42, de 06.06.2005 – D.O.M. 08.06.2005).

Através do Decreto Nº 1.394 de 29 de novembro de 2011, é legitimada a criação e o funcionamento de escolas indígenas e o reconhecimento da categoria professores indígenas no Sistema de Ensino Municipal (SEMED, 2011).

Visando implementar o estipulado pelo decreto, em 2012 a Prefeitura abriu processo seletivo (Edital SEMED nº 02/2012) e contratou 23 professores indígenas para lecionar, em cada comunidade, as aulas de cultura e língua indígena. Segundo informação do Portal da Prefeitura de Manaus, o salário previsto para os professores era R\$ 1.111,48 reais para carga horária de 20h de trabalhos semanais. O contrato é temporário por 12 meses, podendo ser prorrogado por igual período, de acordo com as necessidades da Secretaria 16.

Dentre os 23 professores contratados, seis foram selecionados para trabalhar nas comunidades indígenas localizadas no perímetro urbano da capital: nas comunidades Apurinã, Kokama, Tikuna, Sateré-Mawé Y'apyrehyt, Bayarôa e na Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN). Todos os outros foram contratados para as comunidades localizadas na área rural do município.

Os professores foram indicados por cada coletivo indígena para prestar o concurso e desenvolver o trabalho educativo com as crianças nessas áreas. As comunidades Sateré-Mawé Y'apyrehyt, Tikuna e Wotchmacü e Kokama já contavam com esse benefício anteriormente, mas os Tukano (da AMARN), Baré (da Bayarôa) e Apurinã, não. A professora da comunidade Sateré Y'apyrehyt, por exemplo, já lecionava na comunidade como professora contratada pela SEMED. Quando saiu o edital, prestou o concurso, passou e agora foi contratada novamente, dentro do programa voltado às comunidades indígenas.

Comissão Pró-Índio de São Paulo; Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos São Paulo, maio de 2013 1ª edição. P.34.

A contratação de professores bilíngues para ministrar o reforço escolar dentro da comunidade I'apyrehyt é uma tentativa do Estado de amenizar o que ele mesmo julga como alternativa mais correta para a educação das crianças indígenas. Um ensino onde “os Povos Indígenas têm direito a uma educação escolar específica, diferenciada, intercultural, bilíngue/multilíngue e comunitária, conforme define a legislação nacional que fundamenta a Educação Escolar Indígena”, no entanto, na prática não é isso que ocorre. A criança Sateré-Mawé aprende as ciências do “branco” e é forçada a compreender o mundo como um “branco”, pois sua alteridade não é respeitada nas escolas regulares ofertadas pelo Estado - as únicas que elas têm acesso - como já explanamos anteriormente.

Somente depois de cinco anos de reivindicação a comunidade I'apyrehyt conseguiu fazer valer seu direito constitucional, o Estado então contratou um professor bilíngue para atuar diretamente com as crianças Sateré-Mawé, permitindo, assim, a manutenção das identidades primeiras destas crianças, pois a língua é um dos principais símbolos da cultura.

Antigamente não tinha nada para ensinar as crianças aqui, as crianças traziam tarefa da escola, mas muitas vezes a gente não sabia responder. Então, elas ficavam sem fazer, aí não entendiam nada. Mas depois chegou o professor aí tudo ficou melhor, porque tinha alguém só para fazer isso, ajudar as crianças. Aí ele começou a ensinar nossa língua para as crianças que a gente já não lembrava muito bem. Era preciso isso, lembrar nossa língua para as crianças, se não elas iam crescer sem falar a língua Sateré-Mawé, porque aqui na cidade a gente não usa muito, porque as pessoas não entendem. Aí as crianças acabam não aprendendo a língua e, isso é muito importante para manter nossa cultura, nossa identidade Sateré-Mawé.

Relato de Moisés Ferreira – Tuxaua da comunidade I'apyrehyt – em 02/07/2015.

Observamos no relato do Tuxaua Moisés Ferreira o anseio por manter viva a língua Sateré-Mawé entre os moradores da comunidade I'apyrehyt, pois entende que a esta faz parte da identidade do seu povo e que, sem ela, o prisma mais forte do seu caleidoscópio cultural seria gradativamente reduzido a um prisma pálido e fraco frente às fortes influências do meio urbano e religioso em que a comunidade está inserida, pois a língua, a partir de processos históricos e culturais tem sido fator determinante na construção de identidade, autoafirmação e legitimação da cultura Sateré-Mawé. Por intermédio da expressão da fala o indivíduo, de modo peculiar, percebe o mundo e seu entorno e enxerga mais facilmente o prisma mais forte de seu caleidoscópio cultural.

A ação pedagógica tradicional integra sobretudo três círculos relacionados entre si: a língua, a economia e o parentesco. São os círculos de toda cultura integrada. De todos eles, porém, a língua é o mais amplo e complexo. O modo como se vive esse sistema de relações caracteriza cada um dos povos indígenas. O modo como se transmite para seus membros, especialmente para os mais jovens, isso é a ação pedagógica. (MELIÀ 1999, p. 13) citado por Santos e Lopes (2009, p. 31).

Melià (1999), *apud* Santos e Lopes (2009, p. 31), também afirma que “a Educação Indígena, como estratégia própria de educação, foi responsável pela manutenção da alteridade e da identidade indígena ao longo do tempo, por intermédio de artifícios como a ação pedagógica tradicional”. Tendo como pressuposto a afirmativa de Melià (1999), podemos entender que a criança educada pelos Sateré-Mawé obtém ferramentas pedagógicas de educação que talvez não estejam disponíveis para aquelas não indígenas, pois o processo educacional destas últimas outras é baseado na plataforma capitalista de sociedade.

A educação escolar dos Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt pode ser entendida como resistência a totalitarismos e aniquilamento do outro e, tem no respeito à alteridade, uma ética implícita das experiências educativas deste povo. Logo, o indivíduo entende que aceitar o outro, o diferente, é permitir-se pensar a educação como algo novo, atrativo e que de fato proporciona a aprendizagem e isto precede a responsabilidade por ele e estabelece uma estreita relação com a alteridade e isto dá a esse povo a capacidade de entender o outro e até mesmo de se colocar em seu lugar no sentido mais humano do termo.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.

FIGURA 11: Síntese dos Sateré-Mawé citadinos.



FONTE: Arquivo comunidade I'apyrehyt, cedida ao autor em 03/12/2014.

Os Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt estão sempre no processo limiar das coisas, nunca são completamente um nem completamente o outro, saem do presente para falar de si no passado sob um novo olhar que vivencia todos os choques que essa nova realidade

cristã e urbana pode imprimir sobre eles, que por sua vez começam a analisar aquele passado, aquelas referências da TI na busca de achar uma sincronia entre os seus costumes e os dos seus antepassados, e isto é o que Stuart Hall (2003), chama de linearidade das identidades. Para Marshall Sahlins (2004), “é o sentido de que cada cultura tem sua historicidade, e que cada momento histórico acontece em um contexto cultural completamente distinto e único”.

A afirmação da identidade no meio urbano é dependente primordialmente da manutenção das raízes culturais existentes na TI. Para Stuart Hall (2000), tais identidades se constroem pelas conexões entre as culturas em trânsito, e, neste processo, há uma constante negociação dos valores que, por vezes, recua e avança quando lhes é interessante e o resultado disto em nosso entender, é uma cultura híbrida, pois, os Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt vivem em dois mundos ao mesmo tempo, identificando-se com a TI, mas também com a urbanidade da cidade de Manaus, tendo como elo entre os dois extremos a IASD.

Como observa o crítico cultural Kobena Mercer (2006), em *A identidade Cultural na Pós-Modernidade*, “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (MERCER, 1990, p. 43). In: (HALL, 2006, p. 09).

O presente constrói o passado, ou seja, só se estuda e problematiza aquilo que nesse momento torna-se importante. Estuda-se a história dos Sateré-Mawé porque eles estão inseridos na cidade de Manaus e exigem seus direitos frente aos órgãos responsáveis, que por sua vez ignoram suas reivindicações. Esquecem-se quem foi que invadiu primeiramente o território alheio, exerceu e continua exercendo a energia coercitiva do colonialismo, tanto por intermédio da força quanto ideológico, pois, o modelo civilizador está tanto na evangelização quanto na educação.

Neste caleidoscópio cultural em que os Sateré-Mawé estão inseridos eles tornaram-se índios citadinos, assim como Adventistas do Sétimo Dia. Isso porque foram encorajados a praticar, os levaram a assumir uma identidade multifacetada em detrimento da sua identidade primeira. Segundo Hall (2003), “identidade são situações”. A exploração colonial e o conseqüente contato com o colonizador faz com que os Sateré-Mawé se apropriem da cultura do branco para tentar resisti-lo.

Estamos falando de populações cuja forma de pensar é muito distinta da nossa; e não poderíamos supor que os índios passassem a pensar com o nosso próprio esquema cognitivo-categorial apenas por que se apropriam de nossas coisas. Não poderíamos, igualmente, supor que a busca ativa por incorporação de capacidades de seres outros, através da experimentação de seus pontos de vista, por exemplo, só fosse operativa para outros grupos

indígenas ou certos animais. Nós, não índios, também somos Outros dos índios. (NUNES, 2010, p. 12).

O caleidoscópio cultural dos Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt permite que eles vivam entre os não índios, apresentem seus mesmos comportamentos e hábitos, sem, contudo, deixarem de sê-los. Sua identidade primeira foi ressignificada por essas diversas variantes, mas seu prisma mais forte continua sendo o Sateré-Mawé. Eles não possuem uma cultura indenitária única, acabada ou assimilada do outro; suas identidades são fruto de um longo processo ressignificador que tem como extremos o urbanismo da cidade e a religiosidade da IASD.

Segundo Said (1995), a trajetória histórica dos povos nativos foi caracterizada pelas mais profundas rupturas, quebras e descontinuidades, Said afirma ainda que alguns aspectos da cultura são os pilares da luta nos quais os sentidos serão ou não compartilhados. “Longe de serem algo unitário, monolítico ou autônomo, as culturas, na verdade, mais adotam elementos ‘estrangeiros’, alteridades e diferenças do que os excluem conscientemente”. (SAID, 1995, p. 46, grifo do autor). Segundo Clifford Geertz (1973), *apud* Said (1995, p. 46), “o homem é um animal suspenso em teias de significado que ele mesmo teceu”.

As múltiplas *teias de significados* do caleidoscópio cultural dos Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt foram moldados desde a primeira visita do pastor Léo Halliwell à Comunidade Ponta Alegre no rio Andirá – reduto dos Sateré-Mawé - ainda na década de 30 do século XX. Ali a semente embrionária do cristianismo da IASD foi plantada nos Sateré-Mawé do grupo familiar da senhora Tereza Silva, matriarca da comunidade I'apyrehyt. Ao migrar para Manaus no início da década de 70 do século XX, ela entra em contato com mais uma forte influência do caleidoscópio cultural da comunidade, o urbanismo da cidade de Manaus, e, a partir de então, estes prismas tornar-se-ão quase que indissociáveis da sua cultura que se formara na década de 80 do mesmo século. A migração, dentre outras coisas, representava a ilusão de uma vida melhor, já que na TI a morte do seu esposo representava um futuro de adversidades.

A migração do grupo familiar da senhora Tereza Ferreira protagonizou o rompimento da estrutura de poder entre os Sateré-Mawé citadinos, pois, a partir da formação de comunidades Sateré-Mawé na Região Metropolitana de Manaus, a estrutura de poder baseada na liderança Tuxaua exclusiva do gênero masculino/patriarcal foi modificada e passou a ser matriarcal e novamente patriarcal demonstrando o dinamismo da organização social desta comunidade. A senhora Zelinda Ferreira/Baku da comunidade Sahu-Apé, a Zorma, da

comunidade Waraná, e Terezinha, da comunidade Hywi, legitimadas por seus pares tanto na Região Metropolitana de Manaus quanto na TI, nos demonstram que o processo migratório aliado às necessidades impostas pelo meio urbano e até mesmo a ausência de Sateré-Mawé do gênero masculino com instinto de liderança proporcionaram a ressignificação das identidades deste Sateré-Mawé também em sua estrutura de poder.

Muitos aspectos do caleidoscópio cultural Sateré-Mawé são compartilhados por eles, porém, não todos, apenas aqueles que os interessam, pois, este povo entende que sua cultura é uma forma de poder e como tal deve ficar sob seu controle. Exemplo disso são seus símbolos culturais como o mito de origem, o Porantim e o ritual da Tucandeira que buscamos demonstrar no presente trabalho.

A adaptação destes símbolos ao contexto citadino e religioso dos Sateré-Mawé demonstra que os agentes envolvidos nesta *teia de significados* não são estáticos, mas continuam interagindo simultânea e continuamente. Para nós, fica evidente que esse povo usa estas adaptações como forma de resistência e manutenção de suas identidades. Gerald Sider (1995), em *“Identidade como História: Etnohistória, Etnogênese e Etnocídio no Sudeste dos Estados Unidos”*, afirma que “a contradição cultural das lutas baseadas em identidades étnicas é que as pessoas não podem reivindicar a identidade histórica que elas construíram na resistência e separação parcial da dominação, pois fazer isto é reconstruir a dominação”. Ou seja, é preciso reconstruir uma identidade e não reivindicar a de dominado. As identidades primeiras foram ressignificadas pelo contexto social e urbano em que a comunidade I’apyrehyt se encontra atualmente e são usadas para se apropriar e ao mesmo tempo resistir às investidas dos outros prismas culturais, pois entendemos que é a cambiante divergência entre estes prismas culturais que dá voz às relações sociais dos Sateré-Mawé com suas redes de significados.

Os Sateré-Mawé sabem que viver na cidade, no meio urbano, é viver em um contexto de segregação, pois a mesma, embora seja construída e constituída para o convívio social, é essencialmente individualista e infelizmente racista e, por isso mesmo, não os considera como parte integrante do seu convívio. Lugar de índio é na floresta! É como pensam a maioria dos que vivem na cidade Manaus, mesmo sendo uma das mais indianizadas do mundo conforme o senso do IBGE (2010).

Os problemas que afligem a comunidade I’apyrehyt acabam por suscitar e até mesmo acelerar, em determinadas situações, os processos de exclusão social favorecendo a constante ressignificação das identidades primeiras destes Sateré-Mawé por intermédio das interações dos grupos sociais que compõem o caleidoscópio cultural da comunidade.

Durante a pesquisa buscamos demonstrar uma reflexão sobre a história indígena e do indigenismo, classificando ambas de forma distinta para que pudéssemos compreender quem é o *índio* que estamos pesquisando? Qual a sua forma de enxergar a sociedade no tempo presente? E quais as ferramentas de resistência destes Sateré-Mawé frente ao processo urbanizador da cidade de Manaus? Não temos a pretensão de apresentar todas as nuances deste procedimento urbanizador da cidade, mas identificar as ações que corroboram para a ressignificação da identidade destes Sateré-Mawé citadinos, pois estes poderiam facilmente se incorporar à cidade como tantos outros que aqui viveram, porém eles optaram por fazer de sua cultura Sateré-Mawé o prisma mais forte de seu caleidoscópio cultural. Mesmo sofrendo fortes influências do meio urbano e passando por diversas dificuldades, os Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt sempre buscaram alternativas para enaltecer sua cultura e suas tradições, ainda que para isso fosse necessário ressignificá-las a fim de que as mesmas permanecessem vivas em seu caleidoscópio cultural.

Entendemos, ainda, que a educação é, dentre as variantes aqui citadas, a que exerce maior influência na ressignificação das identidades primeiras dos Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt. Todos os prismas culturais do caleidoscópio cultural deste povo perpassam, de uma forma ou de outra, pela instrução que as crianças e jovens recebem. Quer seja pela alteridade que transborda no seio da comunidade, urbanismo, religiosidade ou escola, todos em maior ou menor grau serão direcionados pela educação recebida na comunidade.

A formação que ocorre no ambiente escolar, por exemplo, tem papel preponderante na ressignificação destas identidades primeiras, pois este espaço é inclusivo e exclusivo ao mesmo tempo. É fato, porém, que a educação proposta para os povos indígenas no Brasil contribuiu historicamente, dentre outros aspectos, para a desvalorização das culturas indígenas existentes, pois, a tentativa de imposição dos valores ocidentais a estes povos por intermédio da escola é uma evidente tratativa de dominação, visto que a educação escolar, proposta pelo Estado brasileiro, ignora as alteridades e, conseqüentemente, causa nos discentes Sateré-Mawé conflitos que interferem diretamente na ressignificação de suas identidades.

O simples fato de ir à escola proporciona aos Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt um mundo de informações e manifestações culturais que, em certo sentido, são novas para eles. As culturas se revelam por essas manifestações e informações demonstrando as particularidades e as diferenças que a escola revela ou silencia. Desta forma o ambiente escolar, para estes Sateré-Mawé, torna-se um lugar de contradições, onde a alteridade é

ignorada e até reprimida e, por isso mesmo, um lugar onde se aprende a calar ou falar apenas o que convém. O espaço pedagógico por sua vez lhes induz a reprimir ou ressignificar suas expressões culturais.

O discurso religioso da IASD no início do século XX baseava-se em uma lógica civilizadora e expansionista, própria da política estadunidense do mesmo período, já que a IASD se iniciou nos Estados Unidos da América e ainda hoje tem sua sede mundial lá. O discurso visava introduzir as várias tendências políticas e ideológicas estadunidenses por onde quer que seus missionários estivessem, sempre obedecendo ao ideal estadunidense de *civilizar* a América. Percebemos esta orientação na migração do pastor Léo Halliwell para o Brasil, primeiramente para o Estado da Bahia, depois para o Estado do Amazonas onde se dirigiu para o município de Barreirinha e depois para a comunidade Ponta Alegre *evangelizando e civilizando* os Sateré-Mawé do grupo familiar da Sra. Tereza Silva.

O projeto evangelista e civilizador da IASD junto aos Sateré-Mawé foi tão bem-sucedido que, mesmo após décadas da realização, sua influência junto a este povo ainda era quase mitológica como explica o Tuxaua Moisés Ferreira.

Então, a gente já veio com aquele negócio do sábado, e que apesar que também o indígena, o Sateré, não só Sateré, mas outras populações indígenas que vive na floresta, eles têm um Deus né, aí muita gente nos pergunta como eles consegue rapidamente se adequar a questão evangélica? Por que a gente já era evangélico, praticamente nós já cria num Deus que nós chama, pra gente é Tupana né. Então a gente não tinha a igreja, como assim hoje nós temos a casa de Tupana que nós chamamos, não tinha é, porque o espaço físico era mato rio, tinha aquele ambiente em volta que não tinha a necessidade de construir, você tinha tudo. Mas depois vindo para cá o espaço se limitou, nós não temos uma floresta, não temos mais o rio, então aí foi. Hoje nós vimos a necessidade de realmente construir um centro, um espaço físico para Sateré se reunir e construímos a casa de Tupana. Então, mais antes o Sateré já era evangélico, tinha o seu Deus, eu não sei se outro povo era o mesmo Deus, mas a gente crê no Deus Tupana, mas Tupana para gente é o Deus que criou o céu e a terra né, e deu a mãe natureza que cuida do Sateré. Então, a gente crê nesse Tupana, que ele foi formulando que muda só o significado, Deus! O outro povo, sabe lá, fala outra língua, outro significado para dá pra Deus, mas para nós é Tupana e, em português é Deus que criou o céu e a terra.

Relato de Moisés Ferreira em 12/09/2014.

Aproximadamente oitenta anos se passaram, mas a figura de Léo Halliwell ainda está no imaginário dos Sateré-Mawé que moram, moraram, ou são descendentes daqueles com quem Léo Halliwell entrou primeiramente em contato em Ponta Alegre. Dentre estes destacamos o grupo familiar de dona Tereza da Silva, que migrou pra Manaus com seus

filhos, netos e genros, dando início ao processo migratório que ressignificaria sua identidade ao estabelecer-se na área urbana da capital amazonense. Esse contato com o pastor, em nosso entender, foi responsável por introduzir entre os Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt o segundo prisma mais forte de seu caleidoscópio cultural, a saber, a religião Adventista do Sétimo Dia.

A IASD, sem sombra de dúvida, é a grande responsável pela ressignificação das identidades primeiras dos Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt, pois a religião é um coercitivo aparelho ideológico que influencia todos os aspectos do cotidiano de quem a vive, molda os hábitos do dia-a-dia, as normas de convivência e estabelece os valores morais e sociais dos que a praticam. Destacamos que toda essa influência não foi e não é sem resistência, não nos esqueçamos de que estamos falando de seres humanos, que se relacionam, se articulam e são capazes de fazer escolhas que nem sempre correspondem ao que se espera. Por isso voltamos a afirmar que há uma constante ressignificação das identidades primeiras destes Sateré-Mawé por intermédio das interações dos grupos sociais que compõem o caleidoscópio cultural da comunidade.

Por fim, entendemos que as considerações finais da temática deste trabalho apenas demonstram uma parte do processo de ressignificação das identidades primeiras dos Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt, pois seu caleidoscópio cultural é extenso e dinâmico, nossa pesquisa apenas ilustra as partes que nós entendemos serem mais importantes neste caleidoscópio. Temos a certeza que ainda estamos longe de esgotarmos a temática e por isso enxergamos a necessidade de novas pesquisas, com novas abordagens sobre a presença dos Sateré-Mawé na cidade de Manaus e sobre a influência que as religiões exercem sobre este povo.

“Nós estamos aqui!”

Juracy Ferreira, professora de reforço em língua Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt.

REFERÊNCIAS.

Leis e Decretos.

Decreto Nº 1.394 de 29 de novembro de 2011.

Decreto Nº 119-a, de 7 de janeiro de 1890. Presidência da República.

Decreto n.246, Contém o Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos Índios, de 24 de julho de 1845, in Coleção das Leis do Império do Brasil de 1845, tomo. VII, parte I, Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1895. Disponível em <http://transfontes.blogspot.com.br/2012/02/outros-seculo-xviii.html#uds-search-results>. Acesso em 02 mar. 2015.

Lei nº 5.371 de 5 de dezembro de 1967. Sítio da Funai. Página visitada em 31 de julho de 2014.

Lei Orgânica do Município de Manaus, 05 de abril de 1990. (Parágrafo único inserido pela Emenda à Loman nº 42, de 06.06.2005 – D.O.M. 08.06.2005).

Fontes diversas.

Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais [online]. Disponível em: <<http://adra.org.br/projetos-amazonas/projeto-lancha-luzeiro-xvi/>>. Acesso em 23/08/2014.

Arquivo fotográfico da comunidade indígena I'apyrehyt, cedido ao autor pelo Tuxaua da comunidade Sr. Moisés Ferreira em 03/12/2014.

Atas de reuniões da comunidade indígena I'apyrehyt, cedido ao autor pelo Tuxaua da comunidade Sr. Moisés Ferreira em 03/12/2014.

Cópia da Carta Régia de 12 de maio de 1798 sobre a civilização dos índios, enviada a Antônio Peres da Silva Pontes, em 29 de agosto de 1798. In: OLIVEIRA, José Joaquim Machado de. Notas e apontamentos e notícias para a história da província do Espírito Santo. Revista do IHGB. Rio de Janeiro, tomo XIX, n. 22, p. 161-335, 1856, p. 313-325.

Diário da Assembleia Geral, Constituinte e Legislativa do Império do Brasil – 1823. Edição Fac- Similar, Volume 6, Tomo III. Brasília: Senado Federal, Edições do Senado Federal, 2003, p. 90.

Narrativa de Brenda da Silva concedida a Jerry Araujo Vale. Entrevista realizada no dia 20/05/2015 na aldeia indígena Sahu-Apé.

Narrativa de Lúcio Ferreira Menezes concedida a Jerry Araujo Vale. Entrevista realizada no dia 15/03/2015 em Manaus.

Narrativa de Maria auxiliadora, moradora do conjunto Santos Dumont, concedida a Jerry Araujo Vale em 02/07/2015, na comunidade I'apyrehyt.

Narrativa de Moisés Ferreira concedida a Jerry Araujo Vale. Entrevista realizada no dia 05/08/2014 na comunidade indígena I'apyrehyt.

Narrativa de Paulo Fernandes concedida a Jerry Araujo Vale. Entrevista realizada no dia 05/08/2014 na comunidade indígena I'apyrehyt.

Narrativa de Terezinha Ferreira concedida a Jerry Araujo Vale em: 23/09/2015, na comunidade I'apirehyt.

Narrativa de Zelinda da Silva concedida a Jerry Araujo Vale. Entrevista realizada no dia 26/03/2015 na aldeia indígena Sahu-Apé.

Pisa Ligeiro. Dir.: Bruno Pacheco de Oliveira. Vídeo Cor, 42 min., 1999-2003. Prod. Museu Nacional/LACED.

Sateré-Mawé Trajetórias em Manaus.: Letícia Yumi Shimoda. Vídeo cor, 33 min, 2012. Prod. GEU/FFLCH/USP.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.

ALBERTI, Verena. *Textos em história oral*. Rio de Janeiro. Ed. FGV, 2004.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Editora FGV. Rio de Janeiro, 2010.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O diretório dos índios: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII*. Disponível em: http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm. Acesso em 23 jul. 2014.

ARAÚJO, V. Carvalho de. *Criança: Do reino da necessidade ao reino da liberdade*. Vitória: Edufes, 1996.

ÁVILA, Fernando Bastos de. *Igreja e Estado no Brasil: perspectivas e prospectivas*. São Paulo: Loyola, 1987.

BATISTA, Juliana Gonçalves. *A Influência do Mundo Adulto na Vida das Crianças*. Disponível em: <http://www.webartigos.com/artigos/a-influencia-do-mundo-adulto-na-vida-das-criancas/33412/#ixzz45r0DUDae>. Acesso em: 23/01/2016.

BETTENDORF, João Filipe. *Chronica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2010.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BÍBLIA, Trad. João Ferreira de Almeida. 2 Ed. Barueri – SP. Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento: de Gutemberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BURKE, Peter. *O que é história cultural*: RJ: Zahar, 2008.

BURKE, Peter. *Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro*. In: A escrita da história: novas perspectivas. SP: Unesp, 1992, pp. 7-38.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, Senado, 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Legislação Indigenista no Século XIX- Uma Compilação (1808-1889)* São Paulo, EDUSP, 1992.

_____. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas – estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4. ed. São Paulo: UNESP, 2011.

CANDAU, Joel. *Memória e Identidade*. Trad. Maria Leticia Ferreira. São Paulo. Ed. Contexto, 2014.

CAVALCANTI, Abdoval. *Luzeiros: conheça a surpreendente história das lanchas missionárias adventistas no Brasil*. Niterói-RJ. 2ª Ed. Ados, 2011.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Rio de Janeiro. 2ª Ed. Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação [online]. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141991000100010&script=sci_arttext>. Acesso em 02/03/2015.

COSTA, Liliane. *Vida religiosa das mulheres Sateré-Mawé da comunidade I'apyrehyt*. [online]. Disponível em: <<http://www.ncpam.com.br/2009/09/vida-religiosa-das-mulheres-satere-mawe.html>>. Acesso em 23/10/2014.

DOSSE, François. *História do Tempo Presente e Historiografia*: Florianópolis, v. 4, n. 1 p. 05 – 22, jan/jun. 2012 6.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Ed. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1968.

FIGUEIRA, Claudia e BLANCO, Daniele. *Uma manifestação cultural em Santarém do Para. Sairé: rito, festa e poder – 1996 a 2004*. Revista de filosofia e ciências humanas da UFRR. Textos e debates. Roraima, nº 13, p.47.

FRABONI, Maurizio. *Estudo histórico-cultural justificando a atribuição de denominação de origem ao Waraná da Terra Indígena Andirá-Marau*. (Texto em fase de publicação).

FREIRE, Maria do Céu Bessa. *A criança Indígena na Escola Urbana*. Manaus: EDUA, 2009.

FREITAS, Luiz Francisco Nogueira de. *Filhos do Waraná: Territorialização dos Sateré-Mawé na região metropolitana de Manaus-RMM*. 2014. 180 p. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Curso de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Amazonas. Manaus.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Trad. Plínio Dentzien. – Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GOFF, Jaques Le. Memória. In: *História e memória*. 4ª Ed. Campinas; UNICAMP, 1996.

GOMES, Angela Maria de Castro. *1948 - A invenção do Trabalhismo*. Rio de Janeiro, Ed. FGV, 2005.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2003.

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

KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 2ª ed, Piracicaba: UNIMEP, 1999.

KNIGHT, George. *Uma Igreja Mundial: Breve História dos Adventistas do Sétimo dia*. Tatuí: CPB, 2000.

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

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MAGNANI, José G. C. *De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. v.17, n.49. São Paulo: Anpocs, 2002.

MARTINS, Ana Luiza. *O despertar da República*. São Paulo: Contexto, 2001.

MARTIUS, Karl Friedrich Phillip von. *O estado de direito entre os autóctenes do Brasil*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1992.

MELIÀ, Bartomeu. *Educação indígena na escola*. Cadernos cedes, ano XIX, nº 49, p. 11-17, dez. 1999. Disponível em: <<http://www.lpp-uerj.net/olped/documentos/0380.pdf>>. Acesso em: 12 out. 2014.

MONTEIRO, John. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

NESTAREZ, B. *Viajando na lancha pioneira*. Revista Adventista. São Paulo, ano 55, n. 07, p. 21, julho de 1960.

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

OLIVEIRA, Clóvis Fernando Palmeira (Org.). *Cultura, Ambiente e Sociedade Sateré-Mawé*. __ 1ª ed. Manaus: SEDUC/IER/AM, 1998.

PERES, Sidnei. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no baixo rio Negro* (Tese de Doutorado do Programa de Antropologia Social da Universidade de Campinas). Campinas, São Paulo. 2003.

PEREIRA, Nunes. *Os índios Maués*. Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1954.

PEREIRA, Ricardo Neves Romcy. *Comunidade de Canafé: história indígena e etnogênese no médio rio Negro* (Dissertação de Mestrado). Programa de Antropologia Social da UNB: Brasília, 2007.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e história cultural*. SP: Autêntica, 2008.

PORTELLI, Alessandro. *O que faz a história oral diferente*. Tradução: Maria Therezinha, Janine Ribeiro. Proj. História, São Paulo, (14), fev. 1997, p.26.

POSTMAN, Neil. *O desaparecimento da infância*. Tradução de Suzana Menescalde Alencar Carvalho e José Laurenio de Melo. Rio de Janeiro: Graphia, 1999.

POZZI, Pablo. *Essência e Prática da História Oral*. Tempo e Argumento: Revista do Programa de Pós-Graduação em História Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 61 – 70, jan/jun. 2012

REILY, Duncam Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: São Paulo. ASTE, 1993.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico (1822-1888): Aspectos Culturais de Aceitação do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1973, p. 27

ROMANO, Jorge Osvaldo. *Índios Citadinos: O caso dos Sateré-Mawé proletariado*. Brasília – DF. 1982. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, 1982.

SAID, Edward W. *Representações do intelectual; as conferências Reith de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. Trad. Denise Bottman. – São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAHLINS, Marshall. Introdução. In: _____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A estranha leveza da História* [online]. Disponível em: <<http://cartamaior.com.br/?/Coluna/A-estranha-leveza-da-historia/33369>>. Acesso em: 21/04/2015.

SANTOS, R. Jânio; LOPES, T. Edinéia. A educação indígena como ponto de partida para educação escolar indígena. *Fórum Identidades*. Ano 3, Volume 6, 27-41, jul/dez de 2009.

SENA, Raylene Rodrigues de. TEIXEIRA, Pery. *Movimentos Migratórios da População Sateré-Mawé: Povo Indígena da Amazônia Brasileira*. Artigo do trabalho apresentado no XV

Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambu/MG-Brasil, de 18 a 22 de setembro de 2006. UFAM/FAPEAM.

SILVA, Edson Hely. *O lugar do índio. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: O caso de Escada-PE (1860-1880)*. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em História da Universidade Federal de Pernambuco, 1995.

SILVA, Natalia Moreira da. *Papel de índio: políticas indigenistas nas províncias de Minas Gerais e Bahia na primeira metade dos oitocentos (1808-1845)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História) - Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Jurídicas, Universidade Federal de São João del-Rei, 2012.

SOARES, José Carlos de Macedo. Deodoro, Ruy e a *Proclamação da República*. São Paulo: [s.n.], 1940.

STENCEL, Renato. *Os mileritas e o grande desapontamento de 1844* [online]. Disponível em:<<http://www.adventistas.org/pt/espíritodeprofecia/os-mileritas-e-ograndedesapontamento-de-1844/>>. Acesso em: 04/10/2014.

STREITHORST, Olga S. *Leo Halliwell na Amazônia*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1979.

THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado*. RJ: Paz e Terra, 1992.

UGGÉ, Henrique. *As bonitas Histórias Sateré-Mawé*. 1º edição. Imprensa Oficial do Estado, 1993.

VARNHAGEN, Francisco A. de. *História Geral do Brasil*. 3ªed. São Paulo: Melhoramentos, 1962.

WRIGHT, Robim M. (Coord.). *Transformando os deuses: De “Sateré puro” (Sateré Sesse) ao “Novo Sateré” (Sateré Pakup): Mitopraxis no movimento evangélico entre os Sateré-Mawé*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.