



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA – PPG - GEOG
MESTRADO EM GEOGRAFIA

LUIZ FRANCISCO NOGUEIRA DE FREITAS

FILHOS DO WARANÁ: TERRITORIALIZAÇÃO DOS SATERÉ-MAWÉ NA
REGIÃO METROPOLITANA DE MANAUS – RMM

MANAUS - AM

2014

LUIZ FRANCISCO NOGUEIRA DE FREITAS

**FILHOS DO WARANÁ: TERRITORIALIZAÇÃO DOS SATERÉ-MAWÉ NA
REGIÃO METROPOLITANA DE MANAUS - RMM**

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

Área de concentração: Espaço, Território e Cultura na Amazônia.

Orientadora: Profa. Dra. Ivani Ferreira de Faria

MANAUS – AM

2014

Ficha Catalográfica

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

F866f	Freitas, Luiz Francisco Nogueira de Filhos do Waraná: territorialização dos Sateré-Mawé na região Metropolitana de Manaus – RMM/ Luiz Francisco Nogueira de Freitas. 2014 180 f.: il. Color; 31 cm. Orientadora: Ivani Ferreira de Faria Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Amazonas. 1.Território. 2. Territorialização. 3. Territorialidade. 4. Sateré- Mawé. I. Faria, Ivani Ferreira de II. Universidade Federal do Amazonas III. Título
-------	--



Poder Executivo
Ministério da Educação
Universidade Federal do Amazonas
ICHL/DEGEO/Programa de Pós-Graduação em Geografia
Aprovado pela Resolução nº 009 – CONSUNI de 17/08/95, credenciado pela CAPES em set/2000
Reconhecido através da Portaria N. 611-MEC, de 22 de junho de 2007

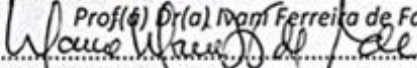
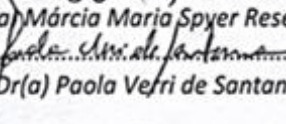


**"FILHOS DO WARANÁ: TERRITORIALIZAÇÃO DOS SATERÉ-
MAWÉ NA REGIÃO METROPOLITANA DE MANAUS - RMM"**

Luiz Francisco Nogueira de Freitas

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO SUBMETIDA À BANCA EXAMINADORA DO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA/MESTRADO EM
GEOGRAFIA (PPG-GEOG) DO INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E
LETRAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, NO DIA 29 DE
AGOSTO DE 2014, COMO PARTE DOS REQUISITOS NECESSÁRIOS PARA
OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM GEOGRAFIA.

Assinada por:


.....
Prof(a) Dr(a) Ivan Ferreira de Faria

.....
Prof(a) Dr(a) Márcia Maria Spyer Resende

.....
Prof(a) Dr(a) Paola Verri de Santana

aprovado
.....
aprovado
.....
aprovado
.....



MANAUS, AM – BRASIL
AGOSTO DE 2014

Aos Sateré-Mawé!

“Um líder tem que ter um bom senso, ele tem que ter a consciência que ele tá pra ajudar o parente e o próximo, quando ele não tem esse olhar ele não é uma liderança”.

Moisés Ferreira de Souza

AGRADECIMENTOS

A toda minha família, esposa, filhas, mãe, irmãos, e especialmente à minha filha tão “especial” Bruna Vitória Silva de Freitas.

A todos os Sateré-Mawé residentes das comunidades envolvidas na pesquisa, pelos Waku Sese. Às lideranças (tuxauas) Zorma (Woriri), Zelinda (Baku), Pedro (Hamaw), Terezinha (Upi), André (Awi ato), Jeane Maria (Morepe’i) e especialmente ao tuxaua Moisés (Wasiri), que se disponibilizou a acompanhar-me durante as pesquisas realizadas em todas as comunidades, facilitando assim, a minha inserção nas mesmas. A Sra. Maria do Carmo (Hary) pelo guaraná em pó (sapó), que fora utilizado durante as noites de escrita para evitar o sono e a fadiga.

À minha orientadora, professora Dra. Ivani Ferreira de Faria por acreditar novamente na realização de mais uma pesquisa, pelo apoio, orientação e liberdade.

Ao Programa de Pós-graduação em Geografia na pessoa da secretária Maria das Graças Luzeiro e a todos os professores que direta e indiretamente contribuíram para a realização da pesquisa, em especial àqueles das disciplinas cursadas Ivani Faria, Amélia Regina, Manoel de Jesus Masulo e Elizabeth Santos.

A todos os integrantes do Grupo de Pesquisa Planejamento e Gestão do Território na Amazônia pelo apoio, em especial a Thaline Fontes e Marília Rezende pela atenção e a disponibilidade quando da necessidade de suporte técnico e logístico.

Ao professor antropólogo e amigo Raimundo Nonato Pereira da Silva pelo incentivo à realização dessa pesquisa e pela atenção quando da necessidade de informações.

Agradeço a banca examinadora de exame de qualificação na pessoa do professor Dr. Manuel de Jesus Masulo e Dra. Paola Verri Santana pelos questionamentos e sugestões.

À Secretaria Municipal de Educação – SEMED, pela licença concedida para realização desse trabalho.

À Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM, pela concessão da bolsa durante 21 meses.

Aos meus colegas de mestrado, em especial ao Emerson Dias, Jonata e Alzilene, pela companhia durante o período de aula e nos eventos e seminários ao qual participamos.

RESUMO

A presente pesquisa aborda o processo de desterritorialização, reterritorialização e a produção de novos territórios dos Sateré-Mawé a partir da migração do clã do Gavião do território Andirá/Marau à cidade de Manaus, tendo como área de estudo as comunidades I'apyrehyt, Waikiru, Inhãa-bé, Hywi (Manaus/AM), Sahu-Apé (Iranduba/AM) e Waraná (Manaquiri/AM). Tem como objetivo geral compreender os processos de territorialização dos Sateré-Mawé na Região Metropolitana de Manaus, e, como objetivos específicos: identificar os territórios Sateré-Mawé na Região Metropolitana de Manaus e os processos que levaram a sua produção, verificar a relação dos territórios produzidos na área Metropolitana de Manaus com os territórios originários e demonstrar a territorialidade dos Sateré-Mawé nestes territórios. Utilizou-se a metodologia da pesquisa participante com levantamento de fontes primárias por meio de trabalho de campo, com entrevistas abertas, história oral, construção dos cartogramas participantes, registros fotográficos, georreferenciamento e levantamento de fontes secundárias em documentos das comunidades pesquisadas, instituições públicas e organizações indígenas. Houve a produção de novos territórios, inicialmente a partir da vinda do grupo familiar do clã do Gavião, que se territorializaram dando origem às comunidades e, por conseguinte, criaram os territórios indígenas urbanos onde se reterritorializaram trazendo os elementos culturais significativos construindo uma nova territorialidade onde a base é o território original, e os utilizam como meio de identificação, reafirmação e subsistência, onde conservaram hábitos da cultura, reinventaram e adicionaram outros.

Palavras-chave: território; territorialização; territorialidade; Sateré-Mawé.

ABSTRACT

This research addresses the process of dispossession, repossession and the production of new territories of Sateré-Mawé from the migration of the Clan of Hawk from the Territory Andirá /Marau to the city of Manaus, whose study area communities I'apyrehyt, Waikiru, Hywi (Manaus/AM), Sahu-Apé (Iranduba/AM) and Waraná (Manaquiri/AM). General aim to understand the processes of territorialization of Sateré-Mawé in the Metropolitan Region of Manaus and specific objectives: Identify the territories Sateré-Mawé in the Metropolitan Region of Manaus and the processes that led to its production, to verify the list of territories in Metropolitan area of Manaus to the territories of origin and demonstrate the territoriality of Sateré-Mawé these territories. We used the methodology of participatory research survey with primary sources through field work, with open interviews, oral history, construction of cartograms participants, photographic records, and georeferencing survey of secondary sources in documents of the surveyed communities, public institutions and indigenous organizations. There was production of new territories, initially coming from the familiar group of Clan of the Hawk, who territorialized giving rise communities and, therefore created the urban indigenous territories where reterritorialized bringing significant cultural elements, building a new territoriality where the base is the original territory, and use them as a means of identification, reaffirmation and subsistence, where retained habits of culture, recreated and added others.

Keywords: territory; territorialization; territoriality; Sateré-Mawé.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Territórios indígenas dos Sateré-Mawé na Região Metropolitana de Manaus.....	17
Figura 02 – Indígenas na cidade de Manaus – AM.....	39
Figura 03 – Demarcação arbitrária da Terra Indígena Andirá/Marau.....	47
Figura 04–Território ancestral dos Sateré-Mawé segundo sua história oral e relatos dos viajantes (sec. XVIII), e território dos Sateré-Mawé demarcado pela FUNAI 1982.....	48
Figura 05 – Conflito entre os Sateré-Mawé e residentes do conjunto Santos Dumont.....	62
Figura 06 – Os Sateré-Mawé conquistam a posse da terra.....	63
Figura 07 – Croqui da divisão territorial da comunidade I’apyrehyt e Waikiru.....	74
Figura 08 – Cartograma participante de localização da comunidade I’apyrehyt.....	83
Figura 09 – Cartograma participante da comunidade I’apyrehyt.....	85
Figura 10 – Apresentação do ritual da Tucandeira em uma escola pública de Manaus.....	94
Figura 11 – Cartograma participante de localização da comunidade Sahu-Apé.....	95
Figura 12 – Cartograma participante da comunidade Sahu-Apé.....	98
Figura 13 – Farmácia Kunã e Kunanzinha.....	100
Figura 14 – Cartograma participante de localização da comunidade Inhãa-bé.....	107
Figura 15 – Cartograma participante da comunidade Inhãa-bé.....	110
Figura 16–Habitação de taipa típica do território Andirá/Marau, onde residia o pajé Orestes.....	112
Figura 17–Réplica do Porantin para premiação do evento esportivo Amazônia “Kirimbawa”.....	115
Figura 18 – Cartograma participante da comunidade Waikiru.....	119
Figura 19 – Barracão: espaço da cultura, territorialidade e economia.....	120
Figura 20 – Cartograma participante da comunidade Hywi.....	129
Figura 21 – Posto de saúde SESAI/DSEI.....	130
Figura 22 – Carta-imagem ilustrativa da área vistoriada.....	136
Figura 23 – Registro de ocorrência na FUNAI.....	137
Figura 24 – Cartograma participante de localização da comunidade Waraná.....	138
Figura 25 – Cartograma participante da comunidade Waraná.....	141
Figura 26 – Escola Mikoi Pakup funcionando no barracão/centro cultural.....	142
Figura 27 – Puxirão para construção da casa de farinha.....	143
Figura 28 – Convite para o ritual da Tucandeira.....	153
Figura 29 – Etapas de preparação para o ritual da Tucandeira na comunidade Waraná.....	155
Figura 30 – Ritual da Tucandeira na comunidade Waraná.....	156

Figura 31–Artesanatos sendo produzidos na comunidade Waikiru com matérias-primas oriundas da TI Andirá/Marau.....	161
Figura 32–Orestes produzindo o artesanato “pau-de-chuva” (hiware) na comunidade Hywi.....	162
Figura 33 – Representação dos territórios Sateré-Mawé em redes.....	164

LISTA DE TABELAS

Tabela 01 – Comunidades indígenas em Manaus.....	36
Tabela 02–População indígena, por situação do domicílio, segundo a localização do domicílio – Brasil – 2010.....	41
Tabela 03 – Dinâmica populacional na comunidade I’apyrehyt.....	89

LISTA DE QUADRO

Quadro 01 – Residentes da comunidade I’apyrehyt.....	89
Quadro 02 – Residentes da comunidade Sahu-Apé.....	103
Quadro 03 – Residentes da comunidade Inhãa-bé.....	115
Quadro 04 – Residentes da comunidade Waikiru.....	122
Quadro 05 – Residentes da comunidade Hywi.....	133
Quadro 06 – Residentes da comunidade Waraná.....	144

LISTA DE SIGLAS

AISA – Associação Indígena do Sahu-Apé.
AIWSM – Associação Indígena Waraná Sateré-Mawé.
AMARN – Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro.
AMISM – Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé.
CASAI – Casa de Saúde do Índio.
CIMI – Conselho Indigenista Missionário.
COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.
CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento.
CONAMI – Conselho Nacional de Mulheres Indígenas.
DDPM – Divisão de Desenvolvimento Profissional do Magistério.
DGPI – Departamento de Gestão do Patrimônio Imobiliário.
DSEI – Distritos Sanitários Especiais Indígenas.
FAPEAM – Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Amazonas.
FEPI – Fundação Estadual dos Povos Indígenas.
FUNAI – Fundação Nacional do Índio.
GEEI – Gerência de Educação Escolar Indígena.
GPS – Sistema de Posicionamento Global.
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Renováveis.
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
IDAM – Instituto de Desenvolvimento Agropecuário Florestal Sustentável do Estado do Amazonas.
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.
INSS – Instituto Nacional do Seguro Social.
MEIAM – Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas.
NEEI – Núcleo de Educação Escolar Indígena.
OTRISM – Organização Tradicional Indígena Sateré-Mawé.
PGTA – Pesquisa Planejamento e Gestão do Território na Amazônia.
PIM – Polo Industrial de Manaus.
PNCSA – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.
PPGGEOG – Programa de Pós-Graduação em Geografia.
PROARTE – Programa de Apoio às Artes.
RANI – Registro Administrativo de Nascimento de Indígena.

RMM – Região Metropolitana de Manaus.

RTD – Registro de Títulos e Documentos.

SDS – Secretaria Estadual de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável.

SEC – Secretária de Estado da Cultura.

SEDEMA – Secretaria Municipal de Desenvolvimento e Meio Ambiente.

SEIND – Secretária de Estado dos Povos Indígenas.

SEMDEL – Secretaria Municipal de Desenvolvimento Local.

SEMED – Secretaria Municipal de Educação.

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena.

SPI – Serviço de Proteção ao Índio.

TDR – Territorialização, Desterritorialização e Reterritorialização.

TI – Terra Indígena.

UFAM – Universidade Federal do Amazonas.

URBAM – Empresa Municipal de Urbanização.

WA – Associação Waikiru.

ZFM – Zona Franca de Manaus.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
1 TERRITÓRIO: SUAS MÚLTIPLAS DIMENSÕES E CONCEPÇÕES.....	27
1.1 Território a partir do contato com os povos indígenas.....	31
1.2 Territórios indígenas urbanos: mito ou realidade?.....	35
1.3 Os Sateré-Mawé: das perdas à demarcação do território.....	44
1.3.1 Organização social e crença.....	49
1.4 Do território de origem à cidade de Manaus.....	56
1.5 Da reorganização familiar à produção de novos territórios.....	64
2 RETERRITORIALIZAÇÃO E NOVAS TERRITORIALIDADES.....	78
2.1 Comunidade I'apyrehyt.....	82
2.2 Comunidade Sahu-Apé.....	95
2.3 Comunidade Inhãa-bé.....	107
2.4 Comunidade Waikiru.....	117
2.5 Comunidade Hywi.....	125
2.6 Comunidade Waraná.....	138
3 A TERRITORIALIDADE DOS SATERÉ-MAWÉ NOS TERRITÓRIOS PRODUZIDOS.....	149
3.1 As expressões culturais enquanto processos aglutinadores e de (re) afirmação da identidade.....	150
3.1.1 Ritual da Tucandeira: reafirmação e ressignificação.....	152
3.1.2 Artesanato: cultura e subsistência.....	160
3.2 Territórios em redes: novas relações novas territorializações.....	163
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	167
5 BIBLIOGRAFIA.....	173

INTRODUÇÃO

Para entender a realidade de um evento social, mais especificamente ao qual estão inseridos os povos indígenas, remete-nos ter um entendimento e comprometimento com os sujeitos envolvidos na pesquisa, pois aquilo que se apresenta como uma aparente realidade às vezes evidencia uma contradição. No entanto, a realidade pode ser confirmada não somente a partir das exterioridades, mas principalmente por aquilo que é interior, ou seja, próprio dos sujeitos envolvidos. Entender as características dos sujeitos envolvidos reforça a ideia de que devem participar ativamente da construção de uma pesquisa.

O universo de uma pesquisa tem como pressupostos não somente revelar um problema, como também descortinar realidades, propor ações e reflexões. Mas que realidades são essas? São as realidades que fazem parte das dinâmicas dos Sateré-Mawé migrantes do território Andirá/Marau localizado na região do médio rio Amazonas à Região Metropolitana de Manaus - RMM, que ao produzirem territórios nesta área, são constantemente estigmatizados pelo senso comum e o poder público por perderem o direito da identidade indígena, já que ultrapassaram os limites da Terra Indígena - TI e, nesse sentido, a razão de ser ou não ser indígena está somente vinculada a viver no território de origem.

A Região Metropolitana de Manaus foi criada em 30 de maio de 2007 pela Lei Complementar nº 52/2007, sendo constituída pelos municípios de Manaus, Careiro da Várzea, Iranduba, Itacoatiara, Manacapuru, Novo Airão, Presidente Figueiredo e Rio Preto da Eva. Porém, a Lei nº 64/2009 alterou o artigo primeiro da Lei Complementar nº 52 e incluiu mais cinco municípios: Careiro Castanho, Autazes, Silves, Itapiranga e Manaquiri.

Muito embora não haja estudos específicos sobre o número de territórios indígenas na Região Metropolitana de Manaus, percebe-se indiretamente, de acordo com pesquisas já realizadas, que há um número expressivo e crescente na cidade de Manaus¹. O processo de produção de territórios e da presença indígena fica mais evidente na zona urbana desta cidade, pelo fato da realização de estudos sobre a temática indígena, como também por ser esta a capital de um estado com a maior concentração de população indígena do país (IBGE, 2010)².

O contexto da cidade de Manaus representou para os Sateré-Mawé um encontro com o desconhecido e um período de fragmentação e reorganização social e espacial conforme será enfatizado neste trabalho.

¹ Tomemos como referência o livro: **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus** / Organizado por Alfredo Wagner Berno de Almeida, Glademir Sales dos Santos; autores, Luís Pereira Lima...[et al.]. – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

² Segundo o site www.ibge.gov.br a população indígena do Estado do Amazonas é de 168.880.

Segundo Uggé (1991), a organização social desse povo é dividida em diferentes denominações clânicas tais como: Cutias, Guaraná, Inambu, Gavião, Açaí, Moi, Cobra, Waraná, Me'yru, etc. Alvarez (2005) menciona essa organização social baseada em diversos ywanias, que na sua tradução seriam os clãs. Os ywanias norteiam os casamentos exogâmicos e tem como finalidade classificar diferencialmente as pessoas. O autor define os diferentes clãs em: Sateré (Lagarta de fogo); Wuaraná (Guaraná); Akurí (Cutia); Awkuy (Guariba); Nhap (Cava); As'ho (Tatu); Ywaçai (Açaí); Iagwarete (Onça); Moei (Cobra); Hwi (Gavião); Piriwato (Ratogrande); Akyi (Morcego); Uruba (Urubu); Nhampo (Pássaro do mato). Os Sateré seriam bons Tuxauas, os Gavião Real seriam bons guerreiros, os ywania moi-cobra seriam bons painis-pajés e assim por diante.

A pesquisa, eventualmente, fará referências genéricas ao povo Sateré-Mawé, no entanto, os sujeitos pesquisados pertencem à denominação clânica do Gavião do grupo matriarcal da Sra. Tereza Ferreira de Souza oriundos do território indígena Andirá/Marau na divisa dos Estados do Amazonas e Pará, região do rio Andirá, mais especificamente da aldeia de Ponta Alegre situada no município de Barreirinha, região do baixo Amazonas.

Os Sateré-Mawé sujeitos dessa pesquisa têm sua origem genealógica a partir da união do Sr. Quirino (clã do Gavião) e da Sra. Mariquinha (clã Me'yru). Dessa união nasceram Raimundo Ferreira (capitão Dico), Nilson Ferreira, Tereza Ferreira, Clara Ferreira e Iracema Ferreira. A Sra. Tereza Ferreira do clã do Gavião casou-se com o Sr. Abidão do clã do Açaí ambos falecidos. Esse casal teve oito filhos Leilinha da Silva (Awaita), Zebina da Silva (Menkia) falecida em 1996, Zelinda da Silva (Baku), Zeila da Silva (Kutera) falecida em 2009, Zenilda da Silva (Aruru) falecida em 2007, Zilma da Silva (Moreho), Zaqueu da Silva (Rewi) falecido em 2010 e Zorma Silva (Woriri).

A diáspora do grupo clânico à cidade de Manaus, apoiado na figura matriarcal da Sra. Tereza Ferreira, os insere em um espaço de incertezas, marcados por territorialização, desterritorialização, e pela produção de novos territórios na Região Metropolitana de Manaus. Procurando entender esse processo, a pesquisa de campo teve como área de estudo as comunidades I'apyrehyt³, Waikiru⁴, Inhãa-bé⁵ e Hywi⁶ (Manaus/AM), Sahu-Apé⁷ (Iranduba/AM) e Waraná⁸ (Manaquiri/AM) (Figura 01).

³ Terceira luva da Tucandeira: espécie de luva estilo peneira, onde são colocadas as formigas Tucandeiras.

⁴ Estrela na Língua portuguesa.

⁵ Espécie de chocalho amarrado sobre a perna de um ferrante durante a realização do ritual da Tucandeira.

⁶ Gavião, espécie mitológica.

⁷ Tatu Grande, figura da mitologia sobre a origem do ritual da Tucandeira.

⁸ Guaraná, planta nativa cultivada pelos Sateré-Mawé cuja origem tem explicação mitológica.

TERRITÓRIOS INDÍGENAS DOS SATERÉ-MAWÉ NA REGIÃO METROPOLITANA DE MANAUS

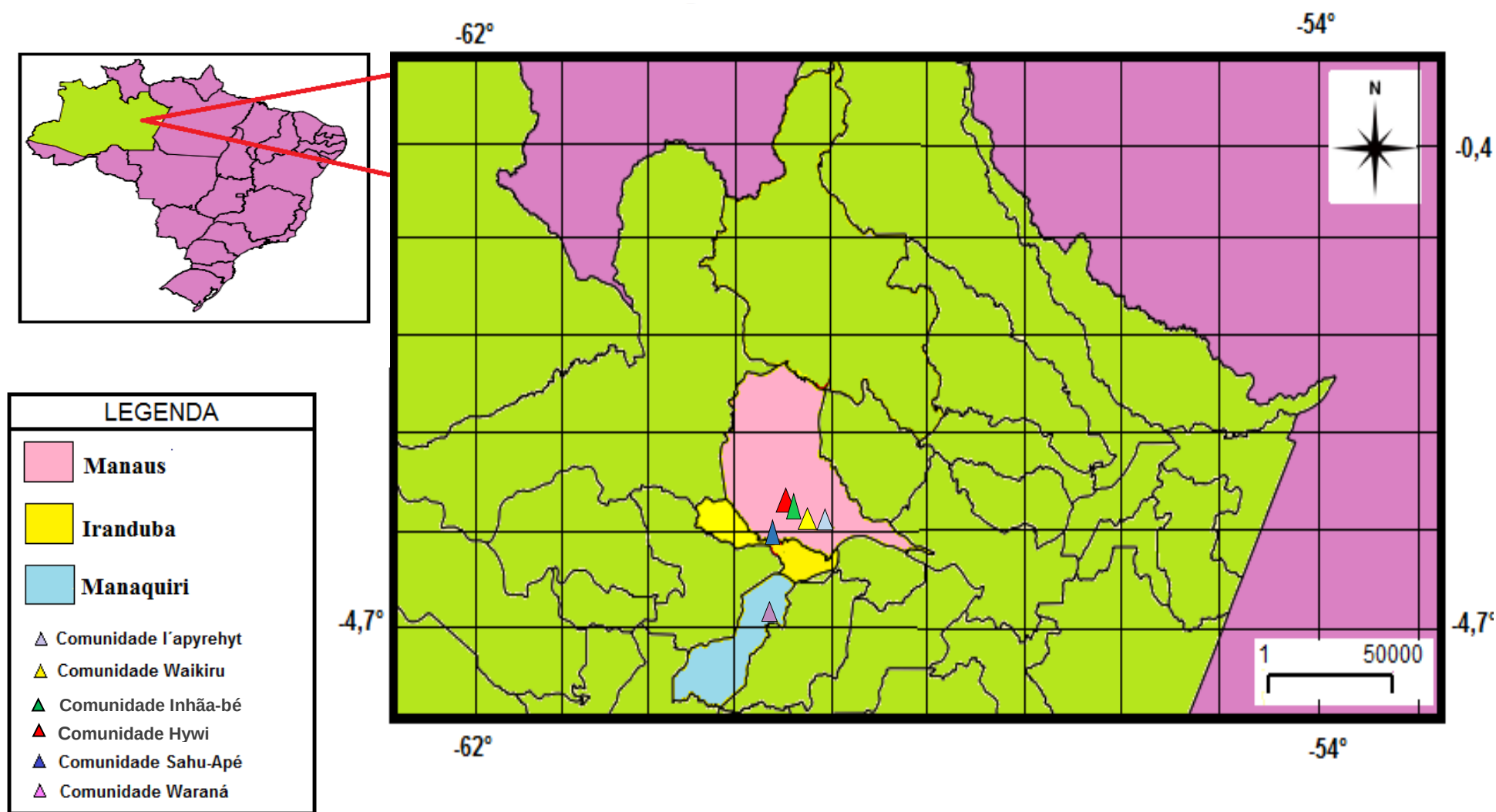


Figura 01- Localização dos territórios dos Sateré-Mawé na RMM. Orgs. REZENDE e FREITAS, 2014.

Diante do exposto, a pesquisa com os Sateré-Mawé residentes na Região Metropolitana de Manaus, visa a contribuir através de um estudo efetivo para uma contextualização sobre a territorialização e a produção de territórios destes nesta região, além de problematizar essa questão a partir da seguinte indagação: Quais os processos que desencadearam a construção de novos territórios pelos Sateré-Mawé na Região Metropolitana de Manaus? Essa inquietação é pertinente, pois estes vivenciam um contexto distinto de sua realidade sociocultural, uma vez que o êxodo do grupo social de sua terra de origem à cidade de Manaus ocorre a partir da morte do patriarca Abidão, fator que dificultou a permanência da Sra. Tereza Ferreira e de seus filhos na Terra Indígena, além do mais a migração era incentivada por funcionários da FUNAI devido às precárias condições de vida nas aldeias (ROMANO, 1982).

Compreender os processos de territorialização dos Sateré-Mawé na Região Metropolitana de Manaus 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 três objetivos específicos: identificar os territórios Sateré-Mawé na Região Metropolitana de Manaus e os processos que levaram a sua produção, verificar a relação dos territórios produzidos na área Metropolitana de Manaus com os territórios originários e demonstrar a territorialidade dos Sateré-Mawé nestes territórios. A partir desses objetivos, outros desdobramentos servirão como parâmetros para tais perguntas.

Busca-se também fazer uma discussão e reflexão sobre o termo território indígena urbano a partir das novas territorialidades criadas em Manaus, haja vista ser um termo ainda incipiente e ou inexistente na literatura acadêmica, muito embora Emmanuel de Almeida Freitas Junior em seu livro: *Terras indígenas nas cidades: Lei municipal de desapropriação nº 302 Aldeia Beija-Flor, Rio Preto da Eva, Amazonas* (2009) e *Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia - PNCSA* (2009), façam abordagens sobre os indígenas residentes na cidade, mas nenhuma referência ao termo acima especificado.

Através desses questionamentos, busca-se dar resposta ao problema central da pesquisa e, com isso, propor ampliar as reflexões em torno da problemática tendo como parâmetros os conceitos e categorias da Geografia para pensar a temática indígena no contexto dessa região. Além disso, acreditamos fundamentalmente que a pesquisa, a partir dos paradigmas da Geografia, dialogando com outras áreas do conhecimento, será de suma importância na medida em que a partir destas, se procura focar a questão de território, territorialização e territorialidade sobre os estudos específicos relacionados à temática.

Outro fator que contribuiu com a nossa pesquisa foi o fato de termos desenvolvido, discutido e participado de estudos em torno da temática indígena, despertando-me para uma nova forma de olhar e compreender as questões socioeconômicas políticas e culturais, nas quais estão envolvidos o grupo social pesquisado, e ao fato de o pesquisador ter nascido nas proximidades do território de origem do povo Sateré-Mawé, pois essa “vizinhança” de certa forma forneceu subsídios para aprofundar o conhecimento acerca da cultura desse povo.

Para compreender o processo migratório dos povos indígenas à cidade de Manaus, mais especificamente dos Sateré-Mawé, é necessário desvendar e entender o passado, na medida em que o grupo étnico torna-se vítima de um processo “civilizatório” desde a época em que Amazônia estava sendo “revelada” ao mundo pelos colonizadores portugueses a partir do contato com os indígenas. Pois, de acordo com Porro (1995), para termos uma visão das sociedades indígenas da Amazônia, não podemos nos ater apenas num determinado período histórico, ou numa geração e ou num século, haja vista que o processo de exploração e incorporação desse território à sociedade colonial e posteriormente nacional, demandou mais de quatro séculos e ainda continua. Porro assevera que:

A época do contato é, portanto, uma sucessão de momentos históricos que se desenrolam no tempo de acordo com o avanço geográfico das frentes de expansão da sociedade neobrasileira. Nunca será demais repetir que as consequências da ocupação da terra pelo branco foram quase sempre catastróficas para o índio. Quaisquer que fossem as motivações e os planos dos colonos, missionários e comerciantes, o que eles deixavam atrás de si foi, na melhor das hipóteses, um processo de deterioração das condições sanitárias, demográficas, econômicas e, finalmente, culturais das comunidades indígenas (PORRO, 1995, p. 9-10).

O processo de colonização da Amazônia, de acordo com Porro, ocorreu numa sucessão de eventos violentos, tanto do ponto de vista físico como socioeconômico e cultural, e cujo processo a tendência é ser ininterrupto.

Corroboramos com Porro, tendo como referência a migração indígena aos grandes centros polarizadores da Amazônia, mais especificamente Manaus, pois, de acordo com Romano (1982), há indícios do fluxo migratório dos Sateré-Mawé à cidade de Manaus desde a década de 1950, no entanto, esse processo se intensifica a partir de 1970. E, a partir da territorialização, nesta cidade, posteriormente produziram outros territórios na Região Metropolitana de Manaus.

Se, em um determinado momento da história entre os povos indígenas, prevaleceu a lógica do afastamento em detrimento da aproximação; atualmente, há uma inversão nesse processo, haja vista que, na Região Metropolitana de Manaus, inúmeros são os territórios indígenas dispersos em seu entorno. No entanto, não devemos entender o processo da

migração indígena a esta região sob a ótica da espontaneidade, nem tão pouco afirmar que esta lhes proporcionou melhores condições de vida que em seus territórios de origem.

De acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – (IBGE 2010) houve um decréscimo da população indígena em Manaus, passando de 7.894 em 2000 para 3.837 em 2010. A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB estimou em 2008 uma população de aproximadamente 20.000, e, neste mesmo ano, estimativas realizadas pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI assinalaram 25.000 indígenas (PNCSA, 2008).

Observa-se uma divergência de dados em relação ao número exato de indígenas em Manaus, no entanto, apesar da incerteza e ou inexatidão de uma quantificação dos dados, o que fica evidente é que há um número expressivo, muito embora o IBGE evidencie esse decréscimo. A discrepância de dados pode estar associada ao fato de haver um fluxo constante dos indígenas entre a Terra Indígena e a cidade ou inversamente, fato este observado na comunidade l'apyrehyt na área verde do conjunto Santos Dumont, onde o número de pessoas oscila constantemente. Nesse sentido, essa mobilidade pode ser um fator dificultador para o recenseamento, assim como a autodeclaração e os quesitos: etnia e língua falada. Esses aspectos podem ter contribuído para que muitos indígenas não manifestassem a sua identidade étnica, entretanto, para afirmar com maior exatidão seria necessário pesquisar com mais ênfase.

Tomas Paoliello, em sua pesquisa intitulada *Revitalização étnica e dinâmica territorial: alternativas contemporâneas à crise da economia sertaneja* (2012), na busca de explicar o crescimento populacional dos indígenas do Nordeste, afirma que a autodeclaração pode ter sido o fator preponderante para esse crescimento, e que o número pode ser bem maior que o recenseado pelo IBGE, tendo em vista o processo atual de retomada de antigos territórios. Como exemplo desse crescimento o autor apresenta os dados do município de Mirandiba, no sertão pernambucano, onde no censo de 1991 não havia registros de indígenas e, no senso posterior, 204 pessoas haviam se autodeclarado indígenas. Na busca para encontrar respostas para o crescimento indígena levantado pelo IBGE o autor adotou como metodologia a pesquisa de campo.

A autodeclaração, dependendo do contexto, pode contribuir para o crescimento estatístico ou não da população indígena. O exposto na pesquisa de Tomas Paoliello aponta um cenário favorável para a identificação que é a proposta de demarcação da terra, enquanto os indígenas que vivem nas cidades, por não haver uma política pública específica, a

autodeclaração não é atrativa, principalmente em se tratando daqueles individualizados na cidade. No entanto, várias são as hipóteses que podem ser elencadas.

O último censo realizado pelo IBGE com a população indígena em Manaus, se não estimou um número mais próximo da realidade, pelo menos fez saber que a presença indígena na cidade é um fato que não pode ser ocultado nem tão pouco negligenciado.

Mesmo que no contexto atual a presença indígena na cidade seja evidenciada pelos números, esses indígenas continuam “invisíveis” aos olhos do Estado, apesar de a Constituição Federal de 1988 reconhecê-los como parte integrante do Estado brasileiro e não mais como realidades provisórias, como bem fizeram as constituições passadas, nas quais esses povos passariam por estágios evolutivos até serem assimilados e integrados à sociedade. Apesar do reconhecimento constitucional, a FUNAI órgão responsável pelo indigenismo no país, não os reconhece enquanto indígenas, nem tão pouco possui políticas públicas específicas aos mesmos, apesar da existência de um número significativo dessa população e de comunidades indígenas nesta região.

Os territórios indígenas dos Sateré-Mawé nesta região organizados em forma de comunidades, não evidenciaram que houve uma renúncia dos mesmos às suas tradições, suas raízes identitárias ou a negação de sua condição indígena, mas sim, sua reafirmação em um novo contexto e lugar.

Roberto Cardoso de Oliveira (1968), em *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*, e Romano (1982), em *Índios Proletários em Manaus: El caso de los Sateré-Mawé ciudadanos* fizeram uso do termo “índios cidadãos” para denominar os indígenas residentes na cidade, que estavam em processo de adaptação. Silva (2001), por sua vez, contextualiza em *O universo social dos indígenas no espaço urbano: identidade étnica na cidade de Manaus*, e Bernal (2009), em *Índios urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus* fazem referência aos indígenas residentes na área urbana dessa cidade utilizando a expressão “índios urbanos”. Silva também faz uso de outros termos como, “índios na cidade” e “índios da cidade”, para definir os indígenas oriundos de seus territórios de origem e aqueles nascidos na cidade de Manaus. Porém, ao fazer alusão à presença dos Sateré-Mawé, residentes na zona urbana de Manaus, a pesquisa tem como procedimentos não criar categorizações, e sim fazer referência ao nome que lhe é próprio.

As análises de autores como Figoli (1982), Romano (1982), Silva (2001) e Bernal (2009) serão importantes para fundamentar este trabalho, visto que elucidaram a temática

indígena em Manaus na busca de compreender o universo social dos indígenas residentes nesta cidade bem como os fatores que contribuíram para a migração.

Ao buscar compreender as inquietações que movem e direcionam a pesquisa, nos ancoramos teoricamente em Faria (2001, 2003, 2007 e 2014) que se dedicou a trabalhar a questão indígena abordando os termos território e territorialidades indígenas.

Haesbaert (1999, 2002, 2007 e 2009) foi essencial, pois além de enfatizar o termo território faz inúmeras acepções sobre territorialização, desterritorialização e reterritorialização. Raffestin (1993, 2009) e Santos (1997, 2002) também foram importantes, pois abordam questões pertinentes sobre território e territorialidade.

Ao contrário do trabalho realizado por Silva (2001), que se dedicou a trabalhar os territórios a partir da relação e articulação, evidenciando sua dimensão política; por sua vez, Romano (1982), centrou-se no contato interétnico para pensar a realidade indígena em Manaus, esta pesquisa visa trabalhar os territórios a partir da territorialização dos Sateré-Mawé na Região Metropolitana de Manaus. Todavia, no plano teórico a questão dos territórios não mereceu atenção e análises específicas nas pesquisas de Silva e Romano, mas é possível perceber a dimensão territorial em seus trabalhos.

No entanto, o território será um conceito chave para fundamentar esta pesquisa assim como a territorialidade, pois quando ocorrem processos de territorialização, concomitante surgem elementos de ordem social, econômica, política, cultural e espacial, visto que os sujeitos envolvidos na pesquisa ao habitarem esta região, convivem com realidades distintas de seu território de origem, onde o espaço e o tempo pensado por eles têm outra dinâmica, e isto supostamente pode influenciar em novos modos de vida, hábitos culturais e na construção da territorialidade dos mesmos e do próprio território.

Portanto, para aguçar a nossa compreensão sobre território é fundamental antes de tudo entender as relações que nele são manifestadas, pois, tais manifestações refletem a territorialidade de um povo, onde os elementos simbólicos e culturais tornam-se representativos.

Nesse sentido, o termo *territorialidade* será evidenciado nesta pesquisa tendo em vista ser de suma importância para a compreensão da organização socioespacial dos Sateré-Mawé na Região Metropolitana de Manaus. Raffestin (1993) afirma que a denominação *territorialidade* teve origem mais ou menos há três séculos com os naturalistas e, a princípio, foi dado ênfase à territorialidade animal em detrimento da humana, sendo que atualmente, diante de uma proposta homogeneizadora da globalização, recebe maior atenção por parte dos

geógrafos, haja vista que a contradição é evidenciada através das diversidades locais, fruto de inúmeras territorialidades.

A pesquisa fundamenta-se principalmente nos conceitos de Ivani Faria para o termo território e territorialidade, visto que a autora desenvolveu e desenvolve trabalhos com ênfase em uma de suas linhas de pesquisa território e territorialidades indígenas, para entender a relação que os povos indígenas têm com seus territórios. No entanto, acreditamos baseado em Faria (2007, p. 54) que “a territorialidade é uma identidade criada a partir da relação dialética entre território e sociedade”.

Para entender a territorialidade dos Sateré-Mawé, na Região Metropolitana de Manaus, a pesquisa aborda o termo cultura, isto porque, para Santos (1987, p. 81) “Cultura e territorialidade são, de certo modo, sinônimos”.

Assim sendo, será de substancial importância contextualizar as abordagens elencadas por autores como Marshall Sahlins, Geertz e Haesbaert sobre cultura com os aspectos culturais do grupo étnico envolvido na pesquisa, por acreditar que as análises e reflexões desses autores refletem aquilo que os Sateré-Mawé idealizaram, que foi reproduzir a cultura de seu povo em outro contexto e lugar.

Marshall Sahlins (1997), em *O “pessimismo sentimental”*, exalta a diversidade cultural em detrimento de uma homogeneização do planeta, alegando que a cultura surge como a antítese de uma ideologia colonialista. O autor relata que, a partir do processo de globalização, a imposição de uma supremacia uniforme ao planeta, acabou por gerar uma diversidade cultural sem precedentes, corroborando naquilo que o mesmo acredita, que a cultura não é um objeto em via de extinção. Geertz (1989), em *A interpretação das culturas*, propõe uma interpretação não desvinculada daquilo que realmente acontece. Haesbaert (1999) faz relatos sobre a migração gaúcha ao nordeste evidenciando a permanência do vínculo cultural com sua terra de origem e as estratégias criadas pelos migrantes para reafirmar sua identidade em outro lugar.

Entendemos que, a partir dos termos acima especificados, *território*, *territorialização* e *territorialidade*, fazendo relação entre teoria e prática, possamos, mesmo sendo um tema cujos desafios são inerentes, fazer uma pesquisa ancorada fundamentalmente nos pressupostos geográficos. Para isso, a dissertação foi estruturada em três capítulos.

O primeiro capítulo enfatiza a categoria de análise território. Para isso foi realizada uma discussão teórica e conceitual a partir de concepções distintas. E como o foco da pesquisa é a temática indígena, a categoria *território* foi discutida a partir do contato do indígena com o colonizador e no contexto urbano. Deu-se ênfase também à história do povo

Sateré-Mawé relatando o contexto histórico passado a partir do contato com os colonizadores, as missões religiosas e o processo de demarcação do território Andirá/Marau. A organização social, os mitos e toda a cosmologia que envolve esse povo também foram descritos, pois entendemos que esses aspectos relatados são fundamentais para enriquecer a compreensão atual, pois partimos do pressuposto que para realizar uma pesquisa com povos indígenas um dos critérios é conhecer a sua história.

Também realizou-se uma abordagem acerca da migração dos Sateré-Mawé do território de origem à cidade de Manaus, relatando o processo de desterritorialização vivenciado pelo grupo étnico, evidenciando a importância da figura matriarcal e o protagonismo feminino, nesse período, para a territorialização e reorganização do grupo familiar na área verde do conjunto Santos Dumont, e os processos que contribuíram para a produção de novos territórios na Região Metropolitana de Manaus, problema central dessa pesquisa,

No capítulo dois se aborda a produção dos territórios pelos Sateré-Mawé nesta região e os processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização advindos do contexto no qual estão inseridos. Para tanto, as análises foram direcionadas para a organização social e espacial. Sobre a organização social destacou-se a estruturação a partir da figura matriarcal com a ascensão das mulheres à função de tuxaua. Sobre a organização espacial das comunidades foi realizada uma descrição e reflexão quanto ao uso do território pelo grupo étnico, verificando a relação deste com o de origem.

A territorialização dos Sateré-Mawé será evidenciada também a partir da organização política com a criação de associação e de comunidades étnicas a partir das relações com agentes exógenos.

No capítulo três, o foco foi evidenciar a territorialidade dos Sateré-Mawé nos territórios produzidos. Todavia a territorialidade foi relatada a partir da relação destes com seus territórios e as redes criadas entre as seis comunidades da área Metropolitana de Manaus e o território Andirá/Marau, logo, os elementos simbólicos e culturais receberam destaque nesse capítulo.

Na busca para responder aos objetivos e ao problema central do trabalho, optou-se pela pesquisa participante, pois entendemos que para compreender a realidade de um evento social, remete-nos ter um entendimento e comprometimento com os sujeitos envolvidos na pesquisa. Nesse sentido, procurou-se estabelecer uma relação baseada naquilo que Brandão entende enquanto pesquisa participante onde quem é pesquisado deve:

[...]Ter no agente que pesquisa uma espécie de gente que serve. Uma gente aliada, armada dos conhecimentos científicos que foram sempre negados ao povo, àqueles para quem a pesquisa participante – onde afinal pesquisadores e pesquisados são sujeitos de um mesmo trabalho comum, ainda que em situações e tarefas diferentes – pretende ser um instrumento a mais de reconquista popular (BRANDÃO, 1981, p. 11).

Essa relação enfatizada por Brandão foi fundamental nesse processo de desenvolvimento dessa pesquisa, além de que entendemos que a satisfação não pode ser pessoal e sim coletiva.

Entendemos ainda, que a pesquisa participante revelou resultados significativos, visto que a realidade não pode ser ratificada somente pelos seus aspectos exteriores, mas fundamentalmente por aspectos endógenos dos sujeitos da pesquisa. Para isso foi realizado trabalho de campo utilizando o procedimento da observação participante e direta com levantamentos de fontes primárias partindo de entrevistas abertas com 6 lideranças (tuxauas) e 8 residentes das 6 comunidades (Figura 01) após assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido; registros fotográficos; georreferenciamento das comunidades utilizando o Sistema de Posicionamento Global (GPS), para definir a localização geográfica das mesmas em um mapa utilizando o Sistema Quantum Giz, com a base cartográfica transposta do IBGE e mapeamento participante com a produção dos cartogramas.

Faria (2009), ressalta que os cartogramas participantes tem como fundamento básico o fato de serem elaborados coletivamente, onde é definida a localização real, concreta, com legendas e nomenclaturas próprias dos elementos do território que alegam serem importantes para sua existência, e quando verificados com auxílio do GPS ou através de observação direta, constata-se que tanto a sua existência como localização é como os descreveram. Alerta a autora que não devemos confundi-los com os mapas mentais, pois estes, como são representações individuais do elemento do território, possuem diferenciações dependendo de quem os representa, tendo em vista que a percepção é apenas de um sujeito, ou seja, enquanto um trabalha com uma definição coletiva e concreta, o outro, com uma representação individual e abstrata do território.

Pelo fato de a pesquisa ter um caráter participante, os sujeitos envolvidos manifestaram-se por meio dos depoimentos de história oral, que serviram como subsídios para enriquecer a pesquisa, pois acreditamos, baseado em Michel (2009), que a história oral possibilita obter impressões através de depoimentos de pessoas que vivenciaram eventos importantes para a análise da temática em estudo.

Realizou-se também levantamento secundário a partir de fontes documentais nos acervos das comunidades, em entidades públicas e organizações indígenas (SEMED, COIAB,

CIMI, INCRA) e fontes bibliográficas em livros, periódicos, revistas especializadas, artigos, jornais e sites sobre a temática e categorias de análise território, territorialização e territorialidade.

Assim, este trabalho propõe aguçar as reflexões sobre a temática indígena tendo como referência os Sateré-Mawé, migrantes do território Andirá/Marau, e, com isso, contribuir para o entendimento acerca de uma realidade pouco compreendida nesta região.

1 TERRITÓRIO: SUAS MÚLTIPLAS DIMENSÕES E CONCEPÇÕES

O entendimento sobre o território perpassa acima de tudo pela análise que se faz das territorialidades através das relações sociais nele manifestada e não apenas pelo que o território apresenta em termos concretos, como também pelo que ele representa em termos simbólicos. A categoria território, além de ser um termo complexo, é essencial para entender a relação homem/meio.

Atualmente, o termo território se apresenta como uma categoria bastante complexa nas análises geográficas, porém, a sua origem conceitual se ancorou nos pressupostos da Geografia Política Clássica, cuja visão de Friedrich Ratzel estava associada à ideia de espaço vital vinculada à natureza e ao ideário de território nacional. Ratzel, ao conceber os condicionantes naturais para o desenvolvimento social de uma nação, tinha como ideia a figura de um Estado centralizador e, para isso, necessitaria de uma base territorial. O território, para Ratzel, torna-se a condição elementar para a existência de um povo, a sua perda significa antes de tudo o declínio de uma sociedade.

Nesse sentido, a concepção de território perpassa pela ideia de espaço concreto, delimitado, ocupado e apropriado por um grupo ou Estado-Nação, manifestado através de relações, e tais relações se materializam no território num campo de poder.

Diante do exposto, fica evidente que a abordagem sobre território está alicerçada nas relações sociais permeada pelo poder, onde cada território produzido por diferentes grupos manifesta-se na forma como se materializa no espaço. Essa materialização do território no espaço é fruto de estratégias identitárias e ou dominação.

A concepção sobre território, na Geografia, segundo Haesbaert (2002), ainda está bastante associada a recortes territoriais e à figura do Estado-Nação, essa idealização de certa forma não representa na totalidade sua significação, pois para Santos (2002, p. 16) “é o uso do território, e não o território em si mesmo, que faz dele objeto de análise social”.

Segundo Souza (2001), os territórios podem ser perenes ou cíclicos, mas sempre fruto das teias ou redes de relações sociais. “O território é um produto socioespacial, de relações sociais que são econômicas, políticas e culturais e de ligações de redes internas e externas” (SAQUET, 2007, p. 81).

Numa perspectiva científica mais abrangente, o território ganha diferentes conceituações e enfoques teóricos metodológicos de acordo com o objeto de estudo de cada ciência. Segundo Haesbaert (2009), na política, o território é enfatizado a partir das relações de poder geralmente associado à figura do Estado; a ciência Econômica, mesmo priorizando o

espaço em detrimento do território, o definirá enquanto bases da produção (força produtiva); na Antropologia, a dimensão simbólica ganha notoriedade em estudos das sociedades tradicionais e contemporâneas; a Sociologia o elucidará a partir das relações sociais e a Psicologia evidenciará em seu debate a construção da subjetividade.

Raffestin e Dematteis entendem o território a partir das relações sociais, no entanto Dematteis vai mais além quando enfatiza o território por seu cunho materialista. “A Terra é tornada território quando há comunicação, quando é meio e objeto de trabalho, de produção, de troca, de cooperação” (DEMATTEIS, 1985, p. 74 *apud* SAQUET, 2007, p. 80-81).

O entendimento de Raffestin sobre território ocorre a partir da relação homem/espaço, assim, o espaço é a matéria-prima que funda o território. Raffestin (2009) exemplifica que os portugueses, ao aportarem no Brasil em 1500, por mais que o território tivesse toda uma organização, este não era delimitado ou demarcado, o que dava a ideia de que era um espaço pronto para ser transformado; no entanto, para Santos (1996) é o uso do território pela sociedade que produz o espaço. Essas análises revelam diferentes concepções de territórios sob o ponto de vista de sua origem, ou seja, o aspecto dado ao território é reflexo da linha de pensamento de cada autor.

Para Robert Sack (*apud* Saquet, 2007), o território está intimamente relacionado à ideia de controle e área demarcada por um grupo social, e este é organizado de acordo com seus hábitos e poder, o que certamente evidencia que o território fundamenta-se na ideia de territorialidade, tendo em vista que a apropriação e organização é uma estratégia de dominação do espaço. O que fica evidente é que a sua existência dar-se-á através das manifestações sociais no espaço numa relação de poder, muito embora Haesbaert (2002) alegue que a sua existência e entendimento, deve ser entendida não somente a partir das relações de poder como também numa perspectiva da territorialidade, dando ênfase aos aspectos culturais.

O território também pode ser compreendido a partir de processos territoriais denominados por Raffestin como: territorialização, desterritorialização e reterritorialização - TDR e isso implica dizer que essa compreensão perpassa pela noção de multiterritorialidade, pois nas análises geográficas contemporâneas o território não pode ser entendido somente pela sua delimitação/demarcação, haja vista a complexidade do mundo atual.

Haesbaert (2002) menciona que é possível trabalharmos o território na Geografia a partir da perspectiva da multiterritorialidade, onde se faz necessárias abordagens nas mais distintas escalas territoriais, evidenciando o fator econômico e cultural para a existência do mesmo. De certa forma, as análises territoriais contemporâneas na Geografia se não rompem

com a noção fundamentada na sua gênese, concebem novas possibilidades para o seu entendimento.

Tanto economias como culturas, ambas determinam a Territorialização, Desterritorialização e Reterritorialização, que para Raffestin (*apud* SAQUET, 2007, p. 78), a territorialização é um conjunto de códigos e relações; a desterritorialização remete à ideia de perda, abandono ou supressão territorial; já a reterritorialização ocorrerá nas mais distintas formas, no espaço, na propriedade, dinheiro etc. A produção do espaço contemporâneo, fruto das dinâmicas capitalistas, promove tanto em escala global como local a TDR, evidenciando assim a importância do fator econômico, sendo que os aspectos políticos e culturais também não podem ser negligenciados sob a pena de comprometer o entendimento na sua totalidade.

Atualmente, o entendimento sobre território, na Geografia, baseado somente na “legalidade” demarcatória, alicerçada numa relação de poder, não dá conta de compreendê-lo na sua totalidade, e, para isso, Haesbaert (2007) afirma que é de suma importância ter uma definição clara a despeito de que território está mencionando para poder entender a desterritorialização atual. Nesse sentido, ainda segundo o autor, o território não se define somente pela sua apropriação material como também pela simbólica e de pertencimento.

De modo geral, a concepção sobre território está alicerçada à ideia de poder, não apenas no sentido político, como também o poder simbólico e cultural, cuja tendência ganha notoriedade na ciência geográfica, visto que a sociedade produz um mundo através de suas relações e fluxos. Haesbaert (2002) define território baseado na ideia de territorialização relacionada à dominação e apropriação, sendo que, distinta de territorialidade, muito embora seja esta permeada de estratégias. De acordo com Haesbaert (2002, p. 20) território e territorialização:

[...] devem ser trabalhados na multiplicidade de suas manifestações – que é também e, sobretudo, multiplicidade de poderes, neles incorporados através dos múltiplos agentes, sujeitos envolvidos. Assim, devemos primeiramente distinguir os territórios de acordo com os sujeitos que os constroem, sejam eles indivíduos, grupos sociais, o Estado, empresas, instituições como a igreja etc. As razões de controle social pelo espaço variam conforme a sociedade ou cultura, ou grupo e, muitas vezes, com o próprio indivíduo.

Assim sendo, a compreensão sobre território não deve ser reduzida ou vinculada exclusivamente à figura do Estado, como também deslocar esse entendimento a outras escalas, pois, estes são construídos e destruídos nas mais diversas escalas, seja no tempo e no espaço (SOUZA, 2001).

Devido à complexidade da categoria de análise geográfica território, fica difícil conceituá-la sob o risco da negligenciação de fenômenos nas mais distintas escalas, principalmente porque vivemos em um mundo, onde tanto a dinamicidade como a interatividade das redes, dificulta a sua compreensão. Na contemporaneidade, os territórios são constantemente desterritorializados numa relação de abandono material e imaterial, reterritorializados numa relação de fixação e multiterritorializados numa sobreposição de lógicas territoriais e redes de relações (HAESBAERT, 2009).

Para Santos (2002), o território só pode ser compreendido sob a perspectiva do uso, pois o território usado se estabelece como um todo complexo onde ocorrem relações complementares e contraditórias, portanto, a sua compreensão só é possível na sua totalidade, ou seja, numa escala que o analise do global ao local.

Se, para Santos, em sua análise, o território é o princípio que funda o espaço geográfico, e o define, enquanto termos análogos, na medida em que faz uso da expressão território usado; Raffestin (1993) se contrapõe a essa concepção, pois este autor parte do pressuposto de que quando o espaço é apropriado pelos atores transforma-se em território.

É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator “territorializa” o espaço. [...] O território, nessa perspectiva, é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder (RAFFESTIN, 1993, p. 143).

O entendimento que Raffestin tem sobre território dá-se a partir da apropriação e relação homem/espaço, e neste sentido, o espaço é a matéria-prima que funda o território. Percebe-se então diferenciação no pensamento de ambos, pois Santos pensa o território como algo dado, que funda o espaço; Raffestin pensa antagonicamente.

Devido à amplitude e complexidade do tema, as análises fundamentam-se em múltiplas correntes de pensamento, o que, de certa forma, essa pluralidade de ideias, conceitos e concepções enriquece o debate e a produção do conhecimento. O estudo do território como parte da premissa de uma abordagem geográfica, não deve pautar-se em criar conceitos estanques e sim em problematizar a temática sob uma ótica contextualizada, e nesse sentido, este trabalho, ao apropriar-se do termo, tem como objetivo trazer novas abordagens e novas reflexões.

Muito embora sua origem na Geografia Clássica o evidenciasse enquanto espaço concreto e apropriado na figura do Estado-Nação ou vinculado à natureza, atualmente ganha

novas conotações, revelando não somente seu vínculo com o poder, como também a relação material e imaterial que os sujeitos têm com o mesmo.

O território, por não ser uma categoria de análise estática, pode ser entendido por diferentes processos como: territorialização, desterritorialização e reterritorialização. Esses aspectos poderão ser observados nesse trabalho, tendo em vista que, os sujeitos dessa pesquisa, no contato com a cidade, buscaram, em um primeiro momento, reconfigurar a vida social e, num segundo momento, quando a cidade já não lhes causa mais estranhamento, procuraram ressignificá-la através das manifestações culturais. Nesse período de reconfiguração e ressignificação, os processos acima expostos serão vivenciados pelo grupo social indígena.

Então, diante do exposto, a pesquisa também fundamenta suas análises sobre o território a partir de Haesbaert, pois, além dos processos acima citados, entendemos, de acordo com o autor, que o território não pode ser entendido como se fosse algo exterior à coletividade que o habita, ele é identidade (HAESBAERT, 2007), e, conforme já referenciado em Faria, tendo em vista ter desenvolvido pesquisas dando ênfase ao direito imemorial sobre o território dos povos indígenas.

1.1 TERRITÓRIO A PARTIR DO CONTATO COM OS POVOS INDÍGENAS

Para início de discussão, o termo *território* é uma criação alheia a partir da concepção do indígena, e mesmo sendo um termo que não lhe pertence, o seu significado é distinto daquilo que é idealizado pelo Estado, que o concebe, a partir de uma relação de poder, tendo como pressupostos a delimitação de uma determinada área, pois de acordo com Faria (2003, p. 4) “território para o Estado é tão somente uma superfície delimitada por fronteiras que separa um Estado Nacional do outro. Um suporte material onde exerce seu poder e soberania”.

Segundo Faria (2003), o termo território passou a fazer parte do vocabulário indígena após o contato, pois antes não havia a necessidade para pensar ou conhecer o termo. Esse desconhecimento reside no fato de que na cultura indígena a terra não é uma porção delimitada com valor de troca, mas valor de uso, e a intensa mobilidade desses grupos define esse aspecto da não demarcação/delimitação de uma área; no entanto, como bem salienta Faria (2003), o termo território entre outros foram absorvidos pelos povos indígenas como estratégia para reivindicar a autonomia.

“Etimologicamente a palavra território, *territorium* em latim, é derivada diretamente do vocábulo latino terra” (HAESBAERT, 2009, p. 43). No entanto, “O termo território não

existe no vocabulário de nenhuma língua indígena do Alto Rio Negro. Por isso, quando o indígena fala território, a pronúncia é em português. Terra é *Díta* em Tukano e *Hipai* em Baniwa” (FARIA, 2003, p. 105). No vocabulário do povo Sateré-Mawé o termo território também inexistente, a referência ao termo é utilizada a expressão *Yi* - Terra e ao fazer menção a uma extensa porção da Terra utiliza-se a expressão *Yi iwato*. Denota-se que o termo *terra* é relatado em ambos os vocábulos, no entanto, para o indígena a expressão *terra* ganha destaque, haja vista que não havia nenhuma menção ao termo território, pois este não fazia parte do universo desses povos.

Apesar de a palavra território não fazer parte do léxico indígena, a sua origem epistemológica está vinculada àquilo que é idealizado e é pertinente ao indígena: a terra, o uso e a posse da mesma, e, apesar de sua apropriação evidenciar aspectos do poder, o sentido simbólico também é manifestado, pois passa a ser incorporado à sua cultura. Faria (2003, p. 105) assevera que "a leitura indígena do conceito de território é uma evolução do conceito de terra que adquiriu um cunho político conjuntamente com a ideia de limite e fronteira". Então diante do exposto, é a partir do contato que os povos indígenas passaram a conviver com demarcações e limites, e o termo território ganha conotação política. O termo *terra* não foi substituído, mas ampliado para o conceito território.

Muito embora a expressão território seja incorporada pelo indígena no pós-contato, há uma assimetria entre o que é concebido pelo Estado e os povos indígenas, isto porque, segundo Faria (2003), território para o indígena garante a sua sobrevivência física e cultural, ao mesmo tempo que representa a interação da cultura e natureza, significando patrimônio o que tem de valor, unindo tanto o material e o imaterial. A concepção que os indígenas têm sobre território de acordo com Faria (2003) difere do conceito idealizado pelo Estado, visto que, para o indígena, por mais que o território esteja associado ao uso da terra, o mesmo não é visto somente como base física, como também um meio de manter a cultura e a identidade.

Em se tratando dos povos indígenas, por mais que o território se associe ao uso da terra, o fator cultural não pode ser esquecido sob a pena de delimitar o seu entendimento. A importância do território se manifesta tanto na sobrevivência física como cultural dos povos indígenas (FARIA, 2007).

O Sr. Benedito Batista – Acurí (Cutia) um Sateré-Mawé do Marau definiu território assim:

Território, pra nós Sateré-Mawé, é, uma área de terra pertencente somente para o nosso povo, demarcado ou não, onde é localizado as nossas aldeias, vegetação, rios, faunas, relevo, enfim, as moradias das pessoas. É o lugar onde vivemos de acordo com a nossa realidade cultural, vivenciando nossos costumes, crenças, tradições e rituais,

cultivando a terra e vivendo dos recursos naturais, mas sempre visando a questão da preservação, isto é, não permitindo as invasões, destruição do ambiente do nosso território, para garantir o usufruto das próximas gerações do nosso povo (Benedito Batista, 10/09/2014).

Apesar de o termo território ser alheio ao povo Sateré-Mawé o seu significado é definido pelo que ele representa enquanto locus de sobrevivência física e cultural e visando sempre ao bem-estar das gerações vindouras, logo o seu valor não é concebido enquanto uma mercadoria.

A Constituição Federal de 1988, em seu capítulo VIII, artigo 231 assevera que: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 1988).

A legalidade explicitada na lei apenas reforça uma ilegalidade, visto que é assegurada aos indígenas a posse em detrimento da propriedade, cabendo aos mesmos apenas o direito ao usufruto do solo e dos recursos nele disponível, mas não a propriedade da terra, evidenciando assim uma relação assimétrica, pois quem detém juridicamente o domínio é a União, nesse sentido, mesmo competindo aos indígenas o controle sobre seus territórios, o poder público usa dos atributos legais para manter certo mando. De acordo com Almeida (2004, P. 34) “[...] as terras indígenas são definidas como bens da União e destinam-se à posse permanente dos índios, evidenciando uma situação de tutela [...]”.

Fazendo uma analogia com um texto escrito por Deborah Duprat, procuradora da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal, esses povos “[...] estão condenados a viver num tempo orientado pelos outros” (2006, p. 172).

A Constituição Federal através de seu artigo 231§ 1º define que:

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Segundo Faria (2003), este conceito de terra indígena definido pelo Estado vem substituir o de território, cujo objetivo estratégico é deixar o indígena confuso, como se terra e território fossem sinônimos e o que estaria sendo demarcado era o território.

Apesar do aspecto dubio que o artigo 231 provoca, é pertinente ressaltar que o mesmo revela, ainda que de forma não explícita, a territorialidade indígena na medida em que é exaltado o modo pelo qual os povos indígenas se apropriam de seus territórios. Segundo Déborah Duprat (2006), a Constituição de 1988 concebeu os territórios indígenas como

espaços imprescindíveis ao exercício de direitos identitários dos povos indígenas. As noções de etnia/cultura/território são termos, em larga medida, inseparáveis. Ainda segundo a autora, a Carta Magna faz a diferença entre a propriedade privada e o território indígena, na qual esta primeira denominação seria um “espaço excludente e marcado pela nota da individualidade”, e o segundo como um “espaço de acolhimento, em que o indivíduo encontra-se referido aos que o cercam” (DUPRAT, 2006, p.172).

Todavia, apesar dos avanços materializados no texto constitucional, para Débora Duprat (2006), a incapacidade de compreender a natureza do território indígena ainda é predominante no judiciário, o que demonstra a priori um dos motivos da lentidão dos processos de demarcação dos territórios indígenas no Brasil.

Entender como o território é concebido na sua essência pelos povos indígenas está para além daquilo que se convencionou em conceituá-lo. Antes de tudo, é fundamental compreender que a sua posse é condição essencial para a sobrevivência dos indígenas (RIBEIRO, 2009). Apreender a significância e o seu valor para esses povos significa antes de tudo mergulhar no passado no período que antecede à chegada da figura do colonizador.

A relação identitária com o território entre os povos indígenas, antes do contato, era marcada pela inexistência de fronteiras ou evidência de marcos, tendo em vista que fazia parte da cultura dos mesmos a perambulação, onde o espaço era ocupado levando em conta o equilíbrio do ecossistema, para isso usavam o sistema de rodízio no uso da terra. Com o processo de colonização do Brasil, os povos indígenas passaram a conviver com uma nova dinâmica, haja vista que o território nacional passava por um processo de construção e ampliação, através da conquista e anexação de novas áreas, porém, concomitante a esses eventos, territórios indígenas foram destruídos e reconstruídos num processo que Haesbaert denomina de desterritorialização e reterritorialização. “Simplificadamente, podemos afirmar que a desterritorialização é o movimento pelo qual se abandona o território, “é a operação de linha de fuga”; e a reterritorialização é o movimento de construção do território” (Deleuze e Guattari, 1997b: 224 *apud* Haesbaert, 2009, p. 127). No entanto, Haesbaert (2009) acredita que esses termos são bem mais complexos e dependendo de quem os analisa pode ganhar outras características.

Tanto os processos de desterritorialização como os de reterritorialização frutos das dinâmicas pós-colonial de certa forma alterou o modo de vida tradicional dos povos indígenas, na medida em que estes não tinham ciência dos limites e das fronteiras.

A partir do ponto de vista idealista, o território é construído pelos povos indígenas como:

Área controlada para usufruto de seus recursos, especialmente os recursos naturais [...]. Mas os referentes espaciais, aí, também fazem parte da vida dos índios como elementos indissociáveis, na criação e recriação de mitos e símbolos, podendo mesmo ser responsáveis pela própria definição do grupo enquanto tal (HAESBAERT, 2009, p. 69).

O exposto reforça e evidencia a ideia de que os elementos visíveis e invisíveis presentes no território, fazem parte da cultura dos povos indígenas não como uma simples representação do poder, mas, sobretudo, como indicadores da identidade cultural. Os aspectos materiais e imateriais são compostos por valores que simbolizam a sobrevivência física e cultural, então é pertinente um olhar ou uma análise mais profunda para percebermos que o território, muito embora ideologicamente criado, ganha outra conotação em se tratando dos povos indígenas de acordo com as análises feitas a partir da visão de autores, que o descrevem a partir do ponto de vista do indígena.

1.2 TERRITÓRIOS INDÍGENAS URBANOS: MITO OU REALIDADE?

É possível pensarmos em territórios indígenas no meio urbano? Como pensar a existência de territórios indígenas urbanos num mundo globalizado marcado por processos desterritorializadores? Ou quando muitos propagam o fim dos territórios?

As indagações são pertinentes, visto que já no século XIX Émile Durkheim e Karl Marx, prognosticavam a globalização, e a extinção das identidades territoriais regionais – locais tal como muitos autores contemporâneos (HAESBAERT, 2009). As profetizações sobre a desterritorialização evidenciaram não o fim, mas uma multiterritorialidade do planeta, pois a desterritorialização para Haesbaert é nada mais nada menos que um discurso sem fundamento e uma fábula dos que acreditam que as sociedades podem viver sem território.

Como bem salienta Haesbaert (2009) em *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade* que o homem não vive sem uma base territorial, então afirmamos que os territórios indígenas urbanos em Manaus não são um mito⁹ e sim uma realidade, pois corroboramos com o pensamento de Raffestin, que afirma:

Do Estado ao indivíduo, passando por todas as organizações pequenas ou grandes, encontram-se atores sintagmáticos que “produzem” o território [...] Em graus diversos, em momentos diferentes e em lugares variados, somos todos atores sintagmáticos que produzem “territórios” (RAFFESTIN, 1993, p. 152).

Raffestin é enfático ao afirmar que o território também é fruto da ação gerida por um ator sintagmático independentemente do seu nível.

⁹ O “mito” é explicitado no texto “no sentido do senso comum, como “fábula” (HAESBAERT, 2009, p. 25)”.

Realizar uma discussão sobre a existência de territórios indígenas urbanos, a partir das novas territorialidades e territorializações criadas na cidade de Manaus, é algo ainda um tanto desafiador, haja vista ser um termo ainda não mencionado na literatura acadêmica. A referência à presença indígena na cidade de Manaus, em núcleos familiares, normalmente é definida por pesquisadores como comunidades indígenas ou aldeias urbanas. Para Silva (2001, p. 97) “Considerar os núcleos familiares indígenas como unidades demográficas menores e possuidoras de uma unidade política, possibilita pensá-los como um território de ocupação residencial”.

Os indígenas residentes na cidade, em contato com a cultura não indígena, passam por um processo de desterritorialização, visto que, a partir da relação com esta sociedade se apropriam de seus bens e valores; no entanto, o processo de reterritorialização ocorre quando conseguem se inserir na ordem local e global controlando as forças homogeneizadoras dando origem posteriormente aos territórios indígenas urbanos (FARIA, 2014).

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.

Muito embora o processo de urbanização dos povos indígenas em Manaus não seja um fenômeno recente, ainda assim as pesquisas realizadas não fornecem subsídios necessários para entender ou quantificar esse fato social, daí a necessidade da realização de pesquisas de caráter interdisciplinar para termos não somente dados quantitativos como também qualitativos; no entanto, apesar de os dados disponíveis ainda não traduzirem a complexidade do tema, o que podemos afirmar é que há um número expressivo de comunidades indígenas urbanas em Manaus (Tabela 01).

Tabela 01 – Comunidades indígenas em Manaus.

NOME	POVO INDÍGENA	Nº DE FAMÍLIAS	Nº DE PESSOAS	Nº DE RESIDÊNCIAS	LOCALIZAÇÃO
Comunidade Nova Esperança	Kokama	17	60	6	Km 8 do Ramal do Brasileiro – Zona Leste
Comunidade Machadinho	Munduruku Kokama	18	-	-	Km 8 do Ramal do Brasileiro – Zona Leste
Comunidade Wotchimaûkû	Tikuna	12	70	12	Cidade de Deus – Zona Leste

Comunidade Yoerek	Apurinã	5	5	4	Valparaíso – Zona Leste
Comunidade Deni	Deni, Mura	5	-	-	Rua São Marçal, Cidade de Deus – Zona Leste
Comunidade I'apyrehyt	Sateré-Mawé	11	44	16	Santos Dumont – Zona Centro-Oeste
Comunidade Waikirú	Sateré-Mawé	8	34	10	Santos Dumont – Zona Centro-Oeste
Comunidade Inhãa-be	Sateré-Mawé	2	13	6	Rio Tarumã Açu, Igarapé do Tiú - Zona Oeste
Comunidade Hywi	Sateré-Mawé	5	28	9	Rio Tarumã Açu, Igarapé do Tiú - Zona Oeste
Bairro das Nações Indígenas	Pluriétnico	Aproximadamente 123	-	-	Tarumã – Zona Oeste
Comunidade Maria de Lourdes	Miranha, Kokama, Aviana, Sateré-Mawé, Munduruku, Mura, e Tikuna	6	35	7	Estrada do Turismo, km 13 – Zona Oeste
Comunidade Umurí Diro Mahsã	Tukano	-	-	-	Zona Oeste – Praia do Tupé.
Comunidade Rouxinol	Barasano, Tukano e Tuyuca	6	-	-	Rio Tarumã Açu – Zona Oeste
Comunidade Nossa Senhora do Livramento	Baré, Mura, Tukano, Tariano, Desano, Deni, Apurinã e Miranha	140			Bacia do Tarumã Mirim-Zona Oeste

Fonte: Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia - PNCSA/2009 e FREITAS/2013-2014.

A tabela mostra que a distribuição espacial das comunidades indígenas em Manaus dar-se-á nas três zonas desta cidade, sendo as zonas Leste e Oeste as de maior concentração dessa população. Embora não especificada na tabela, essas comunidades localizam-se em áreas periféricas e de risco, e mesmo que a área do Tarumã seja classificada atualmente como dimensão “nobre” da cidade, pelo predomínio de condomínios de luxo e de residências de classe média, a contradição é manifestada, haja vista pela insalubridade da área na qual estão vivendo essas populações indígenas.

Manaus tem se tornado um polo atrativo da migração indígena do interior do Estado nas últimas quatro décadas, e por serem povos com baixo nível econômico e sem qualificação para o mercado de trabalho capitalista, via de regra, os bairros periféricos são a referência para habitá-los.

Bairros periféricos aqui especificados são entendidos não pelo seu distanciamento ou à sua dimensão espacial, mas, sobretudo, pela sua dimensão socioespacial que se caracteriza pela ausência de saneamento básico e por ser o lócus predominante da população mais pobre.

Tendo como referência as características citadas para a categorização de periferia, podemos afirmar baseado em trabalhos realizados por Fígoli (1982), Romano (1982), Oliveira (1997) e mais recentemente Bernal (2009), (PNCSA, 2009) e pesquisa de campo, que a presença indígena na cidade de Manaus em comunidades, localiza-se geograficamente em bairros periféricos, onde o Estado faz-se minimamente presente através de políticas públicas.

Conforme relatos do tuxaua Moisés Ferreira (2012) da comunidade I'apyrehyt, o número de comunidades indígenas é bem superior à registrada atualmente, e que esse processo de produção de territórios na cidade tende a aumentar, pois há um número expressivo de indígenas individualizados nos bairros da cidade.

Em 2012, em uma reunião das lideranças indígenas na SEIND, o Tuxaua Moisés Ferreira e o professor bilíngue Francisco Maricaú, da comunidade Nova Esperança do povo Kokama, relataram em entrevista que é o desejo de ambos reunir os “parentes” que estão separados pela cidade, para isso reivindicam junto às entidades públicas assentar ou agrupar as famílias coletivamente. Vale lembrar que esse aspecto da coletividade ratifica uma das características da cultura indígena e da produção dos territórios indígenas supracitados.

De acordo com os relatos dessas lideranças, percebe-se que os indígenas, procuram não mais se ocultar totalmente na cidade, visto que, a afirmação da condição indígena é preponderante para reivindicar políticas públicas.

A invisibilidade do indígena era uma estratégia para evitar preconceitos, tendo em vista que incorporavam a identidade regional do caboclo. Esse aspecto e disfarce indígena na cidade é enfatizado por Silva (2001) com muita preocupação, pois, para entender a presença do indígena no meio urbano, alerta que pelo fato de a figura do caboclo fazer parte de uma cultura embrionária ligada ao evolucionismo, serviria como abrigo para ocultar a sua presença na cidade.

Ressalta-se, porém, que a partir da Constituição Federal de 1988, a eclosão dos movimentos indígenas na década de 1990 e a criação de organizações, associações e secretarias indígenas nesta cidade, surgem movimentos de afirmação e resgate da condição étnica dos sujeitos antes invisíveis, porém, esses acontecimentos políticos não podem ser subentendidos como ações que se converteram em políticas públicas específicas e sim pontuais.

Como bem salientou o Tuxaua Moisés Ferreira, o número de comunidades indígenas em Manaus, é bem superior ao que foi cartografado, ainda assim o número contabilizado é expressivo (Figura 02).

Figura 02 - Indígenas na cidade de Manaus - AM.



Fonte: Estigmatização e Território – mapeamento situacional dos indígenas em Manaus – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – PCNSA/2009.

Podemos observar, de acordo com o mapa situacional, que a presença indígena em Manaus também dar-se-á através de organização e associação, no entanto, os números de comunidades indígenas chegam a 11 e na tabela 01 acrescentam-se 3 comunidades (o bairro das Nações Indígenas, compostos por diferentes grupos étnicos; a comunidade Rouxinol e Nossa senhora do Livramento), totalizando 14 comunidades indígenas. Essa informação nos dá subsídios para entender aquilo que foi exposto pelo tuxaua Moisés, onde os dados disponíveis sobre a quantificação de comunidades indígenas em Manaus é bem inferior ao atual. Salientando que a Comunidade Bayaroá, conforme especificado no mapa situacional *Indígenas na cidade de Manaus*, se configura apenas como uma associação que serve de referência para grupos étnicos.

A mobilização dos indígenas, na cidade, pela conquista de espaço, reforça e evidencia a importância do fator social e coletivo e a possibilidade da reprodução dos elementos culturais. Esses fatores movem constantemente essa população pela territorialização na cidade, onde áreas verdes e terrenos “abandonados” são espaços que servem de referências para as ocupações. Uma hipótese a considerar para a escolha desses espaços é a similaridade com o território de origem. E uma vez essa ocupação seja consolidada podemos afirmar que ali se produziu um território, pois haverá uma relação dos sujeitos com o espaço, porque para Raffestin (1993), o espaço como antecede ao território, ele se constitui como o elemento essencial para criar o território.

A produção de territórios indígenas na cidade segue a lógica dos conflitos pela posse da terra no país, em muitos dos quais o poder público faz-se presente com o uso da força do aparato policial. Ressalta-se, porém, que algumas das tentativas de ocupação dessas áreas não se consolidaram. Tomemos como exemplo a área denominada Lagoa Azul II, localizada na rodovia AM-010 (Manaus-Itacoatiara) ocorrida em 2008, no bairro Santa Etelvina, zona Norte de Manaus, pois ali se fez presente o aparato policial retirando indígenas e não indígenas.

No ano de 2011, ocorreu a ocupação no Tarumã por diferentes grupos étnicos. Essa ocupação, apesar dos conflitos internos e externos, permanece consolidada, recebendo como denominação bairro das Nações Indígenas. Este espaço configura-se como um bairro pluriétnico, pois ali concentram-se diferentes povos indígenas como Sateré-Mawé, Mura, Tikuna, Miranha, Tukano, Kokama, Baré, Piratapuia, Apurinã, etc.

Os exemplos aqui explicitados de ocupação de terras pelos povos indígenas em Manaus nos dão subsídios para pensar que territórios indígenas urbanos são produzidos, pois de acordo com Faria (2014), é território indígena urbano porque eles tentam reconstruir o território original neste espaço, trazendo as tradições e a cultura, criando assim um novo

território a partir das relações sócioespaciais ali estabelecidas. No entanto, do ponto de vista do Estado, a existência de territórios indígenas na cidade ainda é algo ignorado ou inexistente, pois a FUNAI não reconhece os indígenas residentes nas cidades, logo não havendo indígenas na cidade não há territórios, além de que o reconhecimento poderia estimular a migração. De acordo com Venture e Bokany (2013, p. 19, 20).

A presença de indígenas em território urbano nunca foi preocupação da Funai ou qualquer entidade indigenista, no entanto, seja causada pela migração ou pela expansão territorial da malha urbana das cidades encostando nas aldeias, tal presença coloca os indígenas em condições vulneráveis nesses espaços. Invisibilizados, sem políticas adequadas e sem vínculos de pertencimento identitário, são fortes alvos de preconceito e violência.

Geralmente, quando há conflitos de terras na cidade envolvendo os povos indígenas, esta instituição atua apenas no sentido da pacificação, pois, segundo relatos das lideranças indígenas a FUNAI não pode ajudá-los por se tratarem de “índios urbanos”.

[...] Na verdade, os índios da cidade recorrem à Funai só em situações excepcionais. Ela costuma intervir para resolver todo tipo de situações assistenciais: liberar índios encarcerados, auxiliar em casos de viagens longas, de internações, de óbitos, etc. Mas o organismo responsável oficialmente por gerenciar as relações com os índios e a sociedade nacional não tem tarefa específica, nem ação bem definida no que diz respeito à vida de índios na cidade. Isso porque não existe política brasileira positiva em relação aos índios urbanizados (BERNAL, 2009, p. 142).

Esse registro esclarece que não há uma simetria entre as políticas indigenistas adotadas pela FUNAI e os indígenas da cidade, o que reforça apenas a ideia de discutir a ação do órgão indigenista e de um estatuto que atenda às necessidades atuais, pois a partir do ato de criação da entidade indigenista em 1967 e do estatuto do índio em 1973 até os dias atuais, ocorre uma intensa urbanização dos povos indígenas, e, apesar do decréscimo em relação ao censo de 2000 que totalizava 383. 298, os dados atuais do IBGE nos mostram que há um número que não pode ser menosprezado (Tabela 02).

Tabela 02 - População indígena, por situação do domicílio, segundo a localização do domicílio – Brasil – 2010.

Localização do domicílio	População indígena por situação de domicílio		
	Total	Urbana	Rural
Total	896 917	324 834	572 083
Terras Indígenas	517 383	25 963	491 420
Fora de Terras Indígenas	379 534	298 871	80 663

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

O Censo de 2010 mostra que a urbanização da população indígena é um fenômeno social que merece atenção, tendo em vista que os indicadores evidenciam um número expressivo, muito embora, conforme já mencionado, há diferenças entre os dados do IBGE e aqueles estimados por organizações indígenas. Quantificar a população indígena urbana é um desafio, visto que localizá-los enquanto sujeitos individualizados na cidade é um trabalho árduo, tendo em vista que muitos não assumem perante o “outro” a sua condição étnica.

Mesmo que os critérios utilizados para recensear a população indígena ainda deixem algumas lacunas e incertezas, as informações disponíveis revelam que é necessário pensar uma nova forma de compreender o indigenismo brasileiro, cujo objetivo será evitar classificações baseadas como bem fez no passado segundo Darcy Ribeiro o Serviço de Proteção ao Índio - SPI. A classificação tinha como pressuposto a integração progressiva do indígena na vida nacional, para isso, o órgão indigenista os classificou em grupos nômades, grupos arranchados ou aldeados, os grupos reunidos em povoações indígenas e, por fim, os incorporados a centros agrícolas onde vivem como “civilizados” (RIBEIRO, 2009).

Esses modelos de classificação permanecem, a mudança se restringe apenas à nomenclatura. E para exemplificar o exposto, a FUNAI, ao fazer alusão aos indígenas residentes na cidade, utiliza o termo desaldeados. O termo é utilizado para definir os indígenas que migraram das Terras Indígenas demarcadas para a cidade. Normalmente, quando se pergunta aos indígenas que vivem na cidade sobre a atuação da FUNAI na resolução de seus problemas, é comum ouvirmos que a instituição não os reconhece como indígenas, muito embora não seja explicitado por esta.

Esse aspecto do não reconhecimento do indígena, que reside na cidade, já era explicitado por Romano, em (1982), quando, da realização de sua pesquisa, ressaltou os protestos dos mesmos contra a instituição indigenista que solucionava apenas situações assistenciais, aquelas de cunho especificamente político, não eram resolvidas.

Pero se encuentran que, por ser “citadinos”, dejan de ser considerados como índios, por la própria institucion que los “tiene que proteger”. Indio es el de la reserva, no el citadino. No sólo pasan a ser distintos simbolicamente, sino también a poseer derechos diferentes: ante la justicia, “son índios”, pero para ser atendidos por cuestiones de salud, no lo son (ROMANO, 1982, p. 250-251).

A ausência de uma política indigenista, para os povos indígenas residentes nas cidades, segue a lógica e o princípio ideologicamente definido pela instituição federal e organizações indígenas, isto porque, segundo Bernal (2009), a política da COIAB tem por finalidade trabalhar apenas com os indígenas que moram nos territórios de origem, cujo

objetivo principal é se ater na demarcação e homologação das terras indígenas. Ainda segundo o autor, a COIAB não reconhece e não define sua política aos “índios urbanizados”, como uma estratégia de não mandar um recado aos povos indígenas dos territórios de origem que a cidade é o lugar ideal a eles e que a organização estaria apta a cuidar destes na cidade.

Em nível estadual, a política indigenista amazonense atual dar-se-á a partir da Lei nº 3.403, de 7 de julho de 2009, com a criação da SEIND após a extinção da Fundação Estadual dos Povos Indígenas – FEPI. Esta secretaria visa apenas a implementar uma política de etnodesenvolvimento no estado, no entanto, a atuação junto aos povos indígenas da cidade fica resumida também a situações assistenciais.

O fenômeno da urbanização dos povos indígenas não é algo recente, pois Roberto Cardoso de Oliveira, em 1968, já evidenciava esse evento em sua pesquisa sobre os Terena nas cidades de Campo Grande e Aquidauana; e, na cidade de Manaus, trabalhos como o de Romano (1982), com os Sateré-Mawé citadinos; Figoli (1982), com os indígenas do Alto Rio Negro e Oliveira (1997) mostram a intensa migração dos povos indígenas a esta cidade. Durante a realização de sua pesquisa, Romano faz menção à presença de 10 mil indígenas vivendo em Manaus. Estes trabalhos, apesar da relevância por relatar a presença indígena na cidade, a princípio não despertou interesse pela temática, pois, é somente a partir dos anos 2000 que trabalhos como os de Bernal (2000), Silva (2001), Santos (2008) entre outros irão enfatizar o tema. Lembremos que muitos destes trabalhos ocorrem num momento em que o movimento indígena na cidade já havia se consolidado com a criação de organizações e associações.

Atualmente, apesar de o movimento indígena ter incorporado um caráter mais político, ainda assim a inserção social dos indígenas na cidade de Manaus segue a lógica daquilo que Roberto Cardoso de Oliveira (1968) vai mencionar que na cidade os indígenas permaneceriam subordinados a uma relação de assimetria.

O cenário contemporâneo ainda é desfavorável aos indígenas da cidade e na cidade, por não haver uma política pública em sintonia com a realidade atual. E é nesse contexto de afirmação e negação, que territórios indígenas são constantemente produzidos no meio urbano de Manaus, num movimento marcado por territorialização, desterritorialização e reterritorialização.

Ao contrário dos que acreditam que a migração do indígena para a cidade representou a diluição de sua cultura ou a sua assimilação, Oliveira (1997) afirma que a migração indígena como não é uma opção e sim a última possibilidade de sobrevivência, pode-se estabelecer

como hipótese de que a migração para a cidade é a possibilidade que o indígena encontra para continuar sendo indígena.

A cidade pode representar para os povos indígenas a possibilidade da continuidade dos valores étnicos apesar do preconceito e dos estereótipos, já que no território de origem o acesso aos serviços básicos são incipientes. Na cidade, muitos indígenas ainda permanecem individualizados e invisíveis, porém, há territórios e comunidades mono ou pluriétnicos. No entanto, esses territórios podem não ser percebidos quando o conhecimento da cidade é superficial, o que cria a falsa sensação de um espaço homogêneo. Quando reduzimos nossa escala de análise e adentramos num universo mais periférico, verificamos que territórios indígenas são constantemente produzidos num processo de ressignificação da vida e da cultura na cidade.

A produção de territórios ocorre de certa forma ininterrupta, pois a partir da efetivação da ação dos sujeitos, há novas possibilidades para a criação de novos territórios indígenas urbanos. Temos como referência os Sateré-Mawé sujeitos desta pesquisa, que, a partir da territorialização na cidade de Manaus, produziram outros territórios na Região Metropolitana de Manaus, fatores estes que norteiam a pesquisa, cujo objetivo é entender as causas que levaram a existência dos mesmos, ainda que juridicamente não sejam reconhecidos nem delimitados ou homologados como terras ou territórios indígenas urbanos. Contudo, se o espaço foi apropriado pelos sujeitos numa relação socioespacial ali se produziu um território.

1.3 OS SATERÉ-MAWÉ: DAS PERDAS À DEMARCAÇÃO DO TERRITÓRIO

Os Sateré-Mawé fazem parte do tronco linguístico Tupi-Guarani, onde no passado eram genericamente denominados Andirá e Maraguá e ha séculos residem na área Tapajós – Madeira, atualmente fazendo parte dos estados do Amazonas e Pará (UGGÉ, 1991). Os Sateré-Mawé autodenominam-se os introdutores da cultura do guaraná¹⁰, sendo assim, de acordo com a sua história de origem seriam os Filhos do Guaraná (LORENZ, 1992).

Curt Nimuendajú (1948) classificou a língua desse povo como pertencente ao tronco Tupi, muito embora não haja um consenso a esse respeito, pois Nunes Pereira (2003), que realizou pesquisas com os Sateré-Mawé na década de 1930, faz algumas observações sobre a presença de um léxico particular destes, diferente dos utilizados na língua Tupi.

¹⁰ O guaraná para a ciência (Paullínia cupana) e para o povo Sateré-Mawé (Waraná) é bastante típico da região do Tapajós/PA e Madeira/AM. Esta planta é perene e trepadeira e pode chegar até 10 metros de altura. Seu fruto é uma cápsula pequena, verde, no entanto quando amadurecido, apresenta-se vermelho-alaranjado (UGGÉ, 1991).

A denominação Sateré significa “lagarta de fogo”, é a designação do clã mais importante desse povo. O segundo termo Mawé quer dizer “papagaio falante, inteligente e curioso”, porém, não é designação clânica (TEIXEIRA, 2005). A junção dos dois termos formou a denominação atual Sateré-Mawé e, segundo Uggé (1991), esse é o nome de um dos povos indígenas mais tradicionais que conseguiu sobreviver ao extermínio de numerosos povos indígenas da ilha Tupinambarana na região do baixo Amazonas.

Vale ressaltar, segundo Nunes Pereira (2003), que os Sateré-Mawé receberam outras denominações atribuídas pelos cronistas, desbravadores dos sertões, missionários e naturalistas, tais como: *Maooz, Mabué, Mangués, Manguês, Jaquezes, Maguases, Mahués, Magués, Mauris, Mawés, Maraguá, Mahué, Magueses*, etc.

Segundo Uggé (1991), o primeiro contato desse povo dar-se-á com as missões jesuítas em 1661, através dos padres João Maria e Antônio da Fonseca que relataram o uso do guaraná e a tecelagem a partir do algodão por parte dos mesmos na ilha de Tupinambarana (atual município de Parintins), muito embora Nunes Pereira (2003) acredita que possivelmente o contato dos Sateré-Mawé com o não indígena ocorrera em tempos bem mais pretéritos, pelo comércio do guaraná, com viajantes descidos do Alto Madeira e do Alto Arinos. Em 1691, os Sateré-Mawé aparecem na cartografia elaborada pelo padre Samuel Fritz com a denominação Mabué localizando-os a oeste do rio Tapajós, atual município de Maués (TEIXEIRA, 2005).

Entre os anos de 1737 e 1749, acometidos por uma epidemia de Sarampo e a doença de “Bexiga” na Ilha Tupinambarana, são reduzidos a um terço, e a partir de 1835 os Sateré-Mawé participam do movimento social denominado Cabanagem ao lado de negros, caboclos e outros povos indígenas. Esse movimento tinha como objetivo lutar contra a miséria, a opressão e a escravização praticada por parte dos comerciantes e fazendeiros (UGGÉ, 1991). Ainda segundo Uggé, entre os Sateré-Mawé, o que ficou na memória foi a figura do indígena Crispin Leão que destruiu e queimou as casas dos brancos no Andirá, o que lhe custou a vida. O conflito terminou em 1840 com a rendição dos insurgentes frente aos soldados do Governo Central. Alvarez (1995, p.9) define o fim da Cabanagem assim:

Se o fim da cabanagem significou, desde o ponto de vista do branco a incorporação da região Amazônica ao Brasil e a consolidação do Estado nacional, para os Sateré-Mawé significou a derrota e incorporação na ordem do branco. Uma ordem construída pela exploração dos regatões, o combate das suas crenças por parte de padres e missionários e finalmente a presença ambígua, primeiro do SPI e depois da FUNAI, tutelando a relação dos índios com os regionais.

Segundo Lorenz (1992), devido às epidemias, às lutas e às perseguições aos povos indígenas, extensas áreas da Amazônia foram destruídas, o que provocou deslocamentos desses grupos populacionais de seus territórios ancestrais.

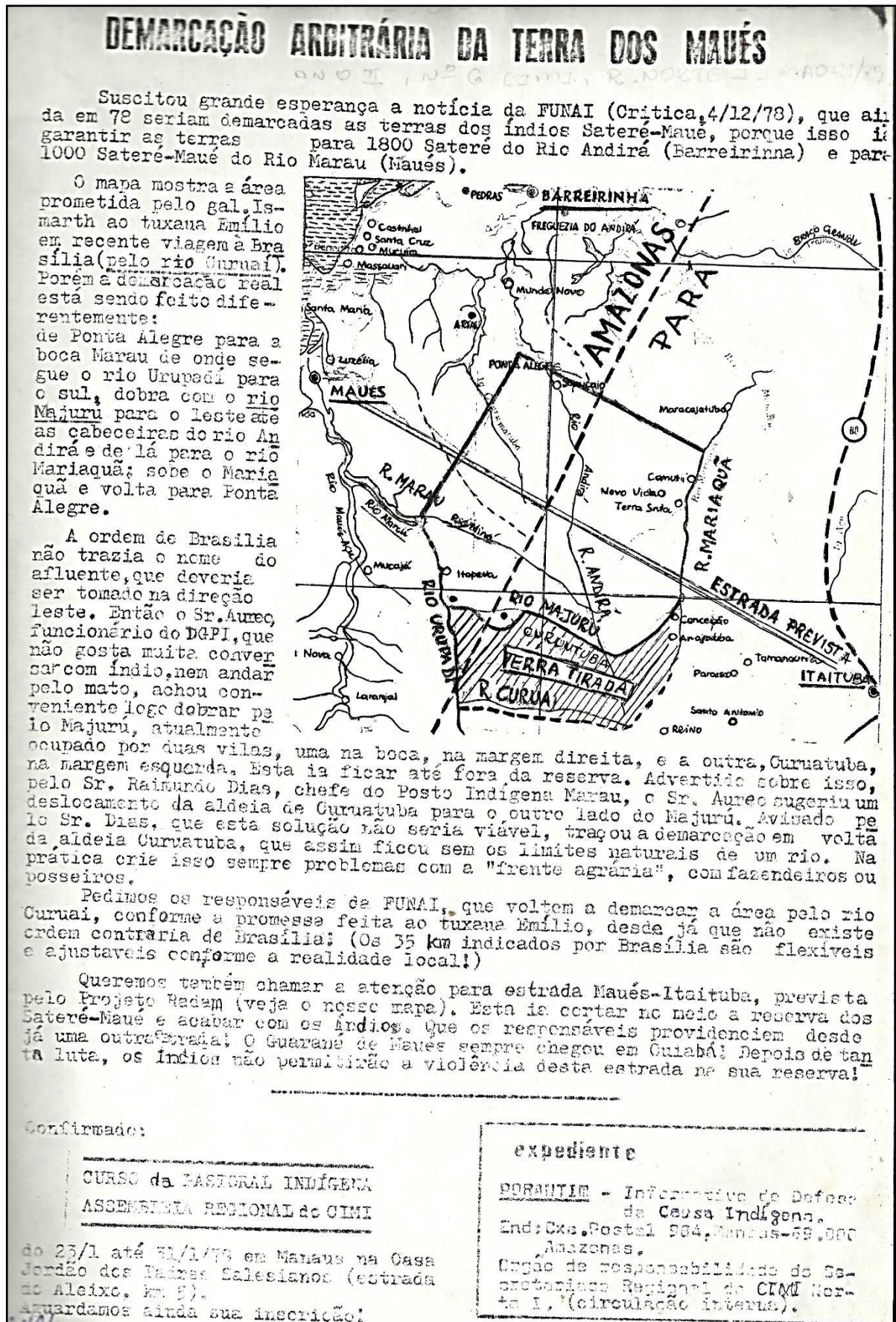
A presença da figura dos comerciantes (regatões), patrões para exploração do pau rosa, farinha e produtos da floresta na terra desses indígenas intensificaram o sofrimento e a dependência destes (UGGÉ, 1991).

A partir de 1947, o Estado brasileiro mostra-se presente na área Andirá/Marau através do SPI, com a criação de um posto na aldeia de Ponta Alegre (ROMANO, 1982). A presença do antigo órgão indigenista não alcançou as promessas feitas. Nesse sentido, a partir da década de 1970, a presença missionária católica se faz presente por meio da criação de escolas e postos de saúde através do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, que promoveu também encontros em nível regional e nacional com a participação dos Sateré-Mawé, objetivando a importância da demarcação da Terra. Os indígenas das cidades de Maués, Barreirinha e Parintins receberam da igreja embarcações e abrigo nas cidades; as denominadas Casas do Índio (UGGÉ, 1991).

De acordo com Lorenz (1992), em relatos de viajantes, desde o século XVIII o território dos Sateré-Mawé sofreu gradativa redução. Essa redução é atribuída principalmente às tropas de resgate que penetraram grandes áreas da Amazônia; à implantação das missões jesuítas e carmelitas; à procura pelas drogas do sertão; da exploração da borracha nos séculos XIX e XX; e por último, a extração do pau rosa, expansão agropecuária, exploração de garimpos, etc. Ainda segundo Lorenz, os relatos dos viajantes confirmam que as cidades de Maués, Parintins e Itaituba criaram seus alicerces sobre vestígios de malocas dos Sateré-Mawé. Esses relatos coincidem com passagens da história oral desse povo em que o território ancestral possuía uma extensão territorial bem maior que o atual.

Em fins da década de 1970, há uma primeira tentativa de demarcação da TI dos Sateré-Mawé através da Ordem de Serviço, nº 002 de 29/08/78, que determinava o início dos serviços topográficos; e em 18/04/79, através da Instrução Técnica Executiva nº 014 do Departamento de Gestão do Patrimônio Imobiliário – DGPI determinou que servidores procedessem aos trabalhos de demarcação (FEPI/IPAAM, 1999); no entanto, devido à arbitrariedade e irregularidade na definição dos limites do território, (Figura 03), parte da terra prometida ao tuxaua Emílio, quando em viagem a Brasília, foi retirada (CIMI, 1979).

Figura 03 – Demarcação arbitrária da Terra Indígena Andirá/Marau.



Os Sateré-Mawé lidam atualmente com a realidade concreta da cidade de Maués, a exemplo de tantos outros lugares que lhes pertenceram, como um local que foi deles, um espaço impregnado de memória, apresentando sinais visíveis de sua ocupação originária, como as urnas funerárias observáveis em alguns quintais da cidade através de suas bordas encravadas na terra batida (LORENZ, 1992, p. 18).

Atualmente, na TI Andirá/Marau contém 91 aldeias distribuídas ao longo dos principais rios e igarapés que cortam essa área. Residem ali aproximadamente 1.600 famílias, correspondendo a 7,5 mil habitantes. A região mais populosa localiza-se ao longo do rio Andirá e seus principais tributários no município de Barreirinha, onde existem 50 aldeias com população aproximada de 3,8 mil pessoas e média de 4,9 pessoas por domicílio. A outra área com população expressiva localiza-se na região do rio Marau, município de Maués, com 37 aldeias, 3,3 mil pessoas e 5 pessoas por domicílio (TEIXEIRA, 2005).

1.3.1 ORGANIZAÇÃO SOCIAL E CRENÇA

Segundo Uggé (1991), as pessoas que tiveram contato com os Sateré-Mawé os definem como pessoas inteligentes, de memória muito viva e com competência para interpretar e conhecer o pensamento e a vontade alheia.

Os Sateré-Mawé acreditam na presença de um ser supremo e criador, um Deus todo poderoso denominado Tupana (força do trovão). No entanto, se relacionam com mais frequência com espíritos intermediários, que podem ou não serem bons. Os bons espíritos proporcionam coisas agradáveis como: mandioca, guaraná, boas caçadas, pescarias, etc. Os maus espíritos enganam os caçadores e pescadores (UGGÉ, 1991).

As inúmeras denominações clônicas originam-se a partir da luta dos espíritos do Bem (Anumarehit) e do Mal (Anhang), este último, no começo do mundo perseguia seu irmão mais velho Anumarehit com um bastão denominado “Purantín” a fim de matá-lo, mas nunca conseguiu. Ao final da luta, Anumarehit conseguiu se apoderar do “Purantín” tomando-lhe das mãos de Anhang e saindo vencedor, e com isso apoderou-se do bastão. Durante a luta, os homens assustados esconderam-se em lugares distintos tomando diversas formas. Após todos serem reunidos, Anumarehit os dividiu e atribuiu aos mesmos diferentes nomes de acordo com o lugar escondido e a forma tomada. Daí as diferentes denominações de clãs tais como: Cutias, Guaraná, Inambu, Gavião, etc. Após serem atribuídas as denominações, Anumarehit entregou o “Purantín” aos Sateré-Mawé, que é o símbolo e a sua memória (UGGÉ, 1991).

O Porantín é um pequeno suporte feito de madeira onde são gravadas a história de origem ou a história do Guaraná de um lado, e do outro lado a história da guerra. O mesmo aglutina e representa as esferas política, jurídica, mágico-religiosa e mítica (LORENZ, 1992).

A figura do Tuxaua (Tui-sá) e do Pajé (Painí) são muito importantes, isto porque, eles são os responsáveis pelo bem estar socioeconômico, psíquico e espiritual do povo. A sociedade Sateré-Mawé tem na pessoa do Tuxaua a figura central, mais importante e sábia da aldeia, e a sua linha sucessória é consanguínea. E como esta sociedade é reconhecida tradicionalmente como patrilinear cabe aos homens a permanência e a perpetuação no poder.

A tradição está associada ao sistema de parentesco, pois ao nascer o indígena pertence ao clã do pai e o casamento acontece somente entre clãs diferentes. Os Sateré-Mawé se apegam muito na tradição para justificar determinadas definições e ou atribuições na organização sóciopolítica. Algumas definições de acordo com Uggé (1991, p. 18) são entendidas assim:

Existem indivíduos e famílias que, apesar de viverem há muito tempo em área indígena, falarem a língua indígena e possuírem padrões culturais de várias gerações, não são considerados autênticos Sateré-Mawé. Exemplificando, podemos citar os descendentes de famílias nordestinas, seringueiros. [...] Vale ressaltar também, o chamado “**cian**” – filho de índio com não índio – assim como os descendentes de índios de outras tribos [...].

Para as atribuições, mais especificamente do Tuxaua, define-se como essenciais as relacionada à organização e coordenação dos trabalhos comunitários em épocas de preparo dos roçados. Quando da necessidade de um representante oficial das aldeias para assuntos externos, existe o Tuxaua geral, que tem autoridade sobre os demais tuxauas locais (UGGÉ, 1991).

Além da figura dos tuxauas locais e geral, ainda há lugar na organização política dos Sateré-Mawé para a figura do capitão, estabelecido pelo SPI e reforçado pela FUNAI, cuja função é fazer o elo entre as relações dos Sateré-Mawé com não indígenas. A figura do capitão se articula com personagens exógenos como: delegados, superintendente e presidente da FUNAI, prefeitos, padres, pastores, etc. Esses agentes do estado e das igrejas muitas vezes indicam o capitão, em função de seus interesses. Esta realidade associada ao fato deste tradicionalmente não ser um chefe, o transforma numa figura contestável dentro da esfera política Sateré-Mawé (LORENZ, 1992).

Num primeiro momento, a figura do capitão foi aceita pelos tuxauas, pois segundo Alvarez (2004), o Sr. Dico, nomeado capitão pelo conselho de tuxauas, tinha como missão representar o povo Sateré-Mawé na luta contra a companhia petrolífera francesa Elf-Aquitane.

As atribuições destinadas ao capitão Dico pelos tuxauas lhe renderam prestígio e o tornaram uma pessoa importante conhecida nacionalmente e também na hierarquia dos Sateré-Mawé. Além de ser uma pessoa carismática, o Sr. Dico era detentor de uma

personalidade forte, e a partir do seu envolvimento na luta contra a empresa francesa a sua figura começa a ser contestada entre os tuxauas sob a alegação de favorecimento e com isso houve conflitos.

O conflito que resultou na destituição de Dico foi detonado pela diversidade de opiniões entre os tuxauas reunidos em Molongotuba e o capitão Dico quando este decidiu aceitar o dinheiro das indenizações da Elf-Aquitane. Em princípio os tuxauas eram relutantes por temer que a aceitação possa ser vista como a venda das terras tradicionais. Dico e outros poucos tuxauas aceitaram o dinheiro o que detonou um enfrentamento aberto, que resultou em agressões físicas, acontecido na Casa do Índio em Parintins (ALVAREZ, 2004, p. 10).

A figura do tuxaua é essencial dentro da organização social dos Sateré-Mawé, pois de acordo com Lorenz:

Toda aldeia possui um tuxaua, o chefe do lugar, pessoa que está investida de autoridade para resolver brigas e conflitos internos, convocar reuniões, marcar festas e rituais, orientar as atividades agrícolas e as transações comerciais, mandar construir casas etc. Cabe ainda ao tuxaua hospedar os visitantes demonstrando sua generosidade e procedendo a função cerimonial de oferecer o çapó (LORENZ, 1992, p. 35/36).

Segundo Uggé (1991), as atribuições do pajé estão mais relacionadas a fazer o elo entre o espiritual e o material, e com isso decifrar fenômenos que afligem o povo como: doenças, feitiços, mortes, comunicar com os espíritos, fertilidade do solo, enchentes, secas, etc. Por tudo isso, credita-se ao pajé um ser importante. Ocorre entre os pajés uma disputa pela credibilidade, e muitas vezes ocorrem acusações entre ambos sobre feitiçaria.

Os Sateré-Mawé associam as doenças e a morte aos malefícios, feitiços, entre outras. Os espíritos dos mortos são levados a lugares não bem definidos, onde tem nova existência ficando este vagando (UGGÉ, 1991). “Quando morre um tuxaua, toda a população que lhe está diretamente sujeita faz grande demonstração de pesar e desespero; e se o tuxaua é geral, guarda luto durante um ano” (PEREIRA, 2003, p. 69).

O trabalho individual e o coletivo são as duas formas de organização dos Sateré-Mawé. O trabalho individual consiste basicamente em manter a sobrevivência através da caça, pesca, roça, etc. Estes hábitos acabam por expressar a própria cultura e a identidade dos mesmos (UGGÉ, 1991).

O conhecimento individual dos indígenas sobre os animais, peixes, insetos, ervas e plantas, definindo ou identificando suas partes, representa a capacidade destes de utilizar em benefício próprio ou grupal, considerando também o aspecto terapêutico (UGGÉ, 1991).

Nas atividades de fabricação artesanal são confeccionados arcos, flechas, cordas, armadilhas, cestos, tipitis, peneiras, chapéus, iamaxi, colares, anéis, pulseiras, utensílios de

barro, instrumentos musicais, etc. A criança desde cedo observando os mais velhos, aprende toda a arte de fabricação artesanal, a colheita nativa ou cultivada entre outras (UGGÉ, 1991).

O puxirão em tupi (ajutório) é a forma de trabalho realizado por várias pessoas, e normalmente é organizado pelo Tuxaua, cuja finalidade é preparar o roçado para o plantio e construções de casas. Cabe ao beneficiado garantir comida a todos os que estão trabalhando (UGGÉ, 1991).

A divisão social do trabalho é distinta, cabendo prioritariamente ao homem o preparo da terra para o plantio, caçar, pescar, armação da casa, construir canoas, remos, tipitis, arcos e flechas, etc. E às mulheres usarem as habilidades para a confecção de redes, panelas, vasilhas de barro, enfeites, colares, anéis, etc. É também de suas responsabilidades colherem a mandioca, fazer farinha, tratar os peixes e os animais caçados (UGGÉ, 1991).

O ato de repartir o alimento de maneira correta a todos é de suma importância para a sobrevivência do clã, além de ser a base principal de reciprocidade (UGGÉ, 1991).

Fazem parte das atividades agrícolas dos Sateré-Mawé, as plantações de mandioca, onde é produzida, a partir de seus derivados, a farinha, o mais importante na alimentação, o beiju, o tucupi, a tapioca, a crueira e o pé-de-moleque. Quase 90% das residências produzem esses derivados, sendo que, é destinado prioritariamente à alimentação familiar, o excedente costuma ser comercializado na cidade ou intermediado com o regatão (TEIXEIRA, 2005). As demais atividades agrícolas são: a macaxeira, o jerimum, o cará, etc. Mas, é principalmente pelo cultivo do guaraná, que este povo se tornou evidenciado.

O guaraná além da representação simbólica que representa para os Sateré-Mawé tem grande importância para a organização social e econômica deste povo, pois é o principal produto de sua economia, e dentre os produtos que comercializam é o que detém melhor preço no mercado regional e nacional (LORENZ, 1992).

O guaraná para os indígenas é bastante típico da região do Tapajós e Madeira, é considerado fonte de sabedoria e segurança econômica. Herdado dos antigos, estes preocuparam-se em transmitir os conhecimentos aos descendentes. A partir do caroço do guaraná torrado, é feita uma pasta onde é moldado artesanalmente, e após a secagem, tem-se a fabricação completa do bastão de onde se prepara o sapó (bebida tradicional do povo Sateré-Mawé feito a partir de um bastão de guaraná ralado na água e servido em uma cuia). Esta bebida é conhecida pelo seu teor energético. O sapó é uma bebida apreciada por todos os Sateré-Mawé independente da idade. O guaraná foi noticiado pelo padre João Felipe no século XVI (UGGÉ, 1991).

De acordo com Lorenz (1992), há uma diferença entre o guaraná beneficiado pelos Sateré-Mawé e aqueles beneficiados na cidade de Maués pelos não indígenas. Naquele é atribuída excelente qualidade.

Tradicionalmente os indígenas sempre extraíram da floresta produtos para a sua alimentação, remédio e construção. Os Sateré-Mawé retiram da mata muitos desses produtos como: espécies de cocos e castanhas, mel, copaíba, fibras, cipós, palhas, madeiras, etc. Além de serem exímios coletores, são também criadores de animais. Segundo Teixeira (2005), a criação de animais que ganha destaque são: os galináceos (galinhas, galos, e frangos), patos, bois e porcos.

A caça e a pesca são uma atividade bastante característica desse povo, sendo utilizada apenas para a subsistência. Atualmente, de acordo com levantamentos do Diagnóstico Sociodemográfico e participativo da população Sateré-Mawé, tanto a caça quanto a pesca estão muito escassas nesta área. Quanto ao desaparecimento da caça, eles atribuem a vários fatores como: ao aumento populacional, às queimadas, a caça predatória, a poluição, a panema (má sorte), etc. E aos peixes alguns fatores se repetem, acrescentando o uso das malhadeiras, as cheias e ao timbó (leguminosa que possui uma substância tóxica que jogada nos rios tira a oxigenação da água facilitando a captura dos peixes).

Os trabalhos pioneiros de Curt Nimuendaju, através de breves incursões a campo a partir de 1923, e, posteriormente, Nunes Pereira em 1939, apesar da relevância, não fornecem informações suficientes sobre as configurações morfológicas e estruturais das habitações na organização espacial das comunidades do povo Sateré-Mawé. Curt Nimuendaju faz uma descrição histórica da vida dos Sateré-Mawé sobre a origem da língua, organização em clãs, economia, sistema de parentesco etc.. Nunes Pereira descreve aspectos gerais da cultura desse povo enfatizando a habitação, meios de locomoção, atividades econômicas, religião, aspectos do ritual da Tucandeira, as lendas e as tradições, etc.

De acordo com Pereira (2003), o tipo de habitação tradicional dos Sateré-Mawé passou por profundas modificações sob a influência dos colonizadores e missionários, apesar da manutenção de traços de resistências às inovações: como o uso da palha e os espaços amplos enfatizando a importância social caracteristicamente desse povo. Pereira descreve uma habitação Sateré-Mawé assim:

A habitação, a casa, denomina-se em maués – nêtáp. Nessa habitação os esteios se chamam iangupê coró; o travessão – pá-op, a cumeeira – hundi-cán; parede de palha – onhanpê; a porta – uguen-hêp; o chão, piso – êi-ei; a gareira – paátú; o ralo – uecé; o lugar onde se come – miun-hap. O quarto, onde mora o dono da casa, se diz, em maué – Netáp caiuat két kap [...] onde dormem os rapazes, filhos, sobrinhos, se chama –

cupiarapé. [...] A cozinha onde há forno, chama-se mêp-iát; aquela onde não há forno – miunmúnhá. [...] a sala chama-se – uguepê; **a janela, que é uma das inovações, não tem nome em maué.** [...] Nalguns aldeamentos vimos uma casa singular: a das mulheres menstruadas, que se chama – Mêhuát Hariagat (PEREIRA, 2003, p. 47-48, **grifo do autor**).

Segundo Yamã (2007), os Sateré-Mawé estão em contato com não indígenas há mais de trezentos anos, atualmente vivem em estado de integração, o que proporcionou profunda transformação de sua tradição.

As transformações estão relacionadas a interferência das missões religiosas, dos órgãos indigenistas SPI e posteriormente FUNAI, a presença dos regatões, etc. Essas transformações são atribuídas à língua que sofreu influência do Nheengatu, aos saberes, celebrações, costumes, tipo de habitação e da incorporação de expressões que não fazem parte do léxico tradicional para denominar o lugar onde residem e à habitação ancestral como: aldeia, comunidade e barracão.

Segundo Santos (2005), o termo comunidade foi inserido no universo vocabular dos Sateré-Mawé pelas missões religiosas católicas e evangélicas, e a partir da sua incorporação esse termo passou a ser referência para denominar os lugares onde habitam esses indígenas. Essa influência pode ser conferida a partir dos nomes de santos católicos atribuídos às comunidades do Andirá/Marau.

O uso do termo maloca é pouco utilizado entre os Sateré-Mawé quando em referência à habitação coletiva, normalmente a expressão utilizada é barracão; no entanto, de acordo com o tuxaua Otavio Santos (2014), da comunidade São Benedito do rio Urupadí, área do Marau a expressão utilizada é *Netap Wató* que significa uma casa grande, ou seja, uma maloca. A palavra maloca é comumente utilizada nos registros mais antigos, daí o termo ancestral ter sido substituído, pois nos relatos de Rodrigues essa expressão era habitualmente utilizada para se referir à organização destes. “Quando investigava a natureza do Amazonas, atravessei a pé, por terra, as denominadas terras dos Mauhes, que vão do rio Tapajoz ao rio Mauheassú, no Amazonas, onde está a tribo dividida em malocas” [...] (RODRIGUES. 1882, p. 10). Em período mais recente, de acordo com Lorenz (1992, p. 33) “Os Sateré-Mawé estão organizados econômica e socialmente nos denominados sítios. Nestes espaços cada família elementar possui sua residência, dentro da qual se encontra o fogo de preparar comida, esquentar e reunir [...]”.

Mito e rito são elementos que se encontram presente nas manifestações culturais dos Sateré-Mawé, e sempre transmitem uma mensagem rica de significações.

O mito é o valor considerado essencial para um povo, este valor é representado, revivido através de celebração com gestos, palavras, objetos, contos danças, etc., que podemos chamar de ritos. Na realidade, o símbolo dos mitos e a vida social do cotidiano (o vivido da tribo) se interligam numa fusão em que nem sempre é possível distinguir o simbólico do cotidiano (UGGÉ, 1991, p. 75).

Para os Sateré-Mawé, a origem da vida, a representação e o valor dos elementos simbólicos são explicados através dos mitos, tais elementos fazem parte do cotidiano e da cultura desse povo como: o mito da Mandioca, do Gavião Real, do Guaraná, da Tucandeira, etc. As manifestações e as representações mitológicas têm um valor inestimável para os Sateré-Mawé, porém, a manifestação cultural da Tucandeira, pelo aspecto individual e coletivo que ela representa para esse povo, ganhou destaque entre os Sateré-Mawé do clã do Gavião residentes na Região Metropolitana de Manaus.

O ritual da Tucandeira tem sua narração executada nos cantos quando da utilização de termos para nomear animais, peixes e heróis culturais. Este ritual representa para os Sateré-Mawé uma das expressões culturais mais importantes, cuja origem remonta os primórdios desse povo. Rodrigues descreve este ritual dando ênfase à sua área de abrangência espacial, a intensa mobilização e a expectativa.

Annualmente da maloca do chefe parte o signal da festa, que, repercurtido de maloca em maloca, vai do Pará ao Amazonas. A este signal prepara-se o *cachiry* e o *tarubá*, bebidas enebriantes que animam a festa, e começam as caçadas; muqueada a caça é guardada para os dias da festança que é esperado por outro signal (RODRIGUES. 1882, p. 11).

As Tucandeiras são formigas de tamanho avantajado cuja ferroada é extremamente dolorida. Para a ciência é denominada *Dinoponera grandis* ou *Criptocerum atratum*, para os indígenas Waty'amá (UGGÉ, 1991).

Sobre o processo desse ritual Rodrigues descreve assim:

As tocandyras, que andam aos casaes, são apanhadas e guardadas em um longo colmo de taquarusxí, a que chamam *tuntum*, e ahi guardadas até a véspera da festa. Nesse dia despejam-se as formigas n'agua, e ficando ellas entorpecidas são mettidas entre o trançado de uma bolça de palha que se adapta á luva. Ficam com o abdômen para dentro, isto é, para a parte que tem de ficar em contacto com a mão ou braço[...] um dos jovens valentes se apresenta, e o tucháua, lançando uma baforada de fumo, tirada de um grande cigarro de tauary, sobre as formigas, as desespera mais e enfia a luva na mão do paciente. Este, então, canta e dança, se é que dança se possa chamar tregeitos e saltos, urros e gritos, dados com cara alegre. Assim percorre o espaço do circulo aberto, entre os applausos da turba, até que, sendo solteiro, alguma mulher delle se compadeça, e rompendo o circulo vá lhe tirar a luva, ou então que o tucháua julgue sufficiente a prova e elle mesmo a tire (RODRIGUES. 1882, p. 11).

O ritual da Tucandeira, além de ser o símbolo dos Sateré-Mawé, tem todo um valor histórico e simbólico, isto porque, a Tucandeira foi recebida da geração do Grande Tatu

(Sahu-Waté) e que tem efeito terapêutico, pois são como vacinas contra diversas doenças, servem também para a iniciação masculina, para a pessoa ficar esperta e provar sua bravura e resistência, e também para tornar-se bom pescador, caçador ou guerreiro. O ritual de se ferrar só será completado se o candidato se submeter a ele 20 vezes na vida (UGGÉ, 1991).

Esta dança tem como característica também a celebração festiva, pois é realizada nos momentos de alegria, em reuniões e assembleias e não necessariamente o ritual conta com a presença das formigas, pois neste caso há somente a improvisação. Não há um tempo pré-determinado para a dança da Tucandeira, podendo acontecer nas construções de casas, em casamentos, no final de grandes serviços, etc. A sua realização dar-se-á de acordo com a vontade do candidato. É mais comum seu acontecimento nos últimos meses do ano (UGGÉ, 1991). “Terminadas as festas, voltam todos às suas malocas e entregam-se à sua indústria favorita do guaraná e aos seus trabalhos agrícolas” (RODRIGUES. 1882, p. 11).

Existe toda uma cosmologia sobre a vida dos Sateré-Mawé que foi construída ao longo dos séculos, que seria difícil defini-los sem antes conhecer todo esse processo histórico que culminou com os dias atuais.

1.4 DO TERRITÓRIO DE ORIGEM À CIDADE DE MANAUS

Apesar de a demarcação do território ter devolvido a área retirada arbitrariamente conforme mostra a figura 03 (pag. 47), ainda assim a sua extensão territorial atual é muito inferior àquela relatada pela história oral desse povo (pag. 48). Porém, os filhos do Waraná consideram que este foi um acontecimento de grande importância e relevância para o seu povo, tendo em vista que esse processo garantiu a soberania dos mesmos. No entanto, todo esse processo vivenciado pelo grupo social indígena desde a época de seus ancestrais até os dias atuais, de certa forma, contribuiu com um fenômeno social muito comum que se intensificou a partir da década de 1970: a migração. Para compreender esse fato social, devemos entender que “a migração constitui um fenômeno social não apenas por que é realizada pelos homens, mas porque não pode ser compreendida como uma ação deliberada do indivíduo” (OLIVEIRA, 1997, p.17).

De acordo com Romano (1982), de maneira geral, esse processo de migração dos Sateré-Mawé à cidade de Manaus, teve como referência aqueles já inseridos na cidade, pois, estes proporcionavam suporte aos demais. A relação de parentesco neste caso é de suma importância para entender esse processo. Ainda segundo este autor, em sua pesquisa na década de 1980, foi registrada a presença de 88 Sateré-Mawé vivendo em Manaus. Relata

ainda que o fluxo diaspórico ininterrupto ocorre desde a década de 1950, sendo que, a migração alcançaria seu ápice na década de 1970 conforme descrito anteriormente.

As análises da migração indígena aos centros urbanos segundo Romano (1982), Figoli (1982), Oliveira (1997) e Bernal (2009), apontam para um mosaico de fatores. Oliveira (1997) relata que ao se perguntar sobre o motivo da saída do indígena de sua aldeia à cidade de Manaus, geralmente as respostas podem ser arroladas a causas conjunturais. Ainda segundo o autor, em entrevistas a 835 pessoas, 51% dos migrantes indígenas de várias etnias relacionaram sua saída à procura de emprego, o que indica à primeira vista as precárias condições de vida na aldeia, sendo que na essência o que deve ser considerado, é que o contato cria no imaginário indígena, inúmeras necessidades.

Romano (1982) elenca como principais fatores a possibilidade de obter empregos remunerados e de concorrer a melhores escolas, ou seja, a cidade de Manaus era divulgada pelos próprios Sateré-Mawé, quando em retorno ao território de origem e pelos regatões, com um discurso de possibilidade de “progresso”.

A migração dos Sateré-Mawé à cidade de Manaus, em síntese, pode ser definida como a busca por melhores condições de vida. Roberto Cardoso de Oliveira (1968), sobre os Terêna citadinos de Campo Grande e Aquidauana, revela também que a busca por uma vida melhor na cidade era o estímulo para a migração daqueles indígenas. Figoli (1982), também enfatiza que os indígenas migrantes do Alto Rio Negro relataram que a cidade se tornava atrativa pela convicção de que esta proporcionaria melhores condições econômicas de vida.

Os fatores evidenciados pelas pesquisas revelam que a cidade cria, no imaginário indígena, a necessidade e a oferta de uma vida melhor, e isso pode ser corroborado quando adentramos no universo social dos indígenas. Tomemos como referência os Sateré-Mawé, onde em entrevista à matriarca do clã do Gavião em 2009, a Sra. Tereza Ferreira de nome indígena Wotatté Piã (falecida em 2013), relatava que a primeira tentativa do grupo familiar se estabelecer na cidade de Manaus ocorreu em 1969, com suas filhas Leilinha da Silva e Zenilda da Silva, quando ainda adolescentes migraram, acompanhadas de um funcionário da FUNAI, o Senhor Hilário, que era casado com uma de suas irmãs, a Sra. Clara Ferreira, que já residia em Manaus. Posteriormente, em 1970, migraram suas outras filhas Zeila da Silva e Zelinda da Silva.

O bairro Morro da Liberdade, localizado na zona sul de Manaus, é o lócus das filhas migrantes da Sra. Tereza Ferreira, tendo em vista que neste bairro já moravam sua avó a Sra. Mariquinha, que era viúva, e sua tia Clara Ferreira. A Sra. Zelinda da Silva (2013) atribui a uma carta, o motivo de sua vinda e de sua irmã Zeila da Silva a Manaus, cujo conteúdo

relatava que sua tia Clara Ferreira pedia a presença destas na cidade, fato este descoberto como invenção por parte de suas irmãs que residiam em Manaus. Uma vez inseridas no meio urbano desta cidade, o trabalho doméstico figurava não como opção, mas sim como um meio de sobrevivência. Vejamos o que menciona a Sra. Zelinda:

A titia colocou a gente em casa de família, pra trabalhar, trabalhemos um ano em casa de família, ela empregava nós, as vez ninguém se dava, porque ninguém estava acostumada na casa de família, aí a gente se desempregava, quando era de tarde a gente voltava e quando era de manhã no outro dia a gente já estava empregada de novo (Zelinda da Silva Freitas, 02/10/2013).

Após um ano residindo em Manaus, o mundo imaginário é substituído pelo mundo real, pois menciona a Sra. Zelinda da Silva que o ritmo na cidade era marcado pelas incertezas, visto que havia ali um universo desconhecido, caracterizado pelo individualismo, por diferenças culturais, e pela não adaptação aos trabalhos domésticos dos não indígenas. Assim sendo, as quatro irmãs regressam à aldeia de Ponta Alegre em 1970. A Sra. Tereza Ferreira mencionou que a saída definitiva do grupo familiar do território de origem teve como motivação a morte de seu esposo, o tuxaua Abidão do clã do açai, que após acidentalmente tirar o *ambé* (espécie de cipó utilizado para fazer panetão), veio a falecer oito dias depois. Com isso, a família perde a referência da figura patriarcal. Cria-se a partir deste momento um grupo social matriarcal, rompendo a tradição patrilinear do povo Sateré-Mawé, dando início ao processo de desterritorialização. Isto porque, na cultura indígena desse povo, cabe ao homem a preparação do solo para o plantio, assim como à caça e à pesca para o sustento da família (UGGÉ, 1991).

Depois de uma tentativa não bem sucedida em Manaus, no ano de 1972, o grupo familiar composto por 8 filhos, 2 genros e netos, agora ancorados na figura matriarcal da Sra. Tereza Ferreira, migram novamente a Manaus fixando-se no mesmo bairro de outrora. Vale ressaltar que a migração ocorreu gradativamente, isto porque a Sra. Zelinda da Silva que casara-se com o Sr. Benedito Carvalho de Freitas (Ase'i) permanece no território Andirá/Marau, retornando a Manaus meses depois a pedido de sua mãe.

O incentivo à migração dos Sateré-Mawé se deu, em parte, segundo relatos da Sra. Tereza Ferreira, por influência de funcionários da FUNAI e comerciantes regatões, que alegavam que a cidade proporcionaria uma vida melhor que no território de origem. A data da saída do grupo familiar nos dá subsídio para entender que a criação da Zona Franca de Manaus – ZFM está também intrinsecamente associada a este evento de migração, pois, segundo Oliveira (1997), de 1970 a 1985 a migração indígena nesse período foi intensa, época

que corresponde ao *boom* do Distrito Industrial da ZFM, muito embora para Bernal (2009), a criação e o desenvolvimento da ZFM pouco contribuiu para a diáspora dos mesmos à cidade. João Ferreira de Souza, liderança do Andirá, em entrevista a Santos em 2007, define os anos sessenta como um período de intensa mobilidade indígena para Manaus.

Após a reorganização familiar no bairro Morro da Liberdade, efetiva-se entre os membros do grupo matriarcal um período de migração interna na cidade de Manaus, sendo o bairro Alvorada, Zona Oeste, o primeiro destino em 1972. O abandono material ocorre pela pequena extensão do lugar, e, nesse sentido, se o bairro Morro da Liberdade representa a chegada e o primeiro contato com a cidade, ele evidencia a desterritorialização. O termo desterritorialização possui significações distintas dependendo do contexto e dos sujeitos envolvidos, assim sendo, podemos associar a desterritorialização dos Sateré-Mawé no contexto urbano como socioespacial e cultural. No bairro da Alvorada, conhecido popularmente como “cidade das palhas”,¹¹ segundo informações da Sra. Tereza Ferreira, o grupo social se estabeleceu nas proximidades de um igarapé numa área marcada pela insalubridade. Sobre esse período a Sra. Zelinda relata:

Lá nos fizemos casa grande, e todos nós fomos pra lá, depois nós fomos conhecendo Manaus e fomos se espalhando, mas sempre onde uma ia a outra ia também, por mais que a gente brigava, a gente tava junto ali, todos nós era unido, quando nós fomos pro São José, todas nós três fomos pra lá, eu a Zeila e a Zebina todos nós morava juntas, aí quando viemos pra Redenção, todo mundo veio pra Redenção (Zelinda da Silva Freitas, 02/10/2013).

O relato da Sra. Zelinda nos fornece subsídio para entender que na cidade os modos de vida tradicional dos Sateré-Mawé não foram esquecidos, isto porque quando o termo *casa grande* é citado refere-se ao modelo aproximado de construção muito peculiar da cultura destes, uma maloca, assim como a coletividade. As brigas a que ela se referia eram desentendimentos normais dentro de uma família que não deixam sequelas. De acordo com este relato, podemos também perceber que o deslocamento do grupo matriarcal em Manaus a partir da Alvorada não ocorreu de forma grupal, tendo em vista que apenas três irmãs Zelinda, Zeila e Zebina deslocam-se para o bairro São José, Zona Leste. Este deslocamento ocorreu em 1980, período em que o bairro estava sendo ocupado intensivamente.

O deslocamento do grupo matriarcal não ocorreu coletivamente nem tão pouco de forma simétrica, pois Zilma da Silva e o Zaqueu da Silva deslocam-se para o Tarumã. Ressalta-se que essa relação é estabelecida com o lugar pela presença do Sr. Raimundo

¹¹ “Cidade das palhas”, o termo foi utilizada por causa da predominância de casas cobertas com palhas.

Ferreira (Dico), irmão da Sra. Tereza Ferreira, que era funcionário da FUNAI e residia na localidade.

Os anos 1980, representaram, para os Sateré-Mawé do clã do Gavião, dois momentos distintos: a separação e a reorganização familiar. A separação não foi algo desejado, mas sim a necessidade momentânea de as mulheres acompanharem seus esposos que trabalhavam em empresas de aberturas de estradas que foram contemplados com terrenos no bairro São José.

No ano de 1981, a Sra. Clara Ferreira e seu marido o Sr. Hilário, aposentado da FUNAI, se estabelecem no conjunto habitacional Santos Dumont¹² a pedido de seu filho Edmar que havia comprado uma casa aos mesmos. De acordo com a Sra. Zorma, esse episódio é definido Assim:

[...] aí saiu o conjunto, e, o Edmar compra uma casa daquela lá no conjunto, aí ele foi chamou e disse assim: mamãe, a senhora num quer morar ali no conjunto? Tem mata assim perto mamãe, bonito mamãe, a senhora num quer, eu já comprei a casa bem logo no começo, aí ela falou pra mamãe: Tereza, meu filho me deu uma casa. Ali era “planeta do macaco”, porque tinha muito macaco, e no dia que nós tava lá tinha muito macaco, e nós matemos muito macaco, nós fiquemos pelando macaco e todo mundo ficou olhando pra nós, ainda me lembro disso (Zorma Silva dos Santos, 10/09/2013).

Com a ida da Sra. Clara Ferreira e sua mãe, a Sra. Mariquinha, a Sra. Leilinha da Silva e seus filhos se estabelecem em um terreno próximo ao igarapé¹³ adquirido por sua tia Clara e sua avó Mariquinha na divisa do bairro da Redenção e o conjunto Santos Dumont quando este estava em processo de ocupação.

Após a fixação da Sra. Leilinha da Silva, é despertado entre os membros do grupo matriarcal, separado pelas circunstâncias conjunturais, o desejo da reorganização da coletividade familiar. Este desejo foi intensificado quando as demais irmãs recebem a notícia que a Sra. Leilinha da Silva fora contemplada com um terreno. Assim sendo, o segundo membro do grupo matriarcal a se fixar nas proximidades foi a Sra. Zilma da Silva, que após um casamento conturbado com um não indígena no Tarumã, lhe é comprado um domicílio pelo seu ex-esposo a pedido da matriarca Tereza Ferreira.

Com a fixação das duas irmãs na Redenção, as outras três, residentes no bairro São José, juntamente com a Sra. Zenilda da Silva, Zorma da Silva e a matriarca Tereza, residentes do bairro Alvorada, resolvem se apossar de uma área verde no conjunto Santos Dumont, cujo proprietário alegava ser um senhor denominado por eles de “cientista maluco”¹⁴ que morava

¹² A princípio o bairro foi criado para aviadores, daí a sua denominação, depois foi aberto à população geral.

¹³ Manaus é recortada por inúmeros igarapés, e com a migração acelerada para esta cidade, este lugar foi o principal lócus da população mais pobre num processo denominado popularmente de “invasão”.

¹⁴ A denominação foi dada segundo a Tuxaua Zorma porque o mesmo além da criação de galinhas tinha por hábitos coletar sucatas para fazer invenções assim como conversar só pelo terreno.

limítrofe. A princípio houve conflitos com os Sateré-Mawé, pois o suposto proprietário do terreno e os residentes do conjunto Santos Dumont não queriam a presença indígena na área verde. Vejamos os relatos da Sra. Zorma da Silva sobre esse período:

A Zeila disse assim: mana, esse homem tem terreno grande não sei pra quê, só pra tá conversando só. Ela disse: vamos invadir? Quando foi no outro dia, invadimos, aí o “cientista maluco” veio pra matar a gente, e foi aquela confusão, aí veio a polícia, o pessoal do conjunto se revoltaram com nós, a polícia levou todos os terçados, o Amazonino foi lá, aí que a mamãe passou a conhecer o Amazonino, que chama de negão né, a Funai também foi lá, e disse: deixa eles aí, e nos fiquemos lá, aí venderam o terreno do São José e vieram embora, aí a mamãe vendeu a casa do Alvorada também, aí ficou Redenção e Tarumã. Quando nós tava querendo se agasalhar, a mamãe encontra a irmã Helena, que convida a mamãe e a Zebina para invadir o Novo Israel, lá a mamãe tirou um terreno pra Zebina (Zorma Silva dos Santos, 10/09/2013).

O relato da Sra. Zorma evidencia que a presença indígena na cidade é vista pela sociedade não indígena como uma anomalia e que cidade não é o lugar do indígena. A data não é mencionada, mas ao citar o nome do Sr. Amazonino, político influente do estado do Amazonas, entendemos que se trata de seu primeiro mandato como prefeito em 1983. Outro aspecto que a informação revela, é a presença no interior dos sujeitos o modo de vida tradicional da cultura dos Sateré-Mawé, a coletividade. A figura da irmã Helena é também citada, uma personagem emblemática conhecida como a “querida dos pobres”, por comandar ocupações em prol de pessoas carentes nas décadas de 1970 e 1980 em áreas que posteriormente tornaram-se bairros.

A fixação do grupo matriarcal nas proximidades do conjunto Santos Dumont foi possível ser consolidado pela relação que esse grupo mantinha com a Sra. Clara, que facilitou a inserção dos mesmos na área verde. Muito embora sendo casada com um não indígena, o Sr. Hilário, não rompeu os vínculos com a família indígena, sendo esta a incentivadora de sua irmã Tereza para a reorganização coletiva dos Sateré-Mawé na cidade.

Após a territorialização na área verde do conjunto Santos Dumont outros incidentes envolvendo os Sateré-Mawé e os moradores do conjunto foram cada vez mais frequentes, sendo alguns destes registrados na mídia escrita.

Em 16 de janeiro de 1996 o jornal “A Crítica” publica uma matéria na qual o grupo indígena presta queixa ao delegado do 4º Distrito de Polícia Mariolino Brito, sob a alegação de serem ameaçados pelo funcionário público Carlos Burlamaqui quando da execução de uma obra em seu território. O incidente envolveu o Ministério Público e a Empresa Municipal de Urbanização (URBAM) (Figura 05).

Figura 05 - Conflito entre os Sateré-Mawé e residentes do conjunto Santos Dumont.



Fonte: Jornal A Crítica. Manaus, 16/01/1996.

Em 8 de fevereiro de 1996, novamente, o jornal “A Crítica” publica uma matéria/artigo intitulada, “Sateré-mawé tem saúde ameaçada” (ARRUDA, 1996). A matéria referia-se a uma adjacente que construíra uma fossa sanitária sem profundidade no limite do território destes, cujo desfecho final resultou em denúncia à URBAM que interditou a obra após o laudo técnico concluir a sua irregularidade.

Outros episódios conflitantes envolvendo os moradores do conjunto Santos Dumont e os Sateré-Mawé sucederam, porém, não divulgados na mídia, mas relatados pelos acometidos. É do consenso destes que os conflitos estavam relacionados a não aceitação das famílias na área verde, cuja motivação era o preconceito. Neste sentido, devemos entender que, por ser um conjunto de classe média, o preconceito é mais latente, pois a presença indígena na área verde representava a desvalorização imobiliária do conjunto.

Segundo informações da Sra. Zelinda da Silva, a área verde servia apenas como depósito de lixo aos moradores do conjunto Santos Dumont.

O Sr. Ovídio Vieira (Aha'ak), migrante da TI Andirá/Marau, nos relata que nos conflitos com os habitantes do conjunto Santos Dumont e adjacências todos se caracterizavam com arcos e flechas, colares e a pintura na cor vermelha, que simboliza ir à guerra. A expressão ir à guerra, para os Sateré-Mawé ganha novos significados e conotações dependendo do lugar e do contexto, e na cidade essa expressão não necessariamente significava um ato violento, mas, sobretudo, lutar pela sobrevivência física e cultural, defender e reivindicar seus direitos.

E para exemplificar esses aspectos tomemos como exemplo a conquista da área em litígio garantida em 1996 pelo presidente da URBAM Waldilson Cruz, sob alegação de que a área verde ocupada pelos Sateré-Mawé é de domínio do município de Manaus, e que não teria validade a apresentação de nenhum documento de propriedade da terra por terceiros. No entanto, a permanência no local foi dada como aceita pela Prefeitura sob a condição da manutenção da mata (ACRÍTICA, 1996).

Figura 06 - Os Sateré-Mawé conquistam a posse da terra.



Fonte: Jornal A Crítica, Manaus. 18.01.1996.

A apropriação da área verde do conjunto possibilitou aos Sateré-Mawé resgatar os valores e os referenciais étnicos e culturais, uma vez que outros integrantes do grupo matriarcal foram se estabelecendo a posteriori de forma contínua, proporcionando assim a territorialização. Embora reorganizados enquanto coletividade, ainda assim continuaram desterritorializados, visto que a dinâmica da cidade alterou o modo de vida do grupo matriarcal, assim sendo, concordamos com a assertiva descrita por Santos quando menciona que:

Vir para a cidade grande é, certamente, deixar atrás uma cultura herdada para se encontrar com uma outra. Quando o homem se defronta com um espaço que não ajudou a criar, cuja história desconhece, cuja memória lhe é estranha, esse lugar é a sede de uma vigorosa alienação (SANTOS, 2009, p. 328).

Esses aspectos exposto por Santos reflete aquilo que os Sateré-Mawé vivenciaram na cidade, haja vista que os mesmos se apropriaram dos valores não indígenas, ora vendendo a força de trabalho, ora se deparando com a dinâmica urbana. As grandes cidades, por natureza, são uma criação exterior às pessoas, e a intensa transformação da morfologia urbana causa aquilo que Carlos (2001) define de estranhamento que produz uma sensação ao indivíduo do desconhecido, do não identificado, onde as marcas e os referenciais da vida são pulverizados.

Se a dinâmica da cidade transformou o modo de vida dos Sateré-Mawé, alegar que esse contexto representou o rompimento e ou a diluição de sua cultura, seria uma afirmativa imprecisa, pois, nesse momento vai ocorrer apenas uma adaptação a uma nova realidade, mas os referenciais da identidade ainda permaneciam presentes e resguardados no interior dos sujeitos.

A vida dos Sateré-Mawé na cidade tem sido marcada por processos constantes de reorganização e fragmentação coletiva, relacionadas a causas circunstanciais de momentos conforme já especificado e ou pelas desarmonias internas conforme será descrito a seguir.

1.5 DA REORGANIZAÇÃO FAMILIAR À PRODUÇÃO DE NOVOS TERRITÓRIOS

A trajetória dos Sateré-Mawé, na cidade de Manaus, nos remete a pensar que numa sociedade tipicamente indígena onde o espaço e os atributos socioculturais são bem definidos, cuja estruturação familiar ancora-se na tradição patrilinear. O paradigma é rompido a partir da inserção da Sra. Tereza Ferreira e posteriormente pela ascensão de suas filhas ao posto de tuxauas.

A estrutura matriarcal surge pela necessidade, visto que a Sra. Tereza Ferreira na condição de mãe viúva de 7 mulheres e apenas um homem, percebe que a sua presença seria fundamental para o processo de reorganização familiar e da manutenção da cultura e dos costumes.

Na cultura ancestral do povo Sateré-Mawé, a divisão social do trabalho é bem definida; no entanto, no meio urbano, esses aspectos ancestrais ganham novas definições, visto que coube às mulheres um papel importante no sustento da casa. Suas atividades laborais desenvolvidas foram como domésticas, e, quando desempregadas, tinham por hábitos fazerem “caçada” na cidade. A “caçada” mencionada pelas Sras. Zelinda e Zorma, refere-se ao ato de se deslocarem pela cidade à procura de pão, peixe, roupa e coletarem dejetos na extinta lixeira pública localizada no atual bairro Novo Israel. Ao citarem a expressão “caçada” estavam fazendo uma analogia com o ato de caçarem na mata, no território de origem, muito embora fossem essas atribuições masculinas.

Essas atividades laborais, exercidas pelas mulheres na cidade, não significou para os Sateré-Mawé o rompimento com o modo de vida tradicional de seu povo, mas de ressignificação diante da conjuntura ao qual estavam inseridos.

Se a cidade, em princípio, causou estranhamento ao grupo social, posteriormente, processos de desterritorialização e de fragmentação familiar fariam parte da dinâmica dos mesmos, visto que a cidade lhes impusera modos de vida de cunho individualistas com base na família nuclear. Muito embora a individualização dos Sateré-Mawé na cidade tenha sido inevitável, a sua permanência foi percebida como um fator negativo que os direcionariam futuramente à perda dos valores étnicos.

A territorialização dos Sateré-Mawé, na área verde entre a Redenção e o conjunto Santos Dumont, proporcionou além da reorganização familiar a possibilidade de resgate dos valores culturais ainda que as famílias executassem atividades laborais do mundo não indígena, uma vez que as mulheres trabalhavam como domésticas e os homens em empresas da construção civil.

Além do agrupamento das famílias, outro fator seria fundamental para a idealização de um modo de vida tendo como referência a cultura de seu povo, o tempo para dedicarem-se às atividades culturais. O trabalho como domésticas era o impedimento para tal idealização, visto que a vida na cidade é marcada pelo tempo, logo essa dinâmica urbana foi o fator dificultador. Sobre esse aspecto Oliveira enfatiza que:

O trabalho indígena na cidade, se de um lado significa a inserção do índio ao mundo do branco, de outro, determina uma perda importante de cultura e costumes, em decorrência do trabalho na cidade, seja na indústria, no comércio, na construção civil, já ter sido dominado por um tempo linear do capital subjugando o tempo (OLIVEIRA, 1997, p. 32).

Se o trabalho proporcionou de certa forma a inserção dos Sateré-Mawé ao mundo não indígena, a execução das atividades laborais supostamente representou a alienação destes, pois não sendo estes donos do tempo e da força de trabalho, consequentemente o contato com suas atividades tradicionais foram restritas e ou inexistente. Neste caso, além de participar de todo um processo de trabalho fragmentado já consolidado, poderia haver também uma fragmentação cultural.

A Sra. Zelinda menciona que a sua irmã Zenilda (Aruru) preocupada com o futuro dos filhos que ficavam expostos ao cotidiano da cidade, pelo fato de as mulheres exercerem atividades domésticas em casas de famílias, acreditou que poderiam ser donas da própria força de trabalho com a produção de artesanatos. Para isso convenceu as irmãs que poderiam prover o sustento das famílias desenvolvendo atividades laborais de sua cultura. Então as 6 irmãs uniram suas economias que dispunham naquele momento e creditaram à Sra. Zenilda, que por sua vez foi até o município de Manaquiri comprar caroços de jauari¹⁵ para fabricar anel. A princípio as desconfianças e as incertezas eram comuns entre as irmãs, conforme afirmado pela Sra. Zelinda.

Quando a Zenilda veio de lá, ela trouxe um saco de caroço de jauari, aí ela reuniu nós todos de manhã, aí ela disse assim: olha, tá aqui, com isso aqui é que nós vamos começar a nossa vida, fazendo anel, aí só eu falei no meu coração: se ouro eles já não compram, vão comprar caroço, mas eu falei só comigo, a Zeila é que falou logo: caroço já, tá ficando é doida. Não, vamos já começar, aí a Zenilda deu conta do caroço, das facas, da serra, ela deu tudo na nossa mão. Tá aqui, nós vamos trabalhar aqui, pra nossos filhos não sair mais na rua, aí nos começamos a trabalhar (Zelinda da Silva Freitas, 02/10/2013).

As incertezas faziam parte do cotidiano dos Sateré-Mawé na cidade, mas a Sra. Zenilda, através da sua liderança, convenceu as irmãs que, se estas utilizassem suas habilidades para fabricarem os anéis, ela usaria as suas para comercializar, e foi essa habilidade empreendedora que proporcionou a Sra. Zenilda vender todo o produto e idealizar sua diversificação.

¹⁵ O jauari (*Astrocaryum jauary*) é uma palmeira mais frequente nos igapós do Rio Negro, na Amazônia brasileira, medindo em torno de 20 metros de altura, encontrada raramente isolada e comumente formando touceiras com 4 a 6 indivíduos de tamanhos distintos. [...] A abscisão dos frutos ocorre durante o pico das cheias e início da descida das águas, sendo estes consumidos por peixes. Disponível em: http://www.lamolina.edu.pe/ecolapl/Dispersao_Astrocaryum.htm/.

Como o processo de fabricação e venda ocorrera de forma satisfatória e novas encomendas haviam sido solicitadas, as irmãs empreenderam uma “caçada” pela cidade em busca de matérias-primas para a fabricação de artesanatos. O que para os moradores não indígenas da cidade os fragmentos florestais e as árvores espalhadas nas praças e avenidas eram vistas somente pelo seu aspecto contemplativo, para os Sateré-Mawé, elas representavam um meio de subsistência, revelando que o sentimento destes com a natureza não é baseado na externalidade e sim como partes complementares.

A princípio, os aspectos da dúvida e incertezas e, posteriormente, de perseverança e efetivação da atividade artesanal, demonstram que os referenciais étnicos estavam presentes no interior do grupo indígena, sendo necessário apenas o estímulo para que os mesmos manifestassem. Como bem salienta a Sra. Zelinda, “fomos descobrir como tirar de dentro de nós o índio” (PNCSA, 2008).

Com a diversificação da produção artesanal e a venda crescente, a Sra. Zenilda percebe que seria necessário criar uma associação que representasse juridicamente as mulheres Sateré-Mawé. Então realiza uma assembleia e explica os aspectos positivos da criação de uma associação para dialogar com entidades públicas e privadas. Finalizada a assembleia, as três irmãs, Zenilda, Zelinda e Zeila dão início à criação da Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé – AMISM, em 1993, tendo como coordenadora eleita Zenilda da Silva Vilácio.

Podemos perceber que a pessoa da Sra. Zenilda foi fundamental no processo de reorganização das famílias, e sua ascensão como líder dos Sateré-Mawé na cidade teve como aditivo o fato de esta ter participado ativamente do movimento indígena no início dos anos 1990. A participação da Sra. Zenilda no movimento indígena proporcionou a sua inserção em diversos foros de discussão, reuniões e assembleias para criação de associação, (mais especificamente à criação da Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro – AMARN). Essa militância forneceu à mesma subsídios para assimilar estratégias de trabalho dos não indígenas, como realizar assembleias, fazer termos de abertura de atas de reunião, se articular com lideranças indígenas e não indígenas, ou seja, realizar ações políticas.

Na cidade, coube às mulheres o protagonismo tanto no seu sentido organizacional quanto na coletividade, como também no desenvolvimento de formas de trabalho vinculado à sua cultura, e, num segundo momento, através da articulação política, esse protagonismo feminino tendo como líder a Sra. Zenilda, ganha novos status, cujo objetivo é a divulgação da cultura Sateré-Mawé e a captação de recursos através de projetos desenvolvidos pela AMISM.

E, nesse sentido, a criação da associação foi pensada para funcionar como um elo para dialogar com a sociedade envolvente.

Em 23 de Janeiro de 1996, a Sra. Zenilda da Silva Vilácio, na função de coordenadora, redige um documento em nome da AMISM à Secretaria Municipal de Desenvolvimento e Meio Ambiente – SEDEMA destinada à Secretária Sra. Rita Haikal a seguir.

Nós, índios Saterés, morando há 15 anos na Av. Norberto Gal entre os Conjuntos Santos Dumont e Hiléia, vimos solicitar de V. Sa., autorização para construirmos duas malocas, onde iremos confeccionar artesanatos e comercializá-los com os interessados em adquiri-los. Senhora Secretária Municipal do Meio Ambiente, a construção das referidas malocas, resultam de duas preocupações básicas. A primeira é reafirmar a nossa cultura, cuja arquitetura tradicional representa um dos elementos primordiais. O outro motivo é atender as determinações do IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Renováveis), SEDEMA (Secretaria Municipal de Desenvolvimento e Meio Ambiente) e órgãos afins; que a área onde moramos, por se tratar de área verde do Conjunto Santos Dumont, não podendo ter construção em alvenaria que possam comprometer a flora existente (Comunidade I'apyrehyt, 1996).

O texto revela um período marcado não mais pelas incertezas e dúvidas, e sim pela realidade próspera, e para isso era necessário dinamizar a produção de artesanatos e conquistar novos mercados, sem, contudo, desvincular-se de suas matrizes culturais. Por se tratar de uma área verde, a permanência dos Sateré-Mawé ficou condicionada à conservação da mata, no entanto, a construção das malocas na visão da Sra. Zenilda deveria ser realizada pelo viés da legalidade, para isso necessitaria de respaldo dos órgãos para evitar denúncias posteriores dos adjacentes.

A atividade artesanal era comercializada pela AMISM que buscava, além de dinamizar as vendas, diversificar a sua produção, e foi assim que essas mulheres produziram uma diversidade artesanal como colares, pulseiras, brincos, anéis, gargantilhas e até um prendedor de cabelo denominado xoró¹⁶, evidenciando assim a capacidade criativa e inventiva dos Sateré-Mawé.

A partir da consolidação comercial dos artesanatos, a Sra. Zenilda elabora um projeto para implantação de uma lavanderia na comunidade, e tendo sido contemplada, a máquina de lavar ficou em posse da associação. Vale ressaltar que anterior ao Projeto Lavanderia, havia entre o grupo familiar desconfianças quanto à utilização dos recursos da associação, com isso

¹⁶ A Sra. Zorma (2013), relata que a denominação do artesanato é em referência a um adolescente que era conhecido pelo cognome de xoró, que tinha por hábito furtar a vizinhança, inclusive a comunidade dos Sateré-Mawé. Certo dia a Sra. Zenilda chamou o adolescente e pediu-lhe que não furtasse mais na comunidade, inclusive os artesanatos produzidos pelos comunitários, o adolescente prometera não mais furtar a comunidade, ficando assim amigo dos mesmos. E ao criar o artesanato prendedor de cabelo atribuíram-lhe a denominação xoró.

os conflitos internos principiam na comunidade e se estendem até à implantação do Projeto Lavanderia. Vejamos o que menciona a Sra. Zorma sobre o episódio.

Quando eu cheguei lá, a máquina tava toda quebrada, a Kutera foi lá e quebrou todinha a máquina porque ela queria lavar a roupa dela, e, a Zenilda dizia que não era pra lavar a roupa deles, era pra lavar a roupa do conjunto, não era pra ser usada assim. Lá a Zebina queria sabão, e, ai, eu sei que quebraram, foi uma briga feia, quando cheguei lá, tava toda quebrada, ai depois ela disse? mamãe tô fazendo um projeto, ela escrevia né, vou sair daqui, isso não vai dar certo. E no dia que ela viajou pra Brasília, isso foi uma briga também (Zorma Silva dos Santos, 10/09/2013).

O relato da interlocutora nos dá subsídios para entender que a postura e a ascensão da Sra. Zenilda gerou entre as irmãs certo desconforto e isso motivou no interior da comunidade uma luta pelo poder. Bernal (2009), muito embora não faça referência aos projetos desenvolvidos pela associação, atribui a esses conflitos familiares, a luta pelo domínio e controle da associação recém-criada e pela liderança da comunidade. A relação conflitante gerou uma disputa incessante pelo poder, pois, de acordo com Raffestin (1993), o poder revela-se através da relação. É por meio da relação social que o poder se manifesta e dá sentido e significado ao território, pois de acordo com Saquet (2003, p. 24):

O território se dá quando se manifesta e exerce-se qualquer tipo de poder, de relações sociais. São as relações que dão o concreto ao abstrato, são as relações que consubstanciam o poder. Toda relação social, econômica, política e cultural é marcada pelo poder, porque são relações que os homens mantêm entre si nos diferentes conflitos diários.

Segundo o Sr. Moisés Ferreira de Souza - Wasiri (Filho do Homem), o Projeto Lavanderia nem chegou a funcionar, porque os comunitários não entenderam a finalidade do mesmo. Além do mais, já havia desconfianças entre as famílias pela não prestação dos recursos da associação, e, por isso, os conflitos foram violentos a ponto de serem intermediados pela FUNAI e até pela polícia.

A partir desse conflito, em 1996, a família da Sra. Zenilda é a primeira a se retirar da comunidade, indo se instalar no bairro da Cachoeirinha, Zona Sul de Manaus, e posteriormente no bairro da Compensa, Zona Oeste, dando continuidade à AMISM, associação à qual foi a grande idealizadora.

Neste mesmo ano, a segunda família a deixar a comunidade foi da Sra. Zelinda que migra para o município de Iranduba, onde, a princípio, se estabelece nas proximidades de um hotel de selva e posteriormente produz em uma vila deste município a comunidade denominada Sahu-Apé.

Com a saída da Sra. Zenilda, assume em 1996 a coordenação da comunidade a Sra. Zeila, a 3ª filha da matriarca Tereza, que segundo informações do Sr. Moisés, durante a sua administração também não houve transparência dos recursos e doações que a comunidade recebia.

Durante o período em que a Sra. Zeila coordenou a comunidade, a família do Sr. Manoel Luiz Gil da Silva, oriundo da TI, área do Marau, pede abrigo à mesma que aceita a sua permanência. O Sr. Manoel Luiz mencionava ter experiência como liderança no Marau e, por isso, podia usar seu conhecimento em benefício da comunidade. Sobre a chegada do Sr. Luiz e os conflitos, o Sr. Moisés relata:

A Kutera abrigou eles ai, eles moravam num canto que chovia e alagava, eles pediram abrigo, a Kutera trouxe, mas a gente não concordou com isso, mas como ela era liderança, aquela pessoa que não escuta o povo, vai pela própria decisão, na assembleia não acatava a decisão do povo, era ela mesma. Então, tudo isso ajudou nesses conflitos, ela fez como bem quis, trouxe o pessoal, e esse mesmo pessoal que vieram brigaram com ela, e a gente só assistíamos. Na reunião ninguém tinha força de falar, eles mesmos brigaram e a gente viu que tava errado só fizemos apoiar, se for pra mudar para alguma coisa melhor, vamos mudar, então houve briga entre a Kutera e os pessoal que ela trouxe, foi muita briga feia (Moisés Ferreira de Souza, 14/01/2014).

Como é hábito dos Sateré-Mawé dar abrigo “aos parentes” como eles definem os indígenas, mesmos não tendo laços consanguíneos, com o Sr. Manoel Luiz não foi diferente, embora essa decisão não fosse unânime entre todos. Com a chegada da família do Sr. Manoel Luiz, os conflitos começam a se intensificar sob a alegação de privilégio de algumas famílias em detrimento de outras com os recursos que a comunidade recebia, como cestas básicas, roupas, etc., e a renda que a comunidade adquiria com a venda dos artesanatos e apresentações culturais para entidades públicas e privadas ligadas ao turismo. Havia também acusações em relação a não prestação de contas com os recursos destinados à construção de um barracão.

A Sra. Zeila sendo uma pessoa de personalidade e temperamento forte não aceitava ser deslegitimada quando das assembleias realizadas na comunidade. Então, diante do contexto, instala-se na comunidade conflitos pelo poder entre as famílias da Sra. Zeila e do Sr. Manoel Luiz, e entre ofensas e acusações, os conflitos se acirraram havendo violência física, envolvendo também Ageu da Silva Vilácio, filho da ex-coordenadora Zenilda. O incidente envolveu a polícia civil, COIAB, CIMI e o poder judiciário:

É com grande dor e muita tristeza que nós da Comunidade Indígena Sateré-Mawé, localizada no bairro da Redenção, próximo ao Conjunto Santos Dummont, viemos entregar em mãos a esta coordenação, documentos do relato verídico do fato que ocorreu no dia 01 de agosto às 9:00 horas da manhã de uma Terça-Feira. Senhor

coordenador, o senhor **AGEU DA SILVA VILÁCIO** também Sater', estava aguardando o ônibus em uma parada próximo a comunidade onde fica o barracão, de repente viu algo diferente e muito estranho acontecendo, então ele mesmo viu que era uma briga entre o senhor **MANOEL LUIZ**, e outras pessoas da comunidade não conformado, só em ver o conflito, partiu também para a briga, que no momento **SACOU UMA CHAVE DE FENDA COMO ARMA PARA AGREDIR** o seu próprio tio **BENEDITO (PAGÉ)** e também correndo atrás do seu primo **PEDRO SATERÉ**. Algumas pessoas pediam para ele parar, mas ele não atendeu ninguém, e ainda com muita raiva resolveu quebrar o barracão falando alto, reuniu mais 07 pessoas todos homens para por embaixo o grande e os pequenos barracões dando ordem para destruir todas as malocas. Senhores coordenadores que tão logo tome conhecimento do fato, procure punir esse elemento que diz ser um grande representante de uma organização que é **(CENTRO DE PRODUÇÃO DE ARTESANATO)**. Fragmento de um texto assinado por Zeila da Silva Vieira e encaminhado à COIAB em 20 de Agosto de 2000 (Comunidade I'apyrehyt, 2000).

O texto evidencia que havia na comunidade conflitos interpessoais e a luta pelo poder, assim como ressentimentos, pois quando cita em negrito e entre parênteses o nome de uma organização está se referindo à AMISM.

Após os conflitos, a 2ª geração do clã do Gavião liderados pelos irmãos Sr. Moisés, Sra. Terezinha e Marly, apoiam o Sr. Manoel Luiz para coordenar a comunidade a partir de 2000. Para inviabilizar um possível retorno da Sra. Zeila ao poder, ficou decidido em assembleia que o barracão construído durante a sua coordenação seria demolido, objetivando romper o vínculo desta com a comunidade. Episódio que rendeu uma ação contra o Sr. Manoel Luiz na 11ª Vara do Juizado Especial Criminal:

Aos oito dias do mês de novembro do ano de 2000, na Comarca de Manaus, Estado do Amazonas, na sala de audiências deste juizado onde se achavam presentes a MMª Juíza de Direito, Dra. **IDA MARIA COSTA DE ANDRADE**, comigo Secretária de seu cargo nomeada e ao final assinado, a Promotora de Justiça Dra. **KÁTIA MARIA ARAUJO DE OLIVEIRA**, o autor do fato **MANOEL LUIZ GIL DA SILVA**, acompanhado de seu advogado Dr. **JOSÉ RICARDO VIEIRA TRINDADE** (OAB/AM: 1.459), e a vítima **ZEILA DA SILVA VIEIRA**, aberta a audiência verificou-se pela narrativa das partes que existe no seio da comunidade indígena um problema de liderança representado pela ascensão do poder do autor em contraposição à vítima, em razão do que descontente a comunidade houve por bem desmontar o barracão desta. Assim sendo, vislumbrando prática de ilícito civil pugnou pelo arquivamento o Órgão Ministerial acatando assim autoridade judiciária. Arquite-se. Cientes as partes, seus patronos e a Representante Ministerial. Em seguida foi determinado, o encerramento do presente termo que depois de lido e achado conforme, vai devidamente assinado por todos os presentes. Autuação Sumária Nº 338/2000. Termo de audiência preliminar. 11ª Vara do Juizado Especial Criminal (Comunidade I'apyrehyt, 2000).

Então, diante do exposto em 2000, a família de Zeila é a terceira a desvincular-se da comunidade, indo se estabelecer no Tarumã, onde dar-se-á a produção de outro território, a comunidade Inhãa-bé.

O Sr. Manoel Luiz é o terceiro coordenador da comunidade e, de acordo com o Sr. Moisés, a princípio procurou realizar uma administração fundamentada na transparência. No dia 18 de maio de 2001, o coordenador Sr. Manoel Luiz realiza uma assembleia cujo objetivo era criar uma associação para representar os comunitários, visto que a AMISM, única associação que representava os Sateré-Mawé na cidade, encontrava-se fora dos domínios da comunidade. Assim sendo, foi criado um estatuto para regulamentar as atribuições da recém-criada associação e registrado em 08 de agosto de 2001 no cartório Pinheiro – 2º Ofício de Notas. E nesta mesma data é registrada no cartório Registro de Títulos e Documentos - RTD a então denominada Associação Waikiru – WA.

O Sr. Moisés relata que o coordenador Luiz cometera os mesmos erros daqueles que o antecederam conforme disposto:

No início, tudo bem, era uma ótima pessoa, depois de um tempo começou também a não repassar os recursos, não soube administrar, chegava dinheiro ele não sabia administrar, escondia, é um mal das lideranças eu acho isso, até um dia que o padre mandou recurso pra construir um banheiro e uma fossa pra aldeia, ele pegou esse dinheiro gastou e viajou, ninguém sabia, até que o padre veio procurar saber sobre o recurso se havia sido construído o banheiro e a fossa, nós ficamos até surpreso, porque a gente não sabia e o padre ficou até chateado com a gente, aí nos falamos que foi o Luiz. Quando ele chegou a gente colocou a situação pra ele, aí ele ficou chateado e batia no peito dizendo que era ele quem mandava, aí fizemos uma assembleia, ele não quis aceitar e levou os documentos da associação que foi criada aqui, então houve conflitos (Moisés Ferreira de Souza, 14/01/2014).

As relações sociais vivenciadas pelos Sateré-Mawé na comunidade os inserem em um universo de conflitos verbais e físicos entre famílias, cujo fator preponderante era a utilização indevida dos recursos financeiros da associação, falta de transparência quanto à administração desses recursos e privilégios individuais em detrimento do coletivo por parte do coordenador Sr. Manoel Luiz.

Segundo o Sr. Moisés, em 2002, o coordenador Sr. Manoel Luiz durante uma assembleia realizada na comunidade sobre prestação de contas da associação, não acatando a decisão dos residentes sobre mais transparência no gerenciamento dos recursos, centraliza o poder a partir do controle e da detenção da documentação da Associação Waikiru. Com isso houve conflitos verbais e físicos. Os irmãos Sr. Moisés, Sra. Terezinha e Marly receberam um mandato de citação do 10º Juizado Especial Civil, cujo reclamante era o coordenador Sr. Manoel Luiz Gil da Silva.

Após os conflitos, acirra-se uma disputa entre a família do Sr. Manoel Luiz e do Sr. Moisés pela efetivação do controle da comunidade, sob a alegação do tempo de residência das

famílias na área. Diante da situação instável na comunidade, a FUNAI procura *in loco* uma solução para os conflitantes e registra o impasse.

Segundo depoimento do atual líder do grupo Y'apyrehy, Moisés, a dona Tereza resolveu convidar uma família de parentes para virem residir junto com eles no Santos Dumont. Num determinado momento, essa pessoa começou a se intitular tui'sá (tuxaú), sempre querendo mandar mais do que os primeiros moradores. Esse comportamento trouxe a cisão do grupo, que perdura até hoje. Um grupo do norte, sob liderança de MANOEL LUIZ GIL DA SILVA e WELLINGTON BATISTA CABRAL, ora um grupo do sul denuncia o outro e vice versa como prática recorrente. Registro realizado pela FUNAI, em 23/08/2002 (Comunidade I'apyrehyt, 2002).

Não havendo acordo de conciliação, meses depois, o episódio conflituoso chega às instâncias do poder judiciário, pois havia na comunidade uma disputa pelo domínio da associação e da terra, daí haver agravos e acusações entre as famílias envolvidas, onde um contestava a descendência étnica do outro conforme o disposto.

Reclamante 1: MANOEL LUIZ GIL DA SILVA CI Nº 1458039-4 SSP/AM. Reclamante 2: WELLINGTON BATISTA CABRAL CI Nº 0457031-5 SSP/AM. Def. Reclamantes: Dr. LAERCIO TIMÓTEO DA SILVA OAB/AM 1303. Reclamada 1: MARLY DE SOUZA LEOCADIO CI Nº 1585475-8. Reclamada 2: TEREZINHA FERREIRA DE SOUZA CART. TRAB. 011813 SÉRIE 00016/AM. Reclamado 3: MOISÉS FERREIRA DE SOUZA. Aos 02 (dois) dia do mês de dezembro do ano dois mil e dois, às 09: 50 horas, nesta Comarca de Manaus, na 10ª Vara do Juizado Especial Cível, na Sala das Audiências do Juízo supramencionado, onde se encontrava o MM, Juiz de Direito, Dr. VICENTE DE OLIVEIRA ROCHA PINHEIRO, comigo, Escrevente Jumentada de seu cargo, foi aberta a audiência de processo em epígrafe e apregoadas as partes, esta se mostrou improcedente. Então, foram juntadas 04 (quatro) folhas de documentos pela parte requerida, contendo a informação de que efetivamente os três reclamados são silvícolas da etnia Saterê-Mawê, sendo que os três confirmaram tal fato na presente audiência. Ademais o reclamado 3 está aguardando que a FUNAI providencie seu documento de identidade. Sobre esta questão, os Autores confirmam que sabiam que a parte contrária pertence à tribo Saterê-Mawê e dizem que também pertencem à mesma etnia. 10º Juizado Especial Cível. Reclamação nº 156/2002 (Comunidade I'apyrehyt, 2002).

O Sr. Moisés alega que os reclamantes Sr. Manoel Luiz e Wellington Batista, ambos do Marau, alegavam serem eles os legítimos donos da terra, visto que os reclamados não eram autênticos Saterê-Mawê. De acordo com o Sr. Moisés, em audiência judicial, expôs uma documentação emitida pela URBAM e jornais antigos que comprovaram serem eles os proprietários e os primeiros moradores da área.

Após audiência judicial, a FUNAI intermedia uma solução pacífica, quando ficou definido em acordo entre ambos, a divisão territorial da comunidade Saterê-Mawê conforme Figura 07.

Sr. Moisés Ferreira de Souza. O ato foi registrado em ata e assinado por todos. A administração do tuxaua Moisés tinha como objetivos buscar recursos financeiros, fazer uma administração baseada na transparência e criar normas comportamentais dentro da comunidade.

O Sr. Moisés, oficialmente, foi legitimado como o primeiro tuxaua da comunidade. Os três antecessores (Sra. Zenilda, Zeila e o Sr. Manoel Luiz) apenas se denominavam coordenadores.

Vale ressaltar que a sucessão de coordenadores na comunidade criou certo desconforto e desconfiança entre os residentes, neste sentido, seria importante, segundo o tuxaua Moisés, evitar erros de outrora. O cargo de tuxaua não tinha como finalidade ser vitalício na comunidade, dependendo de quem administrasse se não satisfizesse os comandados, seria deposto em assembleia. Neste contexto, os padrões ancestrais dos Sateré-Mawé na cidade foram modificados, pois este é um cargo perpétuo e hereditário, demonstrando assim o processo de desterritorialização com o rompimento da tradição, visto que na cidade o contexto de conflitos contribuiu com essa alteração. Não obstante, o tuxaua Moises após 3 anos obteve aprovação de sua atuação enquanto liderança, registrada na declaração a seguir:

DECLARAMOS para os devidos fins que se fizerem necessárias que o coordenador da COMUNIDADE Y'APYREHYT senhor MOISES FERREIRA DE SOUZA o qual vem desempenhando brilhante trabalho de desenvolvimento em todos os setores comunitário inclusive conseguindo recursos e cestas básicas para distribuir com todos os seus comunitários. DECLARAMOS outros sim que o referi coordenador já conseguiu moradia, um escritório para organizar os documentos e implantação de uma ESCOLA DIFERENCIADA DIANTE DO EXPOSTO E O QUE TEMOS PARA DECLARAR A BEM DA VERDADE. Declaração Comunitária na comunidade I'apyrehyt (Comunidade I'apyrehyt, 2005).

O exposto evidencia que o tuxaua Moisés realizava uma administração dinâmica, coletiva e transparente na comunidade, motivos da sua aprovação. Esta particularidade administrativa do tuxaua Moisés dava subsídios para que futuros conflitos fossem evitados. No entanto, segundo o tuxaua Moisés, havia problemas de cunho comportamentais na comunidade.

Segundo ele, na comunidade, havia normas que foram adotadas coletivamente durante as reuniões, porém, houve desacordo por parte de suas irmãs Terezinha, Suzy, Jarete e seus esposos Eliomar da Silva, Elson Ney e Helkias Nascimento. Assim sendo, a permanência dos mesmos na comunidade ficou condicionada ao cumprimento das normas. Diante da condição, cria-se na comunidade uma cisão entre os que estavam em desacordo e os residentes que estavam em concordância com o tuxaua. Então, diante da situação instável, os conflitos

internos manifestam-se novamente entre os residentes causando lesões corporais conforme explicitado no laudo médico.

Sr. Moises Ferreira de Souza no dia 02/09/05 às 10,24 Hs deu entrada neste pronto socorro, vítima de agressão, foi atendido por equipe multe disciplinar, mediante laudo constatou-se fratura de antebraço esquerdo, foi imobilizado, receitado e encaminhado ao ambulatório para procedimentos e acompanhamento até definitivo. Laudo médico emitido pelo Dr. Carlos Alberto Veiga CRM/AM 684 no Hospital Pronto Socorro 28 de Agosto (Comunidade I'apyrehyt, 2005).

Vale ressaltar, que o tuxaua Moisés foi encaminhado emergencialmente ao pronto socorro devido à gravidade da lesão corporal. Os demais lesionados receberam atendimento médico após ocorrência feito pelo tuxaua Moisés no décimo Distrito Policial conforme registro:

O comunicante que é líder da comunidade (Moises Ferreira de Souza) nos participou que ontem teve sua comunidade invadida por 10 dez elementos armados com pedras, paus e um terçado (que se encontra em poder do líder da comunidade) onde ambos foram agredidos sendo as pessoas e as crianças da tal comunidade onde todas as vítimas estão lesões físicas, além de destruir parte de sua propriedade e ameaçarem de morte e de queimarem o seu barracão, e segundo o comunicante foi solicitado a presença da polícia Militar, mas não os ajudaram mesmo os autores estando ainda no local, e os policiais ainda brigavam com os referidos moradores que estavam sendo agredidos perante sua presença sem nada fazer. Boletim de Ocorrência registrado no Décimo Distrito Policial da Polícia Civil no dia 02/09/2005 sobre o incidente ocorrido no dia 01/09/2005 às 22:00h (Comunidade I'apyrehyt, 2005).

Após registro de ocorrência, no dia 28 de Outubro de 2005, a FUNAI intermedia uma solução, quando ficou decidido pela saída das famílias da Sra. Terezinha, Jarete e Suzy. Após decisão, essas famílias migram ao Tarumã onde residia a Sra. Tereza Ferreira e funda a comunidade Mawé (atual Hywi).

A Sra. Zorma alega que presenciou quase todos os conflitos na comunidade urbana, pois mesmo residindo no município de Manaquiri sempre mantinha contato com a família. Ainda segundo a mesma, o conflito que culminou com a saída das famílias da Sra. Terezinha, Suzy e Jarete, ocorreu quando estava de passagem pela comunidade e, por isso, foi inevitável o seu envolvimento. Em virtude desse evento conflituoso, a Sra. Zorma decide romper os vínculos com a comunidade urbana e constrói em 2007 a comunidade Waraná.

Do núcleo familiar dissidente, apenas três irmãos não formaram comunidade. A Sra. Zenilda continuou apenas com a sua associação no bairro da Compensa. A Sra. Zilma, cuja motivação para a saída é atribuída também aos conflitos internos, se limitou a morar em residência comum no bairro Novo Israel e a Sra. Leilinha, que seguiu para o bairro do Aleixo, individualizou-se também em residência comum.

O processo de ocupação da área verde do conjunto Santos Dumont é caracterizado em princípio como sendo uma apropriação de terra no sentido individual e posteriormente com a reorganização familiar o espaço se transformou em comunidade, e após os conflitos internos, com a ascensão de um tuxaua ao poder e com o desenvolvimento de toda uma organização sócioespacial ancorada na cultura dos Sateré-Mawé, ocorre a produção de um território indígena urbano.

Aos conflitos internos na comunidade urbana, o tuxaua Moisés atribui à falta de conhecimento e ao despreparo para gerenciar os recursos e projetos desenvolvidos na comunidade os fatores principais, visto que era algo novo para o grupo familiar, por isso não possuíam as habilidades inerentes ao universo dos não indígenas. Enfatiza ainda, que ao relembrar os erros do passado, procurou-se aprender para não repeti-los no futuro. Ressalta o tuxaua que ficou proibido a venda de casas dentro da comunidade. A venda das casas construídas fica condicionada somente aos que fazem parte da comunidade, ou quando, de sua saída, a edificação fica à disposição da comunidade embora continue sendo do proprietário.

Se as lembranças passadas foram as fontes para evitar novos conflitos, elas, por sua vez, contribuíram para não cicatrizar as feridas por um longo período. Neste caso, o tempo foi o antídoto eficaz para as relações sociais tornarem-se harmônicas. Os ressentimentos foram sendo substituídos gradativamente pelos relacionamentos conjugais entre indígenas de uma comunidade e outra, pela socialização de produtos alimentícios, pela visita de parentes nas comunidades em épocas festivas, pelo livre acesso de uma comunidade a outra, pelo contato via telefonia celular, pela complementação das equipes de futebol no campeonato “peladão indígena”, etc. O objetivo era deixar no passado as querelas.

Podemos perceber que os Sateré-Mawé foram inseridos em um universo subjugado pelo tempo, pela metamorfose urbana e pelos valores culturais distintos, e, ao adentrar neste universo desconhecido, não tinham a dimensão das causas e consequências; não que no território de origem do grupo familiar as relações fossem desprovidas de conflitos, é que na cidade os conflitos ganharam novas formas e proporções, onde o individualismo se sobrepôs ao coletivo e a busca pelo poder foi uma constante.

A partir desse grupo familiar, os processos que desencadearam a construção de novos territórios pelos Sateré-Mawé, na Região Metropolitana de Manaus, de acordo com relatos dos sujeitos e os acervos documentais, foram atribuídos aos conflitos internos ocorridos na comunidade urbana.

2 RETERRITORIALIZAÇÃO E NOVAS TERRITORIALIDADES

Marshall Sahlins (1997), baseado na concepção de Hau'ofa de “cultura translocal”, alega que as pessoas migrantes de suas “aldeias” para os grandes centros urbanos permanecem vinculadas à sua origem, e o sentimento de pertencimento à terra natal é conservado, além de que procuram o reconhecimento de sua cultura em detrimento do esquecimento e mesmo interagindo com a cultura ocidental procuram não serem absorvidos por esta.

Contrapondo ao pensamento dos que afirmam que os indígenas migrantes aos centros urbanos foram assimilados, os Sateré-Mawé desmistificam as ideias de cunho colonialista e se reterritorializam construindo novas territorialidades na Região Metropolitana de Manaus trazendo os elementos culturais significativos da TI Andirá/Marau.

[...] Novas territorialidades ou re-territorialidades por sua vez, dizem respeito à criação de novos territórios, seja através de reconstrução espacial, in situ, de velhos territórios, seja por meio de recriação parcial, em outros lugares, de um território novo que contém, entretanto, parcela das características do velho território: neste caso os deslocamentos espaciais como as migrações, constituem a trajetória que possibilita o abandono no velho território para o novo (CORRÊA, 2002, p. 252)

A migração dos Sateré-Mawé, como não foi um movimento espontâneo, não tinha como pressuposto romper os laços com a terra de origem e a cultura, mas sim, aguardar o lugar e momento num contexto adverso que era o da cidade. E este momento ocorre na área verde do Conjunto Santos Dumont e posteriormente com os territórios produzidos nesta região a partir dos conflitos internos.

Haesbaert (1997), em sua tese sobre os gaúchos que migraram ao Nordeste, relata que procuravam estes reproduzir seus modos de vida sulista nessa região e uma expressão dessa reprodução era o “galpão” lugar de abrigo e confraternização da peonada nas fazendas. Fazendo uma analogia com o gauchismo no Nordeste, os Sateré-Mawé, migrantes do território Andirá/Marau, procuraram também reproduzir em seus territórios construídos na Região metropolitana de Manaus modos de vida peculiares de seu povo, e o barracão configura-se como a expressão dessa reprodução, pois ele é a sede da coletividade, da produção do artesanato, do ritual da Tucandeira, etc.

Podemos perceber e entender, de acordo com Haesbaert, sobre o gauchismo no Nordeste e a experiência vivida pelos Sateré-Mawé, que a diáspora de um grupo social pode não representar uma desterritorialização ou um desenraizamento com o que lhe é próprio. A mudança de um lugar a outro, como normalmente não é uma opção desejada e sim

circunstancial, via de regra, faz com que as pessoas levem consigo os hábitos culturais, e dependendo do contexto ao qual estão inseridos, a territorialidade se manifestará concomitante ou não. No caso dos Sateré-Mawé, a manifestação da territorialidade não ocorreu simultaneamente com a vinda à cidade de Manaus, e sim paulatinamente.

A cidade representou para os Sateré-Mawé, migrantes, a desterritorialização e a reterritorialização, tendo em vista que os valores étnicos e culturais sofreram transformações sob a influência da dinâmica de um lugar distinto. E foi diante desse contexto, que o grupo social tentou reproduzir o território de origem na cidade de Manaus e posteriormente na Região Metropolitana, corroborando naquilo que Sahlins enfatiza que:

[...] as sociedades transculturais têm seu foco na terra natal, e que sua forma de vida possui um caráter espacialmente centrado, para me contrapor a uma tendência a se falar em "desterritorialização" e em uma ligação "meramente simbólica" ou "imaginária" dos povos da diáspora com seus lugares de origem (SAHLINS, 1997, p 11).

Marshall Sahlins refere-se às sociedades transculturais, especificamente aos samoanos, que emigraram à Nova Zelândia e reproduziram nas suas comunidades seus modos de vida num contexto de culturas distintas para se contrapor a uma relação meramente saudosista. [...] como observou Macpherson [...]: "alguém que havia trabalhado em Samoa, parecia que os samoanos haviam recriado Samoa na Nova Zelândia, e que tudo acontecia de modo muito parecido com o que acontecia em Samoa" (SAHLINS, 1997, p.7).

Parafraseando Sahlins vejamos o que disse o Sr. Cleucinaldo Nascimento um Sateré-Mawé oriundo do território Andirá/Marau recém-chegado na comunidade Inhãa-bé: "Quando eu vim pra cá eu fiquei surpreso, porque parecia que eu estava na área indígena, por isso é que eu não estranhei muito, também na aldeia da tuxaua Zorma é igual lá da área indígena" (Cleucinaldo, 22/11/2013).

Podemos perceber, na expressão do Sr. Cleucinaldo, que os Sateré-Mawé não se limitaram a uma representação meramente simbólica, mas sim, idealizaram fazer dos territórios construídos nesta região uma extensão do território de origem, muito embora a construção destes não seja fundamentada numa réplica da terra natal, pois o contexto e o lugar impôs obstáculos, além do mais o fator dinâmico da cultura transformou alguns aspectos tradicionais. Faria (2007, p.52) assevera que "a cultura, assim como o espaço e o território, não é estática. Tudo se modifica e se transforma numa relação dialética. São frutos das continuidades e discontinuidades de processos históricos pelos quais passam as sociedades."

Embora o contato com outra cultura seja baseado numa relação do inevitável, não obstante, o contato dos Sateré-Mawé com a sociedade não indígena não representou a perda de identidade como teorizavam os culturalistas. O contato do indígena com a sociedade nacional foi teorizado por Roberto Cardoso de Oliveira como fricção interétnica. O autor realizou pesquisa com os indígenas Terena do Mato Grosso do Sul, migrantes de suas comunidades de origem para as cidades de Campo Grande, Aquidauana e Miranda. Oliveira (1968) evidenciou em sua pesquisa que a integração dos indígenas Terena na sociedade não representou a assimilação para contrapor à teoria da aculturação, ou seja, apesar do contato com a sociedade envolvente a identidade continuava.

Se entender as causas da migração indígena aos centros urbanos é importante, não menos importante é também entender quais processos estão em curso nos territórios indígenas criados nesta região. Os conceitos de integração e assimilação são fundamentais porque nos permite delimitar parâmetros para classificar esses processos, pois, via de regra, esses conceitos são entendidos como análogos. Uma definição clara que diferencia os dois conceitos é utilizada por Faria (1997, p. 14), assim:

A integração pressupõe a incorporação dos índios a sociedades de classes, conservando seus costumes, usos e tradições, o que não se verifica com a assimilação. Esta pressupõe a perda total dos valores, usos, costumes e tradições, além da extinção por completo da sua identidade diluída na sociedade nacional.

A assimilação do indígena sempre foi pauta da política indigenista brasileira que via estas sociedades como realidades transitórias com tendências à extinção, no entanto, conforme o pensamento que segue aconteceu o oposto:

A chamada política indigenista, ou seja, a política do Estado dirigida às populações indígenas foi caracterizada, ao longo da história do Brasil, pela forte interveniência do poder público, ainda que consorciado a entidades religiosas e civis, com vistas a promover a assimilação dos povos indígenas à sociedade brasileira. Essa política tinha como base o pressuposto de que paulatinamente os indígenas deixariam de existir como grupos culturalmente diferenciados. Porém, o passar dos anos mostrou que tal presunção era infundada, pois longe de desaparecer, as sociedades indígenas tiveram grande crescimento demográfico [...] (GARNELO, 2012, p. 19).

O Estatuto do Índio não faz menção ao termo assimilação, mas em seu artigo 4º fica subentendido que a integração não significa para o indígena a perda de seus valores culturais. “Os índios são considerados: III – Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura” (BRASIL, 1973).

Baseado nos conceitos de Faria e do Estatuto do Índio verificou-se que os Sateré-Mawé migrantes da TI Andirá/Marau estão inseridos dentro do processo de integração, pois embora desempenhando atividades laborais do mundo não indígena os mesmos mantêm a identidade e a cultura. Ressalta-se, porém, que o agrupamento dos núcleos familiares em comunidades foi de suma importância pela não assimilação.

Nas seis comunidades dos Sateré-Mawé a tentativa de recriar o território de origem não se limitou à organização espacial e às configurações estruturais das habitações coletivas, esta, por sua vez, é o reflexo mais visível por se materializar no espaço, no entanto, outros elementos culturais também fazem parte desse processo e tornam-se visíveis vivenciando o cotidiano destes. Os elementos culturais mais expressivos nessas comunidades são: o ritual da Tucandeira, a organização social e coletiva, o hábito de beber sapó na cuia, a produção de artesanatos, os hábitos alimentares como o Sarrai (saúvas com sal) e o chibé (farinha de mandioca misturada com água que se toma em uma cuia), os grafismos com sumo de jenipapo, etc.

O olhar investigativo nos faz perceber que essas relações tradicionais manifestadas nas comunidades e que representam a expressão da territorialidade do grupo, funcionam como demarcadores de fronteiras étnicas entre a sociedade local e a global. Podemos perceber, que ainda inseridos numa sociedade global e utilizando-se dos bens essenciais da contemporaneidade, como computador, serviços de internet, TV a cabo, telefonia celular, eletrodomésticos em geral, etc., afirma-se que nessa sociedade indígena o que há é uma relação dialética com a cultura ocidental, contrapondo à ideia pessimista enfatizada por Sahlins (1997) onde preconizavam os antropólogos pessimistas dos anos 50 e 60 que a modernização levaria ao processo de deculturação os povos com costumes tradicionais, porque estes representavam um entrave ao “desenvolvimento”.

Nesse relacionamento entre o local e o global, os Sateré-Mawé estão ressignificando e controlando as forças homogeneizadoras da globalização, assim sendo é preciso entender a indigenização da modernidade como bem enfatiza Sahlins (1997), ou romper com a imagem exótica do “índio puro”. Sobre o exposto Lima e Castilho asseveram:

A imagem do “índio dos cronistas e viajantes”, é certo, vem cedendo espaço, deslocada pelas ações dos próprios indígenas, e isso em muitas escalas. Esse ser eternamente fora da história, signo por excelência do exotismo dos trópicos americanos, puro, parado num tempo estagnado, intocado pela colonização, frequentador das imagens divulgadas do Brasil no exterior na sua versão ambientalista, vive ainda forte em certos gêneros de pesquisa científico-filosófica. Tais vertentes, muito em voga nos espaços virtuais, são as que se perpetuam e propagam via grande mídia, com ênfase nas imagens exuberantes da natureza e de coletividades “intocadas” pelos “brancos” e que permite desconsiderar todos aqueles

povos e indivíduos que fujam a esses estereótipos dominantes, nunca desmentidos pelo nosso sistema de ensino. Essas imagens hoje são em larga medida suportadas pelas políticas de redes ambientalistas que tornam certos povos indígenas “vitrines” do que (não) fazem (LIMA e CASTILHO, 2013, p. 68).

O exotismo é a imagem que a mídia procura universalizar sobre o indígena, criando no imaginário das pessoas a figura do “índio exuberante”, da floresta e desprovido do contato “civilizatório”, já o indígena sem essas características específicas não teria valor. Partindo deste princípio, Figoli (1982) afirma que os indígenas verdadeiros seriam aqueles que habitam as florestas, já aqueles que vivem na cidade, são classificados como “mansos” e “domesticados”, portanto seriam falsos. Como diz Silva (2001), para os indígenas que vivem na cidade assumir a sua condição étnica tem lugar e momento.

O Sr. Benedito Batista certa vez fez a seguinte ressalva sobre o que é ser um Sateré-Mawé. “Nós podemos morar em qualquer lugar, ter o que quiser, mas a gente nunca vai deixar de ser Sateré, o que faz da gente ser Sateré está dentro de nós” (Benedito, 06/11/2013).

E para elucidar a fala do Sr. Benedito Batista, tomemos como referência a primeira geração do clã do Gavião, que ao migrar da TI Andirá/Marau à cidade de Manaus, mesmo diante das adversidades procuraram recriar a terra natal em outro lugar. Ressalta-se que o grupo indígena está na quarta geração repassando os saberes culturais de seu povo.

A territorialização dos Sateré-Mawé, nesta região, a princípio, pode ser compreendida a partir de um processo conflitante, no entanto, outros aspectos envolveram essa territorialização, podendo ser entendida de acordo com Haesbaert (2002b) como um conjunto de múltiplas formas de construção/apropriação que podem ser concretas ou simbólicas do território a partir da sua interação com os elementos econômicos, do poder, ecológico e subjetivo.

Assim sendo, a territorialização do clã do Gavião na área verde do conjunto Santos Dumont e a reterritorialização na Região Metropolitana de Manaus, ancorada nos elementos culturais do território de origem, pode ser entendida como a recusa de um modo de vida ocidental, porém, assentado numa relação econômica e de poder conforme será relatado a seguir em cada território produzido.

2.1 COMUNIDADE I'APYREHYT

Localizada na área urbana de Manaus, a comunidade I'apyrehyt é um território produzido a partir de conflitos externos e internos, e sua origem representa três fases: a luta, a conquista do espaço e a tradição.

indígena. Esses elementos culturais são atribuídos à organização social com a presença do tuxaua fazendo parte do convívio social da comunidade, aos nomes indígenas atribuídos aos residentes e à comunidade, às manifestações culturais como o ritual da Tucandeira, aos artesanatos e aos grafismos, à organização espacial com a introdução das edificações coletivas, etc. Ou seja, houve um esforço para recriar o território de origem em outro lugar.

Uma vez que esses elementos culturais começam a fazer parte do cotidiano da comunidade, onde cultua-se um modo de vida tendo como referência a TI Andirá/Marau, ocorre a produção de um território indígena urbano.

A comunidade tem como líder o Sr. Moisés Ferreira de Souza, filho do Sr. Ovídio Vieira de Souza oriundo da TI Andirá/Marau da comunidade Simão e da Sra. Zebina Ferreira da Silva (falecida) oriunda da aldeia de Ponta Alegre. O tuxaua Moisés coordena a comunidade desde 2002 e, no período de 2012, se ausentou do cargo por problemas familiares, indo se estabelecer na TI na área do Andirá e depois na comunidade Hywi, ficando no cargo seu irmão Nilson Ferreira de Souza - U't (lagarto). Após a resolução do problema, em 2013, o Sr. Moisés reassume a função de tuxaua.

A manifestação de uma sociedade indígena na comunidade I'apyrehyt é evidenciada quanto à organização social, a territorialidade e o uso do território. Socialmente a comunidade se organiza tendo como referência o tuxaua que coordena e direciona as ações dos residentes. Neste sentido, a organização social patriclã segue a tradição cultural ancestral dos Sateré-Mawé.

À territorialidade atribui-se ao modo de vida coletivo, onde as relações sociais são fundamentadas nos elementos culturais tradicionais que alegam serem importantes para a existência dos mesmos.

Quanto ao uso do território, a comunidade se organiza tendo como pressupostos estar situada no meio urbano da cidade de Manaus, cujas dificuldades são inerentes à aquisição de materiais da cultura indígena para a construção das edificações, diante disso a solução foi combinar materiais da cultura indígena e não indígena. As edificações são construídas a partir de materiais resistentes às intempéries como o tijolo, telhas, madeira etc., as palhas são utilizadas somente nas edificações coletivas como o barracão e a casa de Tupana (igreja), visto que se constituem em espaços simbólicos de identidade. É importante assinalar que embora não apresentando uma padronização de materiais de construção, priorizam os espaços coletivos cujo objetivo é criar um território afirmador de identidade e de referência da cultura Sateré-Mawé (Figura 09).

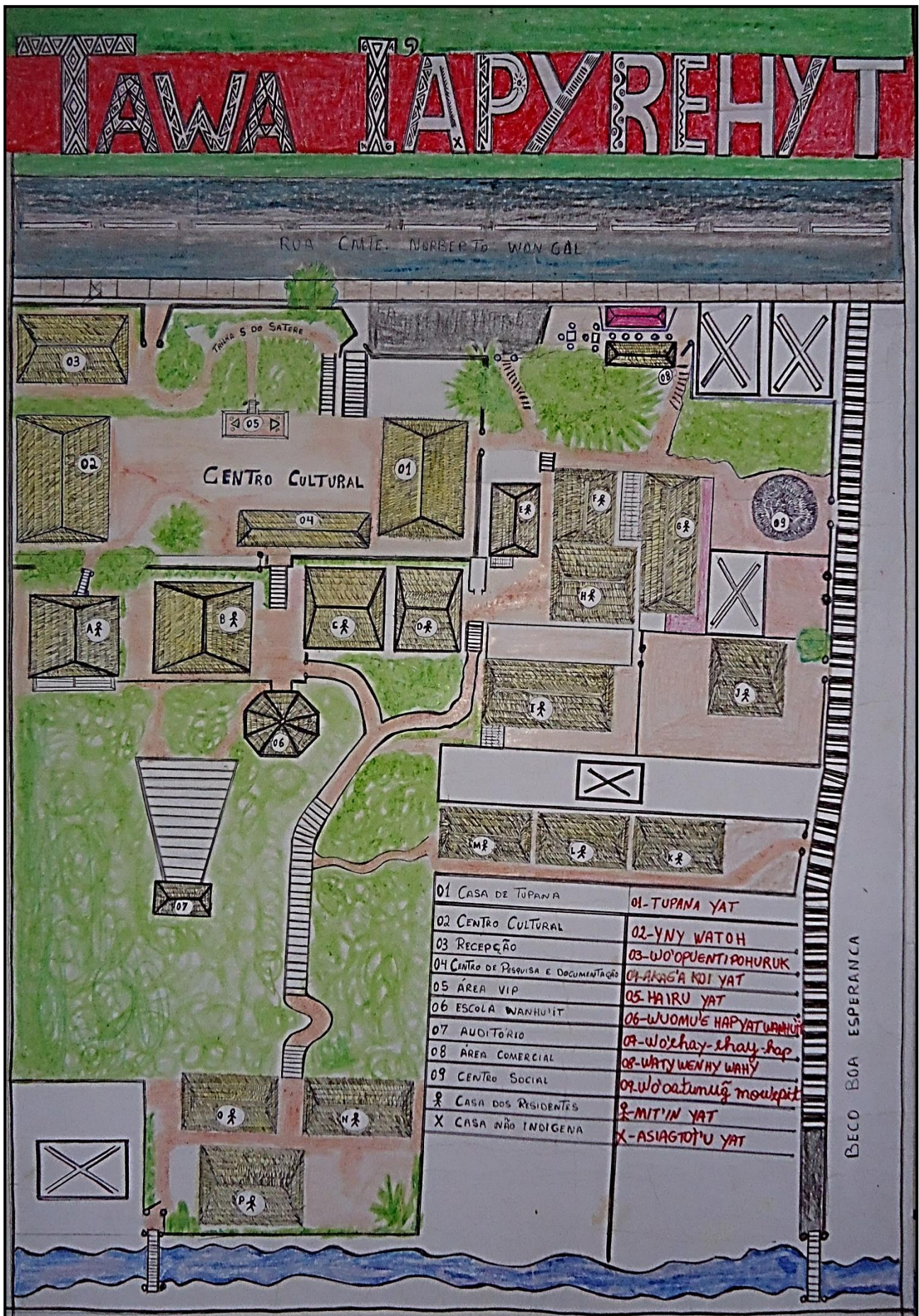


Figura 09 - Cartograma participante da comunidade I'apyrehyt, 30/11/2013. Autores: Moises Ferreira, Nilson Ferreira, Elenilce Correa, Franciana Ramos e Suzy Ferreira.

As características físicas do terreno (íngreme) associado ao fato de sua localização se constituíram em fatores que dificultaram o ordenamento da comunidade, ainda assim não houve uma abdicação de uma organização espacial e estrutural indígena.

A casa de Tupana (legenda 01) é o lócus de referência para múltiplas atividades, dentre elas o da religiosidade através de cerimônias realizadas durante a semana marcada pela presença da igreja Adventista do 7º dia e do ensino da língua materna, haja vista que a (legenda 06) escola Wanhu'it é um projeto idealizado, mas não materializado. A casa de Tupana também é destinada para reuniões e assembleias, tendo em vista que o Centro Cultural, (barracão), (legenda 02) está em fase de construção. O antigo barracão foi demolido por causar risco aos residentes devido estar deteriorado.

As legendas (03) recepção, (04) Centro de Pesquisa e Documentação, (05) Área Vip, (07) Auditório, (08) Área Comercial e (09) Centro Social são representações não materializadas, mas que fazem parte do projeto e do desejo da coletividade, e como a pesquisa se pautou em tê-los como sujeitos partícipes, procurou-se não influenciar na produção do cartograma, pois a representação é coletiva, além de que ela expressa a ideia de uma cidadania étnica já que há reivindicação frente às entidades indigenistas.

O tuxaua Moisés frequentemente é visto se deslocando pela cidade em uma bicicleta, que segundo ele é o meio de transporte preferencial. Esses deslocamentos têm direção e objetivos distintos, cuja finalidade é participar de reuniões políticas e religiosas, eventos desportivos, projetos, e captação de recursos financeiros. Por ser o líder da comunidade esses fluxos são comumente realizados por ele, como também pelos demais residentes (Figura 08).

O desejo de concretizar a idealização arquitetônica na comunidade perpassa pela ação política do grupo liderado pelo tuxaua Moisés, que vem desenvolvendo projetos para a aquisição de recursos. Em 2012, através do projeto Ação de Promoção do Patrimônio Cultural dos Povos Indígenas – Museu do Índio/FUNAI, a comunidade foi contemplada com o projeto: “Construindo e resgatando valores étnicos e culturais”. Desse modo, foi possível construir a casa de Tupana uma edificação com tijolos, madeira e palha e o Centro Cultural. Este último complementado com doações da entidade religiosa à qual pertencem os residentes.

Visando a dar continuidade ao projeto arquitetônico, em 2013, a comunidade participa novamente do projeto idealizado pelo Museu do Índio/FUNAI utilizando o mesmo título e proposta anterior. E através do Programa de Apoio às Artes – PROARTE da Secretária de Estado da Cultura – SEC/AM, na categoria Diversidade Cultural, participa com o projeto “Filhos do Waraná: construindo e preservando valores étnicos e culturais”. Ambos projetos aguardam aprovação.

A ação política do tuxaua Moisés também envolve a SEIND, onde as lideranças indígenas de Manaus expõem suas idealizações, e os projetos são elaborados no interior da instituição. O Tuxaua Moisés alega que os recursos são limitados e a burocracia é um fator preponderante para o atraso na aprovação e realização dos projetos.

O fator que dificulta a aquisição de recursos financeiros superiores ao qual participam reside ao fato de a associação Organização Tradicional Indígena Sateré-Mawé – OTRISM não ser reconhecida juridicamente. A participação em projetos é feita na categoria associação informal.

Segundo informações do tuxaua Moisés, o Centro Cultural (barracão) será o espaço destinado à produção dos artesanatos e realização dos eventos culturais, além de ser a edificação de representação da cultura dos Sateré-Mawé. O termo *barracão* é usualmente utilizado para referenciar os aspectos da cultura ancestral do povo Sateré-Mawé na cidade, contudo, a expressão *maloca*, embora represente a fidelidade cultural deste povo, é pouco utilizada atualmente. Essa mudança faz parte de um processo de desterritorialização a partir do contato com o não indígena no território de origem e reforçada a partir do contato com a cidade.

A Recepção (legenda 03) será destinada para atendimento aos visitantes. O Centro de Pesquisa e Documentação (legenda 04) será utilizado para arquivar documentos digitalizados para pesquisa. A Área Vip (legenda 05) destinar-se-á a quem desejar assistir às atividades culturais como o ritual da Tucandeira, para isso será definido um valor. O auditório (legenda 07) será o lugar para o teatro, encenação e reunião de lideranças indígenas que eventualmente fazem uso do espaço da comunidade.

A área comercial (legenda 08) representa o aspecto financeiro, onde serão comercializados artesanatos, refeições, café da manhã, etc., atualmente o espaço é utilizado por um não indígena que construiu um estabelecimento comercial com autorização provisória do tuxaua. O Centro Social (legenda 09) é um projeto que visa ao ensino do artesanato aos adjacentes.

Na comunidade há um total de 16 residências, onde predominam edificações de tijolos seguidas das de madeiras, há também algumas cobertas com lonas. A opção por materiais de construção resistentes às intempéries tem como objetivo evitar constantes reformas, tendo em vista as dificuldades para obterem matérias da cultura indígena.

Das 16 residências, 3 são de proprietários que não residem na comunidade, são eles: Erico Souza (Waikiru), Erisson Souza e Marli de Souza, ambos da (Hywi). Essas residências abrigam migrantes sazonais, temporários ou definitivos e fornecedores de matérias-primas dos

artesanatos, etc. Nesse caso não há cobrança pela estadia. O pagamento é realizado à base de troca, ou seja, prestação de serviços na comunidade como: ajudar nos puxirões de construção de casas e demais edificações, limpeza do terreno etc. Esse aspecto da cultura do povo Sateré-Mawé é representado na cidade a partir da relação sociocoletiva. Essa relação pôde ser observada quando da construção da casa de Tupana, na qual o sistema utilizado foi o puxirão entre os residentes da comunidade e os demais migrantes.

A representação em letra **X** são residências que atualmente não fazem parte do contexto social da comunidade, muito embora permaneçam dentro do seu limite territorial, daí a pouca relevância no cartograma. De certa forma, a “irrelevância” das residências no cartograma representa um período de conflitos e de fragmentação da coletividade familiar do clã do Gavião, pois a saída das famílias conforme mencionado, culminou com a venda das residências a não indígenas, no entanto essa marcação em **X** representa as perdas, assim como o igarapé, que drena a parte posterior da comunidade, pois no início de sua ocupação, segundo relatos do Sr. Ovídio, e Sras. Zelinda e Zorma este era utilizado para serviços domésticos e de higienização, atualmente devido ao processo intensivo de ocupações funciona apenas como esgoto doméstico.

A ocupação à esquerda, na parte posterior da comunidade, representada também pela letra **X** foi apropriada por um não indígena sob a alegação de não ter onde morar, assim sendo, a sua permanência foi aceita sob a condição da não comercialização do imóvel a terceiros.

Os aspectos da desterritorialização e reterritorialização dos Sateré-Mawé na comunidade I'apyrehyt podem ser identificados quanto ao fator social, cultural e espacial. Os aspectos sociais e culturais são representações que, sob a influência da cidade, sofreram transformações, o que se configura numa desterritorialização. A organização social se reterritorializa na estrutura patriclã, contudo, o método de escolha do tuxaua, aliado ao fato de este não ser um cargo perene na comunidade, representa uma descontinuidade; já ao aspecto cultural atribui-se principalmente ao ritual da Tucandeira com a inserção de novos personagens e significados conforme será mencionado no capítulo três.

A reterritorialização é enfatizada no cartograma participante através da organização espacial da comunidade com base na coletividade. O espaço centro cultural e a casa de Tupana exemplificam esse aspecto coletivo, muito embora essa organização não seja fundamentada numa réplica do território de origem, tendo em vista a inserção de construções exógenas no espaço da comunidade. Não obstante a desterritorialização se justifica pelo contexto ao qual estão inseridos, onde a cidade impõe certas limitações.

A comunidade é caracterizada por servir como referência para aqueles que migram do território Andirá/Marau e de outras localidades. Ela é o principal lócus entre os que vêm e aqueles que vão, desse modo esse evento social contribui sumariamente para essa oscilação populacional nessa comunidade (Tabela 03).

Tabela 03 – Dinâmica populacional na comunidade I'apyrehyt.

Ano	Números de famílias/pessoas	Fonte
1996	15 famílias 55 pessoas	Comunidade I'apyrehyt, 1996
2002	12 famílias 39 pessoas	Comunidade I'apyrehyt, 2002
2005	8 famílias 36 pessoas	Comunidade I'apyrehyt, 2005
2007	7 famílias 36 pessoas	SANTOS, 2007
2009	6 famílias 28 pessoas	FREITAS, 2009
2012	10 famílias 42 pessoas	FREITAS, 2012
2014	12 famílias 44 pessoas	FREITAS, 2014

Fonte: Comunidade I'apyrehyt, 1996, 2002, 2005, SANTOS, 2007, FREITAS, 2009, 2012, 2014. Org. FREITAS, 2014.

A tabela 03 evidencia que até os anos 90 há um número expressivo de famílias e pessoas residindo na comunidade. Esse aspecto evidencia um período anterior aos conflitos, onde as famílias viviam coletivamente, e após o ano de 1996 há um decréscimo populacional significativo na comunidade, fruto da fragmentação familiar, que potencializou a saída de famílias para outras localidades onde produziram outros territórios.

A partir de 2002, o quantitativo de famílias e pessoas oscila constantemente, esse fato pode ser explicado a partir de fatores como: mobilidade constante de indígenas de uma comunidade a outra por problemas pessoais e ou tratamento de saúde, migração sazonal, indígenas que migram do Território Andirá/Marau para estudar em Manaus e depois retornam, crescimento da natalidade, etc.

A mobilidade de pessoas é garantida com a moradia que fica à disposição daquele que a construiu, tendo em vista que ficou expressamente proibida, conforme citado anteriormente, a venda a terceiros que não fazem parte da comunidade, cujo objetivo, além de servir de moradia aos migrantes, é evitar a redução dos limites territoriais da comunidade, visto que a partir da cisão familiar as residências foram comercializadas com não indígenas. Atualmente, a comunidade tem um contingente populacional significativo tendo como referência os dados da tabela 03 partir de 2002 (Quadro 01).

Quadro 01 - Residentes da comunidade I'apyrehyt.

Nº	Nascidos no território Andirá/Marau	Nascidos em outras localidades	Idade	Povo	Situação/Parentesco	Atividade/trabalho
1		Moisés Ferreira de Souza - Wasiri (Filho do	34	Sateré-Mawé	Esposo	Tuxaua, artesão e vigilante

		Homem)				
2		Elenilce Correa de Souza - Ure (Jacamim)	28	Tirió	Esposa	Artesã
3		Kelven Correa de Souza - Aremin (tamanduazinho)	12	Sateré-Mawé “misturado” ¹⁷	Filho do casal	Estudante de escola regular e indígena Wanhu’it ¹⁸
4		Keulison Correa de Souza - Kumanã (feijão)	9	Sateré-Mawé “misturado”	Filho do casal	Estudante de escola regular e indígena Wanhu’it
5		Kellen Ester Correa de Souza	1	Sateré-Mawé “misturado”	Filha do casal	
6		Nilson Ferreira de Souza - U’t (lagarto)	31	Sateré-Mawé	Esposo	Artesão e pedreiro
7		Franciana Ramos de Souza	33	Mura	Esposa	Artesã
8		Brenda Carolina Ramos de Souza - Hapiri (Rato)	14	Sateré-Mawé “misturado”	Filha do casal	Estudante de escola regular e indígena Wanhu’it
9		Bruno Pantoja Ramos	13	Sateré-Mawé “misturado”	Filho do casal	Estudante de escola regular e indígena Wanhu’it
10		Beatriz Ramos de Souza - Sahai (Sauva)	10	Sateré-Mawé “misturado”	Filha do casal	Estudante de escola regular e indígena Wanhu’it
11	Ovídio Vieira de Souza - Aha’ak		68	Sateré-Mawé	Viúvo	Aposentado e pedreiro
12	Helkias Nascimento da Costa		33	Sateré-Mawé	Esposo	Artesão e pedreiro
13		Jarete Ferreira de Souza – Mawý	24	Sateré-Mawé	Esposa	Artesã
14		Jackson Souza da Costa	8	Sateré-Mawé	Filho do casal	Estudante de escola regular e indígena Wanhu’it
15		Hezalu Souza da Costa	3	Sateré-Mawé	Filho do casal	
16	Alcemar Vieira Reis		35	Sateré-Mawé	Esposo	Artesão, pedreiro e pintor
17		Andreza Vieira da Silva	26	Sateré-Mawé	Esposa	Auxiliar de serviços gerais
18		Andrei da Silva Reis	9	Sateré-Mawé	Filho do casal	Estudante de escola regular e indígena Wanhu’it
19		Arleson da Silva Reis	4	Sateré-Mawé	Filho do casal	
20	Juracy Ferreira de Oliveira - Awahuru (Raposa)		43	Sateré-Mawé	Solteira	Estudante da Lic. Intercultural-UEA ¹⁹ e professora da escola Wanhu’it
21		Monica Souza da Silva	23	Sateré-Mawé	Solteira	Estudante de Ed. Física-UEA
22		Lucas Albuquerque	5 meses	Sateré-Mawé “misturado”	Filho de Monica	
23		Raimundo Paulo Souza Reis	43	Não indígena	Esposo	Não informado

¹⁷ O termo misturado é evidenciado na comunidade, porém não ganha conotação pejorativa.

¹⁸ Simboliza um relógio: hora de estudar.

¹⁹ Universidade do Estado do Amazonas.

24	Zeilda Vieira da Silva		42	Sateré-Mawé	Esposa	Artesã
25		Andriel da Silva Reis	7	Sateré-Mawé “misturado”	Filho do casal	Estudante de escola regular e indígena Wanhu’it
26		Paola da Silva Reis	6	Sateré-Mawé “misturado”	Filha do casal	Estudante de escola regular e indígena Wanhu’it
27		Paulo Henrique da Silva Reis	1	Sateré-Mawé “misturado”	Filho do casal	
28		Elsivam de Souza Ferreira	25	Sateré-Mawé	Esposo	Trabalha em Supermercado
29		Camila Ferreira dos Santos	17	Sateré-Mawé	Esposa	Artesã
30		Welveson Ferreira dos Santos	3	Sateré-Mawé	Filho do casal	
31		Jair Calheiro dos Santos		Parintintin	Solteiro	Artesão e pedreiro
32		José Afonso de Oliveira Gama	41	Parintintin	Esposo	Pedreiro
33		Marly Silva dos Santos	33	Parintintin	Esposa	Doméstica e artesã
34		Ana Claudia Santos Gama	10	Parintintin	Filha do casal	Estudante de escola regular e indígena Wanhu’it
35		Ana Karoline Santos Gama	6	Parintintin	Filha do casal	Estudante de escola regular e indígena Wanhu’it
36		Suzy Ferreira de Souza - Y’nehoi	21	Sateré-Mawé		Artesã
37		Nayara Souza da Costa	6	Sateré-Mawé	Filha de Suzy	Estudante de escola regular e indígena Wanhu’it
38		Wilson Ferreira de Souza - Perema (Tracajá)	20	Sateré-Mawé	Esposo	Artesão e ajudante de pedreiro
39		Greice B. de Souza	19	Tiriió	Esposa	Artesã
40		Cristiano Lopes Cabral	40	Não indígena	Esposo	Operário do PIM ²⁰
41	Vanda Ferreira de Souza		43	Sateré-Mawé	Esposa	Empregada doméstica
42	Jafé Ferreira de Souza - Suana (calango)			Sateré-Mawé	Solteiro	Estudante de Eng. da Computação – UEA
43		Andreia Vieira da Silva Reis		Sateré-Mawé “misturado”	Esposa	Artesã e diarista
44		Ivan Max		Não Identificado	Esposo	Ajudante de pedreiro

Fonte: FREITAS, 2014.

Os dados apresentados pelo quadro acima evidenciam uma comunidade pluriétnica dado a presença de outros povos indígenas como Tirió, Mura, Parintintin e um não indígena. A inserção de outros grupos étnicos dar-se-á pela aceitação a quem pede abrigo ao tuxaua e pela união conjugal. Os Sateré-Mawé, cujos filhos são frutos de casamentos com outros povos indígenas e não indígenas, são considerados “misturados”. Todavia, na cultura do povo Sateré-Mawé, se a criança for filho de pai Sateré-Mawé com mãe não indígena e ou de outras

²⁰ Polo Industrial de Manaus

etnias este pertencerá à linhagem do pai. “[...] na estrutura cultural do parentesco, é o pai que determinará a linhagem do recém-nascido” (UGGÉ, 1991, p. 16).

A expressão “misturado” não tem caráter discriminatório, pois não altera o valor que cada um tem na comunidade, ou ainda, essa miscigenação é espontânea e não tem o caráter ideológico colonizador de desconsiderá-los como povos indígenas de que trata Oliveira (1999) onde a expressão “índios misturados” seria uma fabricação ideológica e distorcida sobre os indígenas do Nordeste, atribuindo a mistura como estratégia de dominação da política colonial que se estendeu até meados do século XIX, onde alegavam não existirem mais povos indígenas, apenas “remanescentes” ou “descendentes” por não existirem enquanto coletividades e serem desprovidos de territórios.

Além dos grupos étnicos citados no quadro já foram registrados na comunidade a presença de outros povos indígenas como uma família Munduruku e Moyoruna, o que demonstra que essa aceitação é uma prática recorrente.

Das famílias residentes, apenas 7 são oriundos do território Andirá/Marau, sendo o Sr. Ovídio Vieira e sua filha Vanda Ferreira os únicos remanescentes da 1ª geração de migrantes do grupo matriarcal, os outros 5 são frutos de migrações recentes e os demais são, segundo Silva (2001), indígenas da cidade, ou seja, nascidos em Manaus. Aqueles, oriundos do território Andirá/Marau, são considerados por este autor como indígenas na cidade. Ainda segundo Silva, algumas indagações são pertinentes para o entendimento acerca dos aspectos interétnicos e identitários que os indígenas residentes na cidade oferecem, isto porque, os critérios que os definem quanto à sua condição indígena ou não, estão ligados diretamente a reconhecer-se e ser reconhecido pela comunidade. Em se tratando dos Sateré-Mawé da comunidade I’apyrehyt, a afirmação da condição indígena na cidade é enfatizada e evidenciada como estratégia para a sobrevivência sociocultural dos mesmos.

A profissão de artesão é preponderante, totalizando 15 pessoas, sendo que 8 destas desempenham atividades laborais também do universo não indígena. A profissão de artesão é de suma importância, pois ela garante a subsistência daqueles que ficam desempregados. A atividade desenvolvida como pedreiro é a segunda mais praticada pelos residentes, atribuída à baixa escolaridade.

A escola indígena Wanhu’it, de acordo com os dados do quadro 01, conta com 12 pessoas estudando no contra-turno da escola regular. De acordo com Socorro Lima (2011), gerente de Educação Escolar Indígena, a proposta da Secretaria Municipal de Educação – SEMED/AM por meio da Gerência de Educação Escolar Indígena – GEEI não é dividir por modalidade os alunos, todos estudam juntos independentemente da idade ou nível escolar.

Ainda segundo Socorro Lima, o ensino tem como objetivo elucidar a cultura indígena do povo Sateré-Mawé dando ênfase à língua materna.

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, no entanto, é 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, no ano de 2007, é 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, um Sateré-Mawé da área do Andirá.

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).

A comunidade dispõe de uma recém-criada associação denominada OTRISM para representar os residentes e gerenciar os recursos adquiridos coletivamente, contudo, a sua criação não foi seguida de seu reconhecimento jurídico. A taxa mensal dos associados é de R\$ 10,00 para custear despesas casuais, vale ressaltar que o pagamento da taxa é facultativo.

A principal fonte de renda da comunidade advém da comercialização *in loco* de artesanatos e ou encomendados por terceiros para fins comerciais. A venda é intensificada quando da realização de eventos na comunidade como o ritual da Tucandeira, ecofeira (venda de roupas, comidas, grafismo) e noite cultural (encenação do ritual da Tucandeira e cantos na língua).

A atividade cultural do ritual da Tucandeira com cantos na língua materna realizadas em escolas e universidades públicas e privadas também é outra fonte financeira da comunidade, sendo o mês de abril período comemorativo ao “dia do índio” o mais solicitado por estas instituições de ensino. Dependendo do tempo e da apresentação, é convencionado um valor. Para a encenação²¹ do ritual da Tucandeira com cantos na língua totalizando 4 horas e distribuídos em dois turnos o valor definido é de R\$ 450,00 isento de despesas e ou R\$ 300,00 mais doações de cestas básicas.

Nesses eventos externos, quando a solicitação é intensiva, há várias apresentações diárias em lugares distintos da cidade, neste caso, o tuxaua delega atribuições a um

²¹ Nesse caso o ritual não conta com as formigas (Tucandeiras) nas luvas.

determinado coletivo. Ressalta-se, ainda, que há comercialização de artesanatos nesses eventos (Figura 10).

Figura 10 – Apresentação do ritual da Tucandeira em uma escola pública de Manaus.



Fonte: FREITAS, 2014.

Fazendo parte das atividades econômicas desenvolvidas pelos Sateré-Mawé, o meio midiático também se configura como uma fonte de renda, visto que eventualmente são solicitados a participarem de documentários para canais de televisão.

No dia 07 de Novembro de 2013, os Sateré-Mawé, residentes da comunidade I'apyrehyt, receberam a visita de uma equipe da TV estatal alemã Wir sind eins. ARD para um documentário sobre o peladão indígena do qual participa a equipe de futebol Hywi Wato (Gavião real).

O documentário foi realizado no horário matutino na comunidade I'apyrehyt, e nesse sentido, no dia anterior, ocorreu todo um preparo de ornamentação do lugar e, no dia posterior, todos os membros da comunidade pintaram-se com sumo de jenipapo na cor preta para simbolizar a alegria. Vale ressaltar, que o valor pela exposição midiática foi de R\$ 1.000,000 mais o miú (alimentação) e o transporte terrestre e fluvial até a comunidade Hywi no Tarumã. Recebendo esta também um valor não revelado.

O documentário tinha como objetivo fazer relatos sobre as cidades sedes da copa de 2014 no Brasil, assim sendo, houve a simulação de um processo preparativo da equipe de futebol indígena Hywi Wato para o peladão indígena. De acordo com a encenação, a

preparação inicial envolve o elemento místico e o mitológico através dos cantos e orações a Tupana, na língua materna, e encenação do ritual da Tucandeira ao som de buzinas e tambor.

No período vespertino, fazendo parte do roteiro pré-estabelecido com a equipe de TV, a comunidade Hywi fez o segundo momento do documentário. Nesta comunidade, a ênfase foi evidenciar a preparação física através da prática de natação, corrida na areia e treino no campo de futebol.

Finalizado a gravação, o pagamento em espécie foi dividido igualmente com os participantes do evento midiático e registrado em ata. O modelo de administração adotado pelo tuxaua Moisés é entendido como um método utilizado para evitar desconfiâncias e insatisfações posteriores que fizeram parte do cotidiano da comunidade em tempos pretéritos.

2.2 COMUNIDADE SAHU-APÉ

A comunidade Sahu-Apé, localiza-se na BR AM 070, também denominada Avenida Manoel Urbano Km 37, nº 610 – Vila do Ariaú, em uma área de terra firme e várzea, e drenando as terras da comunidade encontra-se o paraná do Ariaú um afluente da margem direita do Rio Negro (Figura 11).

Figura 11 – Cartograma participante de localização da comunidade Sahu-Apé.



Autores: Zelinda Neta, Moisés Ferreira e Ismael da Silva, 01/10/2013.

A territorialização do núcleo familiar da Sra. Zelinda no município de Iranduba inicia-se com a ida destes ao hotel de selva Ariaú Amazon Towers. O Sr. Lucemir (Uriuru) filho da Sra. Zelinda conhecido como “Batata” quando estudante do ensino médio e militante do Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas – MEIAM conheceu o proprietário do hotel de selva e este fez uma proposta para a construção de um barracão nas dependências de seu hotel sob alegação de abrigar indígenas da região para realizar eventos culturais.

Diante da aceitação da proposta, a família desloca-se para o hotel de selva levando consigo as incertezas, pois havia apenas um acordo verbal. Num período de 20 dias, o barracão 20m x 20m havia sido construído. Depois de finalizado o trabalho, a família retorna a Manaus, cuja permanência seria transitória, pois o Sr. Lucemir informa à sua mãe que os indígenas que ocupariam o barracão seriam eles.

Mamãe, a senhora sabe quais são os índios que vão pra lá pra casa que nós fizemos? Somos nós. Nós, Batata! É, nós. Ele disse, vamos de novo, vamos. Mas naquela vez dava muito turista, era de sete canoada, ninguém nem podia almoçar, muito turista, artesanato não dava mais nem vença, aí passamos quase 1 ano lá. No final desse ano mataram um jacaré muito grande, e tava o presidente Jimmy Carter e botaram o jacaré para o nosso porto dizendo que foram os índios que tinham matado pra comer, ele deu uma verba pra assentar 15 índios, e não apareceu, aí o Lucemir foi pra Manaus e contaram tudo pra ele, aí ele disse: mamãe vamos embora ele tá enricando só na nossa costa, aí nós saímos de lá, aí eu disse: eu não quero ir pra Manaus porque é muito ruim, aqui a gente toma banho, a gente pesca (Zelinda da Silva Freitas, 02/10/2013).

A família era remunerada pelo proprietário do hotel e em compensação a mesma fazia apresentações para os turistas como ritual da Tucandeira, danças, cantos na língua materna e venda de artesanatos. Conta o Sr. Lucemir que o trabalho tornara-se exaustivo, pois as atividades iniciavam pela manhã e finalizavam à noite. O trabalho extenuante figurava como uma prisão aos membros da família, visto que não dispunham de tempo para suas atividades tradicionais como caçar, pescar etc., pois a alimentação era disponibilizada pelo hotel.

O exposto pela Sra. Zelinda fornece subsídios que demonstram a insatisfação da família com o modo de vida imposto pelas demandas do hotel, assim como pela exploração socioeconômica por parte do proprietário. Esses fatores motivaram a saída da família das dependências do hotel e também uma manifestação contra o proprietário conforme notícia publicada em jornal.

GRUPO QUE SE APRESENTA NO HOTEL ARIAÚ TOWER DENUNCIA MAUS TRATOS

Quinze índios Sateré-Mawé abandonaram ontem as vizinhanças do Hotel Ariaú Tower, de propriedade de Rita Bernardino, localizado a 55 quilômetros de Manaus, na margem direita do rio Negro, onde ocupavam uma colônia. Pintados para a guerra, os Sateré-Mawé fizeram uma manifestação em frente ao Hotel Mônaco, do mesmo proprietário. Revoltados com o não cumprimento do acordo firmado com o

empresário, os Sateré-Mawé alegam que na ocasião que se transferiram para as proximidades do hotel, o empresário garantiu o fornecimento de rancho e medicamentos para as três famílias que moravam na área. Os índios apresentavam rituais dos Sateré-Mawé, como rito de passagem da criança Sateré para a idade adulta. No ritual, as crianças cantam e dançam Durante uma semana com a mão enfiada em luvas, recheadas com formigas tucandeiras. A prisão de um índio, acusado injustamente de roubar uma bateria do hotel, motivou a revolta. Os índios querem dinheiro para retornar ao bairro de Redenção, zona Centro-Oeste de Manaus, de onde foram retirados. (A CRÍTICA, 24/09/1997 In: Povos Indígenas do Brasil, 1996-2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000).

O período de permanência nas dependências do hotel de selva foi marcado por adversidades, tendo em vista que o local era insalubre e a presença de pernilongos à noite não oferecia condições de moradia. Associadas também ao descumprimento do acordo firmado com o proprietário e às acusações de furto, a família deixa as dependências do hotel e não objetivava mais retornar à cidade pela não adaptação ao modo de vida urbano e aos constantes conflitos na comunidade.

De acordo com a Sra. Zelinda (2013), seu filho Lucemir obteve informações sobre assentamentos de famílias na área da Vila do Ariaú,²² então, diante da situação de desterritorializados, o grupo familiar desloca-se até o local expondo a sua condição e situação enquanto grupo indígena à presidente da comunidade Sra. Vanilde e ao prefeito Angelus Figueira, que sensibilizados decidiram também assentá-los em um terreno demarcado pelo setor de terras do município de Manacapuru.

De posse da terra, a família se territorializa dando início à sua comunidade. O nome da comunidade segundo a Sra. Zelinda foi uma evolução do nome curu-apé, que seria um barracão feito pela família no formato de um curuatá²³ quando residiam nas dependências do hotel de selva. Ao construírem o barracão no assentamento, a sua arquitetura teve como referência à cosmologia do povo Sateré-Mawé, ou seja, num formato de um casco de tatu, daí a denominação da comunidade Sahu-Apé.

O processo de reterritorialização dos Sateré-Mawé na vila do Ariaú dar-se-á quando o núcleo familiar da Sra. Zelinda se estrutura a partir da cultura do povo Sateré-Mawé, com a presença do tuxaua e do pajé fazendo parte da organização social destes, com organização espacial e estrutural da comunidade evidenciando as edificações coletivas e as expressões culturais fazendo parte do universo dos residentes. Com as tradições e a cultura fazendo parte das relações socioespaciais cria-se um novo território indígena (Figura12).

²² A Vila do Ariaú pertencia ao município de Manacapuru, porém houve uma nova divisão territorial datada de 2007, onde esta vila passou a pertencer ao município de Iranduba.

²³ Curuatá é o invólucro das flores das palmeiras nativas, como o açazeiro, o inajazeiro ou o buritizeiro, e é utilizado por indígenas e ribeirinhos para o transporte dos frutos do açáí.



Figura 12 - Cartograma participante da comunidade Sahu-APé, 01/10/2013. Autores: Zelinda Freitas, Zelinda Neta, Joabe Henrique, Ismael da Silva e Midian da Silva.

Na comunidade Sahu-Apé, a organização dos espaços reflete a particularidade dos Sateré-Mawé em tentar reproduzir o território tradicional em outro lugar, e isso pode ser observado quanto à configuração estrutural e morfológica das habitações da comunidade objetivando dar ênfase aos elementos simbólicos e culturais.

Podemos observar que o espaço da comunidade é de uso coletivo pela presença do barracão denominado centro cultural (legenda 1), onde são realizadas as manifestações culturais, pela presença da escola indígena Tupana Yporó (Deus me deu) (legenda 2), onde estudam 11 pessoas com aulas multisseriadas na língua portuguesa ministrada por uma professora não indígena do município de Iranduba, e a língua materna e os saberes da cultura Sateré-Mawé que são transmitidos pela tuxaua Baku. Vale ressaltar que a escola indígena funciona ainda distante de uma educação indígena diferenciada que valorize e respeite as tradições, os conhecimentos e a territorialidade linguística destes, haja vista que o ensino obedece à proposta curricular adotada pelas escolas regulares do município.

Outro ponto de referência da coletividade é a cozinha comunitária (legenda 3). As palavras da tuxaua Baku evidenciam a importância deste espaço. “Quem almoça na sua casa só, está sonhando, ele é chamado a atenção, não pode, o que um come o outro também come.” (Tuxaua Baku, 03/10/2013). A alimentação é feita no fogão a lenha e servida a todos em uma extensa mesa. O ato de socializar os alimentos é uma prática comum na cultura do povo Sateré-Mawé e na comunidade Sahu-Apé esse aspecto é reproduzido.

Outros espaços coletivos são o centro de artesanato (legenda 6 e 7) e o campo comunitário (legenda 8). Neste primeiro, cada família possui um boxe para venda dos artesanatos que se constituem em importante fonte de renda em conjunto com o ecoturismo. Os artesanatos são produzidos *in loco* e as matérias-primas são adquiridas do bioma do entorno da comunidade e do território de origem através do intercâmbio com uma parente conhecida como Teca. O pagamento é feito à base de troca direta, que dar-se-á através de produtos da linha de vestuário. Raramente o pagamento é feito em espécie, daí não se configurar numa relação eminentemente capitalista. O campo comunitário foi construído no local da antiga roça e configura-se também como um espaço social e coletivo, pois ali são realizados campeonatos, torneios e confraternização entre os parentes das demais comunidades no último dia do ritual da Tucandeira.

A farmácia Kunã (casa de cura) (Legenda 10) é o local onde a tuxaua Baku usa suas habilidades da pajelança para o preparo dos remédios medicinais a partir das cascas do caule das árvores, folhas, plantas diversas, ossos de animais, etc. Os remédios medicinais são feitos por encomenda e ou para exposição em recipientes plásticos na farmácia Kunanzinha

(legenda 4) para serem comercializados. Durante a realização dessa atividade, a tuxaua Baku está sob a companhia de seu filho Ismael que herdará essa atribuição. As práticas de curandeirismo através dos remédios caseiros e benzimentos é fruto de sua atividade enquanto pajé ou *painí*, e a procura pela cura vão desde o mal olhado, desmentidura, feitiços e doenças diversas (Figura 13).

Figura 13 - Farmácia Kunã e Kunanzinha.



Fonte: KELLY, 2011. FREITAS, 2013.

Segundo Souza (2011), os Sateré-Mawé mencionam que a palavra pajé foi introduzida em seu mundo pelo não indígena, para se reportar ao curador. Além da introdução lexical há também aquelas relacionas especificamente às práticas, pois, de acordo com Souza, que se propôs realizar pesquisa tentando compreender as transformações cosmológicas de cura pelos pajés Sateré-Mawé, denominados “especialistas” das comunidades de Manaus e Iranduba, relata esse processo de transformação assim:

Nessas transformações da pajelança, notamos que os elementos “novos”, objetos, formas de rezar, benzer, rituais, vão-se introduzindo dentro dos tratamentos de cura realizados pelos pajés. Nesse sentido, o pajé traz uma nova significação para aqueles objetos e novas técnicas de cura. Os membros da aldeia, também introduzem novas formas de tratamento para as doenças, pois intercambiam conhecimentos. Um exemplo são os medicamentos utilizados para verminoses; ao mesmo tempo, não deixam de procurar o pajé para introduzir o tratamento com plantas (SOUZA, 2011, p.102).

As transformações elencadas por Souza fazem parte de um processo de desterritorialização a partir das transformações cosmológicas, assim como a atividade da pajelança ser exercida por um tuxaua, pois não é comum entre os Sateré-Mawé essa dupla função.

A cadeia (legenda 5) representa a ordem na comunidade. Qualquer pessoa que infringe as regras causando transtornos, o problema é solucionado com o isolamento deste por até 12h00min, e sob as ordens da tuxaua Baku a sua saída fica condicionada a fazer limpeza na comunidade. Não há registros na TI Andirá/Marau sobre a prática de encarceramento indígena tendo como parâmetro um elemento da cultura ocidental de aprisionamento, a cadeia. As punições são executadas com trabalhos forçados, não participação em certos convívios sociais, etc.

No cartograma o cemitério (legenda 9) também ganhou destaque, porque ali foi sepultada em 2013 a matriarca do clã do Gavião a Sra. Tereza Ferreira. Esse aspecto de enterrar um ente querido na sua comunidade simboliza o respeito pelos mortos, um aspecto bastante típico da cultura destes.

Os barcos dos comunitários (legenda 12) são utilizados para atividade do ecoturismo, o que se constitui em outra fonte de renda da comunidade. Esta atividade tem roteiro pré-definido, sendo executado dentro e fora dos domínios da comunidade e dependendo do pacote solicitado pelo cliente é incluso o pernoite nas casas de hóspedes (Figura 12).

A presença da mata em abundância reflete o relacionamento que estes têm com o lugar, esse uso define a relação com a terra, pois esta é para os Sateré-Mawé parte integrante da vida deles. Segundo a tuxaua Baku, desde a fixação do grupo familiar na vila do Ariaú, a comunidade vem sofrendo constantes invasões por não indígenas, limitando assim a sua extensão territorial. Ainda, segundo a mesma, as invasões eram constantes quando comercializavam artesanatos na Praça Tenreiro Aranha em Manaus. As terras em posse dos invasores futuramente eram comercializadas. Diante do exposto, podemos perceber que o indígena concebe a terra pelo seu valor de uso, enquanto para o não indígena a sua concepção não difere daquela pensada pelo Estado, onde a terra é vista como uma mercadoria, possuindo assim um valor de troca (FARIA, 2007).

No dia 05 de março de 2011, o jornal Acrítica anuncia. “Audiência pública discutirá permanência de sateré-mawé em vila no interior do Amazonas”. A notícia veiculada dava ênfase a uma ação movida pela administração da vila do Ariaú contra a permanência dos Sateré-Mawé no local. O ato teve como aditivo um abaixo-assinado feito pelos moradores da vila, sob a alegação de os indígenas manterem uma relação conflituosa com não indígenas. O

impasse foi acompanhado por técnicos da FUNAI, SEIND e do INCRA que definiram a linha de defesa em favor das famílias de Sahu-Apé. Os Sateré-Mawé foram assessorados pelo corpo jurídico dos 3 órgãos e prestaram esclarecimentos para autoridades municipais dentre elas, os vereadores. Muito embora o trâmite sobre a regularização da terra tenha sido feita junto ao INCRA e a Câmara Municipal de Iranduba, as famílias ainda não possuem a titulação da terra. Oficialmente não há registro definindo-a como Terra Indígena, há apenas uma placa com a logomarca FUNAI registrando que se trata de uma comunidade indígena.

O caráter político da comunidade tem representatividade através da Associação Indígena do Sahu-Apé – AISA registrada em 05 de outubro de 2005, cuja finalidade é participar de projetos, administrar os recursos da comunidade e representá-los na luta pela reivindicação dos direitos dos Sateré-Mawé.

Através da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Sustentável – SDS foi implantado na comunidade um projeto de produção de mel de abelhas sem ferrão com o apoio de técnicos do IDAM²⁴ que periodicamente coletam a produção do mel e embalam para venda na farmácia kunanzinha. O mel também é utilizado para fazer xaropes com ervas.

Na Sahu-Apé a organização social é de base matriclã, pois a liderança é sedimentada na pessoa da tuxaua Baku e dela emanam as ordens e as diretrizes que norteiam a vida social dos comunitários. A organização espacial e estrutural fundamenta-se nas ideias da tuxaua que orienta as edificações construídas na comunidade e seu ordenamento, nada é construído sem a sua permissão, pois o cargo que ocupa lhe credencia como a pessoa dotada dos conhecimentos da cultura do povo Sateré-Mawé.

Das 20 edificações da comunidade apenas duas não têm cobertura com palhas, são elas: uma residência e a escola Tupana Yporó. Esta última, anteriormente coberta com palhas, com a reforma em 2012 custeada pela prefeitura de Iranduba, a forma tradicional é substituída pela ocidental com piso cimentado e cobertura de telhas de amianto. Essa edificação, de certa forma, foi uma imposição da prefeitura que desconsiderou a cultura dos Sateré-Mawé a partir de um modelo exógeno e sem a aprovação da tuxaua Baku.

A exemplo da comunidade I'apyrehyt, as dificuldades para aquisição de materiais da cultura indígena para a construção das edificações também são inerentes em Sahu-Apé. As

²⁴ Instituto de Desenvolvimento Agropecuário Florestal Sustentável do Estado do Amazonas. Atualmente o IDAM é uma autarquia, vinculada ao Sistema Sepror e se faz presente em todo o Estado com 66 Unidades Locais, tendo como finalidade a supervisão, coordenação e execução de atividades de assistência técnica, extensão agropecuária e florestal, no âmbito das políticas e estratégias dos governos Federal e Estadual para os setores agropecuário, florestal, pesqueiro e agroindustrial. (Disponível em: <http://www.idam.am.gov.br/>).

habitações são feitas com tijolos e madeiras. Apesar do aspecto híbrido das edificações, a reterritorialização do grupo matriclã teve como referência o território de origem.

A desterritorialização é atribuída às circunstâncias e ao contexto, e na comunidade Sahu-Apé ela fica evidenciada a partir da ascensão da figura feminina ao mais importante cargo na hierarquia dos Sateré-Mawé, o tuxaua, e as práticas da pajelança conforme já mencionado.

A comunidade é formada por famílias da 1ª, 2ª e 3ª geração do clã do Gavião, assim como pela presença de não indígenas e outros grupos étnicos conforme especificado no quadro 02.

Quadro 02 - Residentes da comunidade Sahu-Apé.

Nº	Nascidos no território Andirá/Marau	Nascidos em outras localidades	Idade	Povo	Situação/Parentesco	Atividade/trabalho
1	Zelinda da Silva Freitas - Baku (peixe)		60	Sateré-Mawé	Esposa	Tuxaua, pajé, parteira, artesã e professora da escola Tupana Yporó
2	Benedito Carvalho de Freitas - Ase'i (velhinho)		64	Sateré-Mawé	Esposo	Guia Turista e vigia do porto da comunidade
3	Lucemir da Silva Freitas - Uriuru (batata)		42	Sateré-Mawé	Separado	Microscopista da Funasa
4		João da Silva Freitas - Wato (grande)	40	Sateré-Mawé	Esposo	Estudante da Lic. intercultural UEA e gestor da escola Tupana Yporó
5		Elizabete Pereira da Silva - Tyry-Tyry (jacaré)	37	Sateré-Mawé	Esposa	Artesã
6		Zelinda da Silva Freitas Neta - Kian (aranha)	18	Sateré-Mawé	Filha do casal	Estudante do projeto Piraiawara
7		Joabe Henrique da Silva Freitas - Wato (grande)	16	Sateré-Mawé	Filho do casal	Estudante de escola regular e indígena Tupana Yporó
8		Jonatha da Silva Freitas - Anehú (calango)	12	Sateré-Mawé	Filho do casal	Estudante de escola regular e indígena Tupana Yporó
9		Mizael da Silva Freitas - Wawori (jabuti)	38	Sateré-Mawé	Esposo	Artesão e vigia do porto da comunidade
10		Francenilde de Almeida Arantes - Jugkan (tucano)	30	Tukano	Esposa	Artesã

11		Genoveva Arantes Freitas - Tuwiri (inambuzinho)	14	Sateré-Mawé “misturado”	Filha do casal	Estudante da escola indígena Tupana Yporó
12		Vitória Arantes Freitas - Yme’rin	5	Sateré-Mawé “misturado”	Filha do casal	Estudante da escola indígena Tupana Yporó
13		Daniel Arantes Freitas	1	Sateré-Mawé “misturado”	Filho do casal	
14		Ismael da Silva Freitas - Sahu (tatu)	34	Sateré-Mawé	Esposo	Agente de saúde da Funasa
15		Janilza da Silva Freitas - Waki (macaco guariba)	28	Negra	Esposa	Artesã e voluntária da Funasa
16		William da Silva Freitas - Ranu (bolinho de farinha)	10	Sateré-Mawé “misturado”	Filho do casal	Estudante da escola indígena Tupana Yporó
17		Jeize Evely da Silva Freitas - Poty (ratinha do mato)	8	Sateré-Mawé “misturado”	Filha do casal	Estudante da escola indígena Tupana Yporó
18		Jailson da Silva - Moku (ingá)	32	Negro	Esposo	Monitorador Aisam/Funasa
19		Midian da Silva Freitas - Piã (garota)	31	Sateré-Mawé	Esposa	Artesã
20		Maria Leonice da Silva Freitas-Wegki’a (formiga)	11	Sateré-Mawé “misturado”	Filha de Midiam	Estudante da escola indígena Tupana Yporó
21		Jailson da Silva Filho - Miry (frutinha do mato)	4	Sateré-Mawé “misturado”	Filho do casal	Estudante da escola indígena Tupana Yporó
22		Hellington de Souza Nogueira - Moi Wató (cobra grande)	29	Não indígena	Esposo	Vigia do porto da comunidade, artesão e caçador
23		Luciane da Silva Freitas – Pyan Hin (garotinha)	27	Sateré-Mawé	Esposa	Artesã
24		Elielton Freitas Nogueira- Apopysm	5	Sateré-Mawé “misturado”	Filho do casal	Estudante da escola indígena Tupana Yporó
25		Elenilson da Silva Freitas - Weita (passarinho)	13	Sateré-Mawé “misturado”	Filho adotivo	Estudante da escola indígena Tupana Yporó
26		Luisa Freitas Ferreira - Hympa (tamanduá)	10	Sateré-Mawé “misturado”	Filha adotivo	Estudante da escola indígena Tupana Yporó
27		Francisco Almeida Arantes	80	Tukano	Pai de Francenilde	Aposentado

Fonte: FREITAS, 2013.

A comunidade é composta por 6 famílias formada a partir da união conjugal dos filhos da tuxaua Baku com Sateré-Mawé, Tukano, Negro e não indígena. E diante da formação heterogênea da comunidade, o termo “misturado” também é atribuído. Apenas 3 pessoas são

oriundos da migração do território Andirá/Marau, os demais, frutos do crescimento da natalidade em Manaus e Iranduba e da migração de outros lugares como Óbidos/PA.

Os nomes indígenas atribuídos a todos evidencia uma preocupação da tuxaua Baku em valorizar a cultura de seu povo, ressaltando que os nomes fazem parte do léxico Sateré-Mawé e são usados no cotidiano da comunidade.

O quadro (02) mostra que as atividades desempenhadas são diversas, sendo que a de artesão é predominante, visto que o artesanato representa uma importante fonte de renda da comunidade que recebe turistas oriundos do hotel de selva Ariaú Amazon Towers. As atividades relacionadas ao turismo são atribuições de todos e, dentre elas, citemos: vendas de artesanatos, apresentação do grupo “Sahu-Hin”²⁵ (“Tatu-pequeno com uma batida diferente”²⁶) compostos por crianças e adolescentes que dançam e cantam na língua materna, ritual da Tucandeira, visita aos espaços da comunidade, passeio nas trilhas e de barco nas matas de várzea na parte posterior da comunidade e no paraná do Ariaú até o local dos botos, etc.

O quadro 02 ratifica a importância e a referência da tuxaua Baku para a comunidade, pois a mesma desempenha múltiplas funções, dentre elas, uma ganha destaque pelo seu caráter social e representativo a de tuxaua. Quando a pergunta é emitida sobre por que tornou-se tuxaua a resposta :

A gente já nasce com esse dom, dom de como administrar, como falar, dom de como se comportar, de tanto que eu fui no Marau o tuxaua Manoelzinho ele me deu esse colar, esse é do capit Zezinho, então medo nenhum eu tenho de ser uma tuxaua. [...] Se o que eu sou hoje devo a Zenilda, eu não dava pra ser uma tuxaua porque nem de escutar reunião eu gosto. Ela dizia: “Zelinda, tu tem que ter paciência,  escutando que tu vai aprender”. Tudo começou da Zenilda, [...] Quem primeiro começou no movimento de tuxaua, de liderança, foi o Lucemir, mas ele não deu conta. A Zenilda disse: “mana, tu tem que tomar a iniciativa”, mas eu achava que não dava conta, então eu tomei a iniciativa (Zelinda da Silva Freitas, 02/10/2013).

Podemos perceber na fala da tuxaua Baku vários aspectos, dentre eles, a ida até as autoridades do território Andirá/Marau para ser reconhecida e legitimada por estes, o colar representa a aceitao da condio de tuxaua por ter amplo conhecimento da cultura de seu povo. Outro aspecto importante a ser descrito é que esse protagonismo feminino teve como referência a pessoa de Zenilda, que foi a líder que inspirou as outras irmãs. Essa quebra de tradições expressa a capacidade adaptativa dos Sateré-Mawé diante das adversidades, pois coube às mulheres preencherem as lacunas deixadas pelos homens, que ao exercerem

²⁵ Sahu-hin - Tatu de casco pequeno.

²⁶ é uma traduo feita pelos integrantes do grupo.

atividades laborais como empregados eram ausentes na comunidade e ou por não terem aptidão ao cargo.

Nesse sentido, de acordo com Nascimento (2013, p.125):

Os Sateré-Mawé descendem de clãs patrilineares ou patriclã se assim quisermos nos referir. Todavia, a formação social do Sahu-apé está organizada de outra maneira que ainda não é muito comum no meio indígena. Sem sombra de dúvida, podemos nos referir a essa comunidade como sendo um matriclã, pelo fato de termos como líder uma mulher.

Se a função exercida pela tuxaua Baku rompeu com as tradições de seu povo, esse protagonismo feminino foi de suma importância para a organização e manutenção de uma comunidade ancorada nos valores culturais do povo Sateré-Mawé. E foi esse protagonismo que lhe rendeu prestígio dentro e fora da comunidade.

Para nossa personagem, é importante o fato de ser bem vista como tuxaua pela sua família e pelos seus parentes, porque de fato não é comum que uma mulher seja reconhecida como tuxaua. Esse é um cargo eminentemente masculino, ela o alcançou por méritos próprios. É reconhecida pelos tuxauas do Andirá e Marau, pelo fato de ela dominar os costumes e tradições integralmente, por falar corretamente a língua Sateré-Mawé, por saber governar bem e transmitir com competência os costumes às gerações mais jovens. Estes são aspectos fundamentais para o reconhecimento de alguém nesse posto tão importante da cultura dos Mawé (NASCIMENTO, 2013, p. 121).

Além dos aspectos que a fizeram tuxaua, a Sra. Baku também se preocupa com o futuro da comunidade, para isso prepara os herdeiros para substituí-la quando de sua partida. Sua filha Midian (Piã) herdará o cargo de tuxaua e Ismael (Sahu) o de pajé. O Tuxaua e o Pajé segundo Uggé (1991) são figuras importantes porque são as autoridades que garantem a estrutura e organização tribal.

A territorialização dos Sateré-Mawé na vila do Ariaú/Iranduba a princípio não teve ligação com o turismo, tendo em visto que as atividades dos residentes estavam relacionadas aos trabalhos nas olarias de tijolos do município, no entanto, a não adaptação aos trabalhos executados, direcionam os comunitários a uma reaproximação com o hotel de selva. Nesse sentido, a estruturação de Sahu-Apé enquanto comunidade étnica está diretamente relacionada à prática turística, podendo ser definida também como um território turístico, pois foi construído com a função evidenciando o turismo e hoje vivem dessa atividade.

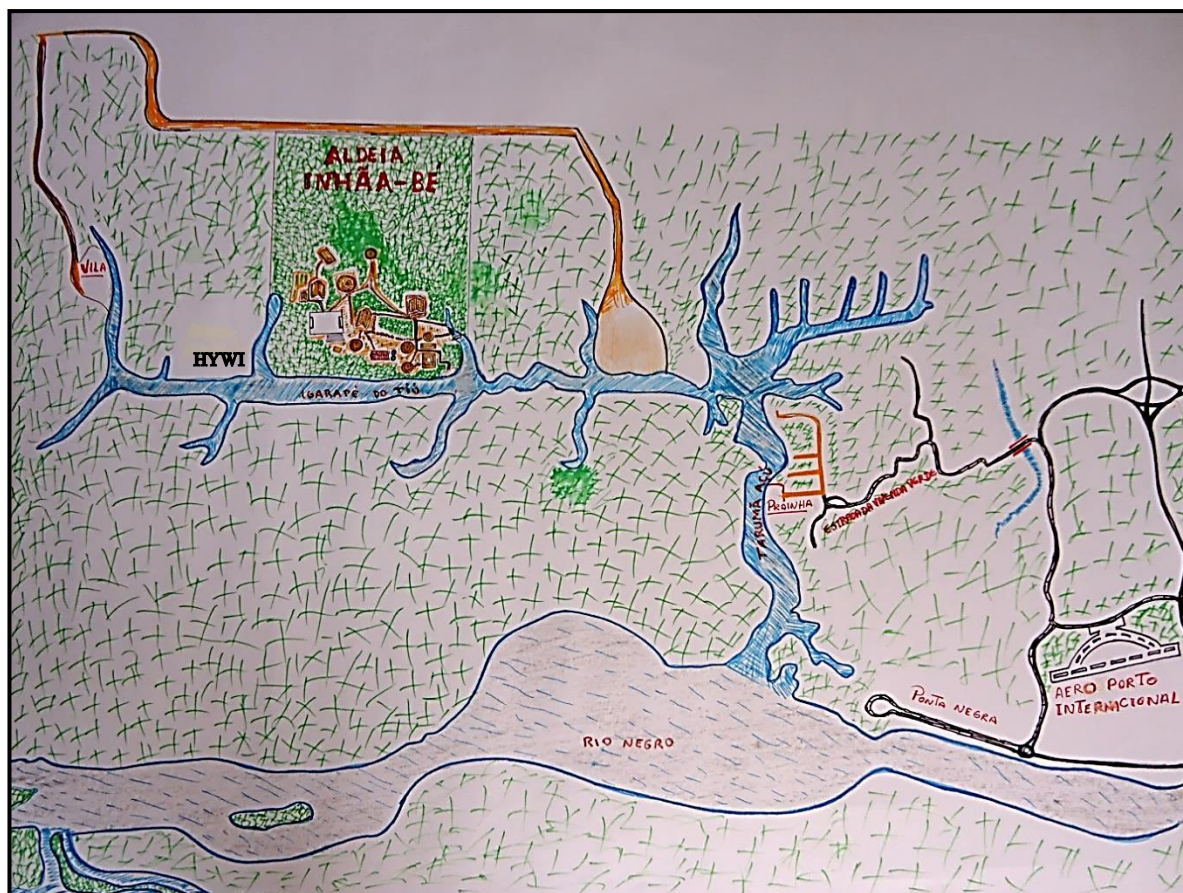
Como o turismo é uma importante fonte de renda da comunidade, podemos dizer que a organização de Sahu-Apé é o reflexo dessa atividade, e o constante fluxo turístico dinamiza as atividades e as relações na comunidade, onde os aspectos culturais são evidenciados

através de demonstrações que despertam a curiosidade e a imaginação do turista, ou seja, a cultura do exotismo e do exuberante é exaltada como parte desse processo.

2.3 COMUNIDADE INHÃA-BÉ

A comunidade Inhãa-bé está localizada na margem esquerda do igarapé do Tiú um pequeno afluente do lago Tarumã Açu, zona oeste de Manaus, limitando-se à direita com a comunidade Hywi e na parte posterior com a estrada do estaleiro. Segundo informações do tuxaua Pedro Hamaw a comunidade possui uma extensão territorial de 250m de frente por 1.200m de comprimento (Figura 14).

Figura 14 – Cartograma participante de localização da comunidade Inhãa-bé.



Autores: Moisés Ferreira, Pedro Hamaw, Irá Regiane e Antônio Vieira, 22/11/2013.

A família da Sra. Zeila (Kutera), sendo a terceira a deixar a comunidade urbana devido aos conflitos internos, conforme já mencionado, desloca-se ao Tarumã e se territorializa em um terreno na margem esquerda do igarapé do Tiú. E sobre esse período o tuxaua Hamaw (2013) ressalta: “Depois da briga na Redenção nós viemos pra cá, no meio do ano de 2000, ficamos do outro lado do igarapé, depois nós fomos retirados de lá”. A terra ocupada pela

família era de posse de uma empresa, assim sendo, a curta permanência no local foi inevitável, pois são obrigados a se retirar, indo se fixar provisoriamente com a matriarca Tereza.

A Sra. Tereza morava em terras da família Fonseca com a qual mantinha bom relacionamento, essa condição permitiu à mesma solicitar da família um local para a sua filha. Atendendo ao pedido da Sra. Tereza, a família Fonseca cede um espaço provisório à família da Sra. Zeila.

A partir da territorialização no Tarumã, a família dá origem à sua comunidade, e, posteriormente, quando os elementos simbólicos, identitários e culturais começam a fazer parte do cotidiano do grupo familiar da Sra. Zeila, cria-se um novo território indígena nesta região, e, para exemplificar o exposto, tomemos como exemplo vários aspectos, dentre eles, a escolha do nome da comunidade Inhãa-bé. Segundo informações do Tuxaua Hamaw, a denominação surgiu assim:

O nome da aldeia surgiu por causa que nós fazíamos muita apresentação do ritual da Tucandeira, e, como a gente coletava muita semente de uma árvore que dá a fruta Inhãa-bé, e dessa fruta a gente tira a semente limpa e coloca no sol, a mamãe disse que se um dia formasse uma comunidade daria este nome a ela. Mas quando nós perguntava, por que mãe Inhãa-bé? Ela respondia: “é porque o Inhãa-bé quando bate soa muito longe, e quem sabe um dia nós vamos ser conhecidos muito longe” (Tuxaua Pedro Hamaw, 21.11/2013).

A fala do tuxaua Hamaw nos leva a refletir que o nome atribuído ao lugar que residem e aos objetos, além do sentido simbólico, representa também momentos culturalmente vividos pelo grupo indígena. Muito embora não explicitado na fala do tuxaua, podemos também inferir que a Sra. Zeila, apesar dos desentendimentos, tinha em sua irmã Zenilda um exemplo a seguir, pois este protagonismo fez dela uma pessoa conhecida. De certa forma, a Sra. Zenilda servia como referência às irmãs conforme evidencia a pesquisa.

A princípio, apesar do Sr. Pedro Hamaw identificar-se como tuxaua da comunidade, a sua representação era simbólica, pois a estrutura familiar ancorava-se na pessoa da Sra. Zeila. De certa forma essa soberania feminina reside em fatores como: ter esta conhecimentos da cultura Sateré-Mawé e falar fluentemente a língua materna, dispor de experiência no movimento indígena e possuir habilidades para se articular politicamente com a sociedade não indígena.

A família da Sra. Zeila era composta por Benedito Carvalho Vieira (Curum-Bené) esposo e seus filhos Zeilda, Pedro Hamaw, Mazonina (Moi) Marta (Ariá) Amilka (Ranayan) e Ailka (Kiwi).

Com a morte prematura da Sra. Zeila, em agosto de 2009, o Sr. Pedro Hamaw outrora intitulado tuxaua, assume o papel de líder absoluto da comunidade e da presidência do Conselho Indígena Inhãa-bé, centralizando o poder em torno de sua pessoa, gerando assim conflitos internos na comunidade entre as famílias que exigiam eleição para a escolha do tuxaua, pois, conforme o estatuto do conselho, o cargo de tuxaua seria de quatro anos com direito à reeleição.

Maria do Carmo Carvalho (Hary), irmã de Curum-bené, nos relatou que nesse período a oposição em torno do tuxaua Pedro Hamaw dar-se-ia também pela não clareza no gerenciamento dos recursos financeiros da comunidade, com isso os conflitos entre os filhos da Sra. Zeila eram constantes, associado a esse fator, a luta pelo poder dinamizava as relações sociais conflituosas.

O Sr. Pedro Hamaw mostrara-se resistente em não realizar eleição para tuxaua, o que acabou motivando a saída das irmãs da comunidade. O conservadorismo do Sr. Pedro Hamaw ancora-se na tradição, pois, menciona que “na comunidade Inhãa-bé o cargo de tuxaua é até a morte conforme é a tradição e o herdeiro será o Hamã.” Todavia, mesmo sob pressão, o Sr. Pedro Hamaw afirma-se como liderança e deixa bastante evidente que o sucessor será seu filho.

Diante do exposto, a organização social patriclã é definida na comunidade Inhãa-bé após o falecimento da Sra. Zeila. Uma vez consolidada a liderança do Sr. Pedro Hamaw como tuxaua havia novos desafios para organizar espacialmente e estruturalmente a comunidade cujo objetivo era associar o fator cultural ao econômico.

A exemplo da organização social, a espacial e a estrutural também fundamentam-se na cultura do povo Sateré-Mawé, apesar da presença de outros grupos étnicos. A cultura Sateré-Mawé é ratificada na comunidade quando *in loco* e ou através de sua representação em cartograma.

De acordo com o cartograma participante, podemos perceber que a reterritorialização dos Sateré-Mawé no Tarumã se caracteriza por evidenciar a cultura imaterial como também material através das edificações construídas em conformidade com a tradição antepassada (Figura 15).

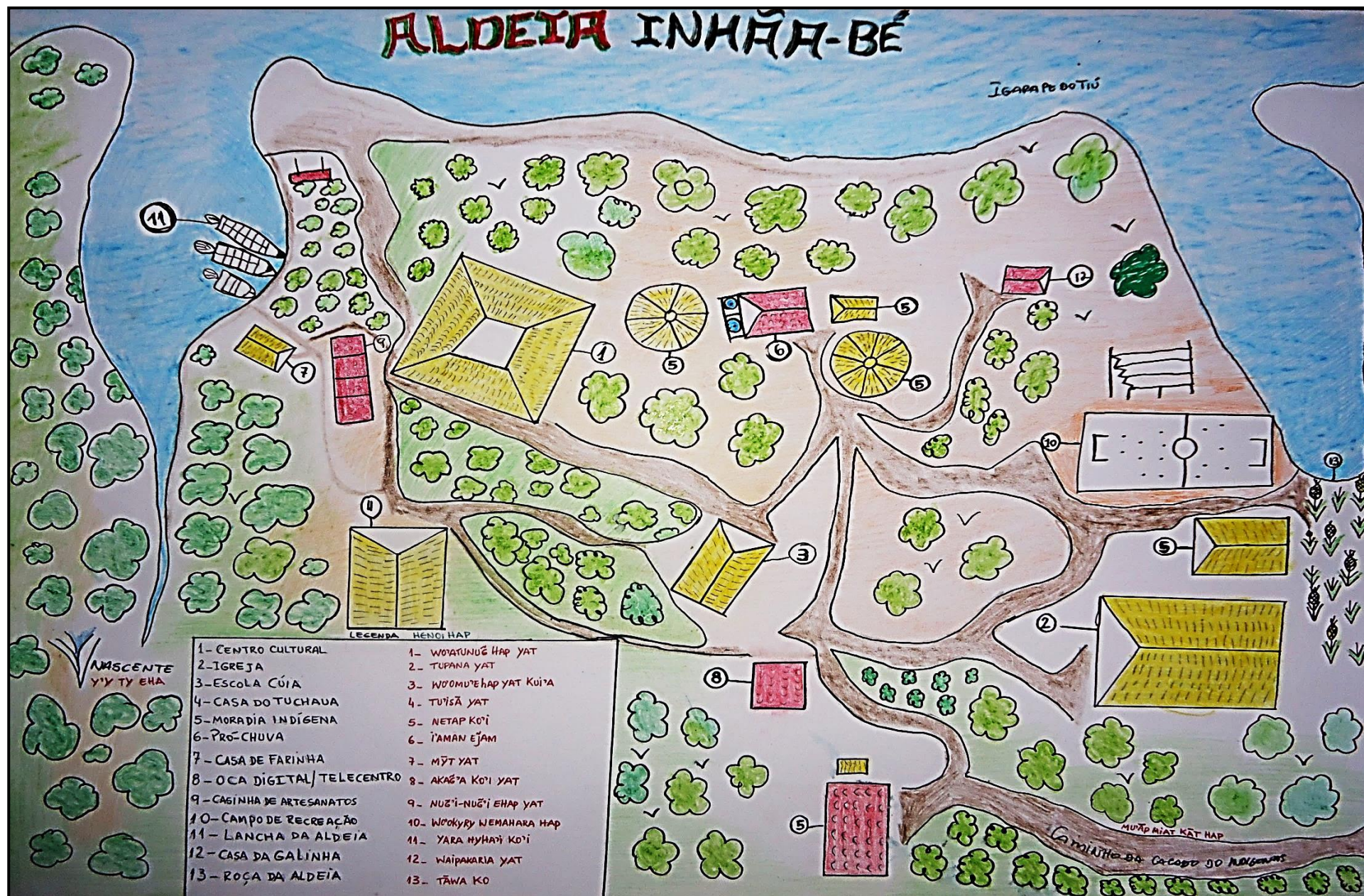


Figura 15 - Cartograma participante da comunidade Inhãa-bé, 22/11/2013. Autores: Pedro Hamaw, Irá Regiane e Antônio Vieira.

Dentre as edificações da comunidade Inhãa-bé, o barracão, denominado centro cultural (legenda 1), destaca-se pela sua particularidade, pela centralidade que ele exerce e pela sua importância social e cultural. O barracão foi construído com palhas provenientes do município de Parintins/AM, cuja preocupação além do aspecto cultural foi aproveitar a luz solar através de uma abertura central.

A (legenda 2) representa a religiosidade do lugar através de uma igreja num formato de um grande barracão ainda em fase de construção, nela, a manifestação da fé será representada pela igreja Evangélica do 7^a dia.

A escola indígena Cuiá (legenda 3) funciona com ensino na língua Sateré-Mawé através do professor Antônio Vieira, um indígena da TI região do Andirá, e na língua Tikuna com Irá Regiane Cruz, esposa do tuxaua Hamaw, que incentiva o uso da língua através dos cantos. E para representar a comunidade nos eventos, a escola criou o grupo musical infantil Kuiá que realiza apresentações artísticas em instituições como, SEMED, SEIND, escolas públicas e privadas e na própria comunidade quando da realização do ritual da Tucandeira e eventos culturais. O grupo musical também se apresenta nas demais comunidades dos Sateré-Mawé da área metropolitana.

Dos 8 estudantes da escola indígena Cuiá, 7 estudam em escola regular na comunidade Nova Esperança. Vale ressaltar que os estudantes de escola regular da área urbana de Manaus que residem na comunidade migram temporariamente pela sazonalidade do lugar e ou definitivamente por conflitos entre famílias, indo se estabelecer nas proximidades da comunidade I'apyrehyt em casa de parentes.

A casa do tuxaua (legenda 4) é uma construção de dois pisos feita de madeira e coberta com palhas. Apenas a sua residência e a escola Cuiá utilizam luz elétrica gerada a partir de um motor a diesel que é desligado às 11h00min. Apesar de localizada no perímetro urbano de Manaus a comunidade não é contemplada com o Programa Luz para Todos do Governo Federal, apesar das solicitações feitas ao Programa.

A (legenda 5) moradia indígena totalizam cinco, sendo que apenas quatro possuem moradores, a residência ao lado da igreja (legenda 2), antes habitada pelo Sr. Orestes Michiles, um especialista em pajelança, está desabitada. O mesmo retirou-se da comunidade por desentendimentos com o tuxaua indo se fixar na comunidade Hywi em 2013. Segundo o tuxaua Hamaw, pelo fato de a residência possuir características tradicionais das habitações do Andirá, o mesmo procurou mantê-la para servir como atrativo turístico para quem visita a comunidade e ou para eventuais futuros residentes (Figura 16).

Figura 16 – Habitação de taipa típica do território Andirá/Marau, onde residia o pajé Orestes.



Fonte: FREITAS, 2013.

O projeto Pró-Chuva (legenda 6) foi idealizado em 2005 pela Secretaria Estadual de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável – SDS, a partir da grande seca daquele ano. A água captada das chuvas através de duas caixas d'água abastecem as residências. A casa de farinha (legenda 7) é apenas uma edificação imaginária, há apenas a demarcação do espaço. Essa representação é simbólica, mas o objetivo é produzir este complemento alimentar, visto que a farinha derivada da mandioca é um alimento que faz parte da cultura do povo Sateré-Mawé.

Para os Sateré-Mawé, a produção o cultivo da mandioca e a obtenção de seus derivados são, com certeza, uma das mais importantes atividades de produção familiar praticadas. Ela é cultivada por quase todas as famílias, em razão de ser elemento básico em sua alimentação [...] (TEIXEIRA, 2005, p. 125-126).

A farinha ainda não é produzida na comunidade Inhãa-bé porque o roçado com o plantio desse tubérculo ficou comprometido com a proliferação de saúvas. A roça limita-se apenas à plantação de abacaxi, caju e banana. A criação de galináceos (legenda 12) é outro

meio de alimentação dos residentes, porém, como a comunidade não produz o suficiente para garantir a subsistência dos mesmos, a aquisição de gêneros alimentícios é proveniente do comércio local.

Recentemente a SEMED/AM destinou envio de computadores, retroprojetores, TV digital e um gerador de luz para a instalação de um telecentro²⁷ na comunidade. A estrutura física em alvenaria encontra-se em construção cujo nome será oca digital (legenda 8). O gerador de luz, segundo o tuxaua Hamaw, além de abastecer o telecentro será destinado para fornecer luz elétrica às demais residências.

O campo de recreação (legenda 10) é o lugar do lazer, confraternizações e dos eventos esportivos. No dia 10 de outubro de 2013, a SEMED/AM realizou um evento esportivo denominado *jogos culturais indígenas* que contou com a participação de várias comunidades indígenas, dentre elas Sahu-Apé, onde se fez presente a tuxaua Baku. O evento teve como modalidades esportivas, o arco e flecha, cabo de guerra, jogo de futebol, etc. Durante a realização do evento, foi possível observar os grafismos indígenas pintados na cor preta no corpo dos participantes, organizadores e visitantes. Para os Sateré-Mawé, as pinturas são representações e manifestações de um acontecimento e a pintura na cor preta simbolizava a festividade e a alegria.

Segundo informações do tuxaua Hamaw, nos últimos anos, a comunidade vem passando por várias transformações estruturais, fruto de um convênio assinado entre o Conselho Indígena Inhãa-bé e a SDS, que disponibilizou repasse de verbas para reforma do centro cultural, escola indígena Cuiá e de cinco residências, cujo objetivo é fortalecer a atividade etnoturismo.

De acordo com Peixoto e Albuquerque (2007, p. 3-4):

Nos anos setenta essa modalidade de turismo foi reforçada e promovida por certas populações indígenas que começaram a comercializar as tradições culturais, tornando como atrativo turístico, a cultura e o espaço que habitavam. Com base na venda desse exotismo, os habitantes dessas aldeias foram capazes de perceber a sua própria cultura como atrativo turístico, mais exigia o comprometimento entre os próprios indígenas em manter suas tradições e costumes transmitidos às futuras gerações.

Faria (2007) assevera que o ecoturismo dentre outros segmentos do turismo é a alternativa turística mais adequada a ser desenvolvida nas terras indígenas, desde que fundamentado no etnodesenvolvimento com planejamento e gerenciamento participativo da

²⁷ Telecentro é uma parceria entre o Ministério de Ciência Tecnologia e Inovação e a Secretaria Municipal de Educação (SEMED/AM) para inclusão digital.

comunidade indígena envolvida com interação à natureza e à cultura, visando ao bem-estar socioeconômico dessas populações, porém, sem causar impactos contrários à sua territorialidade.

A economia da comunidade é baseada na comercialização de artesanatos e em fase ainda incipiente no etnoturismo. Os artesanatos são comercializados internamente na comunidade, nas feiras e eventos culturais realizados em Manaus e nas demais comunidades dos Sateré-Mawé do clã do Gavião.

A venda externa de artesanatos é de competência da Sra. Maria do Carmo (Hary) que representa o Conselho Indígena Inhãa-bé. Muito embora residindo no bairro São José, zona Leste de Manaus, a Sra. Hary é associada e vice-presidente do Conselho e participa ativamente das atividades realizadas na comunidade Inhãa-bé. De certa forma, a Sra. Hary desfruta de certo prestígio na comunidade por falar fluentemente a língua materna e ser a conselheira, ou seja, o fato de a mesma ter nascido no território de origem e ter amplo domínio da cultura de seu povo lhe credenciam certos poderes, pois esses são atributos valorizados nessas comunidades.

Como a atividade etnoturismo é outra fonte econômica da Inhãa-bé, o uso do território é pensado para identificá-lo enquanto povo indígena. É essa particularidade que faz da mesma um *locus* de frequentes visitas turísticas.

Segundo Faria (2012), o que eles chamam de etnoturismo é, na verdade, turismo indígena porque está fundamentado na cultura indígena como principal atrativo.

No dia 07 de dezembro de 2013, a comunidade, por meio do Conselho Indígena Inhãa-bé, assinou um contrato com a empresa multinacional Red Bull visando ao evento esportivo internacional Amazônia “Kirimbawa” (grande guerreiro). A Inhãa-bé participou de um processo de pesquisa para escolha de uma comunidade indígena que atendesse o objetivo de um evento amazônico.

A comunidade fez parte de um roteiro pré-definido num percurso de 204 km com três modalidades esportivas: corrida pedestre, canoagem e mountain bike. A comunidade foi o ponto de largada da corrida pedestre. A competição teve um total de 30 participantes e o troféu foi idealizado tendo como referência um símbolo sagrado para o povo Sateré-Mawé: o Porantin (Figura 17).

Figura 17 – Réplica do Porantin para premiação do evento esportivo Amazônia “kirimbawa”.



Fonte: Conselho Indígena Inhãa-bé, 2013.

Ainda que a cultura na comunidade Inhãa-bé seja pensada como um meio econômico, podemos entender também que ao fazerem uso dos elementos simbólicos e culturais, este uso se constitui em um fator importante para manter as tradições e reafirmar a identidade, apesar do seu caráter ressignificador.

Atualmente, devido aos conflitos internos, que culminaram com a saída das famílias e a sazonalidade do lugar, o contingente populacional da comunidade foi reduzido conforme mostra o quadro 03.

Quadro 03 - Residentes da comunidade Inhãa-bé.

Nº	Nascidos no território Andirá/Marau	Nascidos em outras localidades	Idade	Povo	Situação/Parentesco	Atividade/trabalho
1		Pedro Hamaw- Porco	40	Sateré-Mawé	Esposo	Tuxaua e Pres. do Conselho Indígena Inhãa-bé
2		Irã Regiane Cruz		Tikuna	Esposa	Professora e artesã
3		Luciana Vieira-Puremuna (Peito de Gavião)	9	Sateré-Mawé “misturado”	Filha do casal	Estudante da com. Nova Esperança e escola indígena Cuiá

4		Luciane Vieira-Y'y (Água)	5	Sateré-Mawé “misturado”	Filha do casal	Estudante da com. Nova Esperança e escola indígena Cuiá
5		Luciano Vieira-Hamã (Conselheiro)	3	Sateré-Mawé “misturado”	Filho do casal	Estudante da escola indígena Cuiá
6	Cleucinaldo Nascimento dos Reis		42	Sateré-Mawé	Solteiro	Artesão
7	Antônio Vieira de Araújo		38	Sateré-Mawé	Esposo	Professor e artesão
8		Maria Cristina Melo	30	Tukano	Esposa	Artesã e doméstica
9		Yang Vieira Trindade	11	Sateré-Mawé	Filho de Antônio	Estudante da com. Nova Esperança e escola indígena Cuiá
10		Yuri Vieira Trindade	8	Sateré-Mawé	Filho de Antônio	Estudante da com. Nova Esperança e escola indígena Cuiá
11		Aline Melo Canuto	11	Tukano “misturado”	Filha de Maria Cristina	Estudante da com. Nova Esperança e escola indígena Cuiá
12		Arlison Melo Canuto	9	Tukano “misturado”	Filha de Maria Cristina	Estudante da com. Nova Esperança e escola indígena Cuiá
13		Cícero Melo Canuto	6	Tukano “misturado”	Filha de Maria Cristina	Estudante da com. Nova Esperança e escola indígena Cuiá

Fonte: FREITAS, 2013.

O quadro acima revela a presença da etnia Tikuna e Tukano. A etnia Tikuna é representada por Irá Regiane (esposa do tuxaua) e a Tukano por Maria Cristina Melo (esposa do professor da escola indígena Cuiá) e seus três filhos. Nessa comunidade o termo “misturado” também é evidenciado.

Das 13 pessoas residentes da Inhãa-bé há, também, outras 24 que não residem na comunidade, mas fazem parte de um cadastro do Conselho Indígena Inhãa-bé o que lhes asseguram benefícios como: atendimento à saúde pela Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI, bolsa família, recebimento de ranchos da Companhia Nacional de Abastecimento – CONAB, etc. Essas pessoas fazem parte do universo da comunidade pela relação de parentesco, outros porque estudam na escola Cuiá e ou são associados do Conselho Indígena Inhãa-bé.

As famílias que desfrutam do convívio da comunidade são 8 Sateré-Mawé que exercem atividades comerciais no tarumã e no serviço público municipal, 7 Tariano, 3 Tukano e 6 Mura. Estes últimos grupos étnicos exercem atividades com a agricultura fazendo parte do

projeto de assentamento do INCRA Tarumã Mirim²⁸, e pela proximidade com a comunidade Inhãa-bé são assíduos frequentadores.

As famílias Tukano e Tariano são oriundas de Iauareté, localizado na Terra Indígena do Alto Rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira/AM. Há também aqueles nascidos em Manaus. A família Mura é procedente do município de Autazes/AM e Manaus.

Na escola indígena Cuiá, foram identificadas 19 pessoas estudando, sendo que apenas 8 residem na comunidade as demais moram no assentamento Tarumã Mirim.

Entender o processo de desterritorialização, reterritorialização e a territorialidade dos Sateré-Mawé, remete-nos fazer uma reflexão a partir do contexto ao qual estão inseridos, e se desejarmos entender a complexidade do tema não podemos apenas nos ater nas relações de parentesco, mas também nas relações de poder. Nesse sentido, as ações implementadas pelo tuxaua Hamaw, a partir da sua legitimação ao cargo, visa também a dinamizar e diversificar as atividades econômicas e culturais da comunidade. Para isso, a tradição é pensada como afirmação de poder e para dialogar com entidades públicas e privadas.

A apropriação da tradição e dos elementos culturais pelos residentes da comunidade Inhãa-bé os insere num processo de desterritorialização e reterritorialização. A organização espacial se reterritorializa na cultura Sateré-Mawé, mas com a inserção de elementos culturais não indígenas com a construção de edificações exógenas em alvenaria e o campo de futebol. Porém, de acordo com Haesbaert (2007), como a desterritorialização ocorre também num nível simbólico e cultural, a tradição e a cultura, muito embora seja pensada como reafirmação da identidade e das redes de relações entre as famílias é também um meio de subsistência e um elo para dialogar com as entidades públicas e privadas, logo, esse caráter ressignificador configura-se numa desterritorialização. Já a organização social patriclã segue a lógica da cultura ancestral.

2.4 COMUNIDADE WAIKIRU

A comunidade Waikiru localiza-se na rua comandante Norberto Won Gal, na divisa do bairro da Redenção e do conjunto Santos Dumont, 295 Zona Oeste, da cidade de Manaus

²⁸ O Projeto de Assentamento Tarumã Mirim está localizado na área rural no município de Manaus, entre as bacias do Tarumã Mirim e Tarumã Açu, cerca de 21 km. De acordo com o Diagnóstico Sócio-Econômico-Ambiental do INCRA/AM (1999:1), o assentamento foi implementado com o objetivo de promover a adequada ocupação da área por agricultores sem terra de Manaus, e possibilitar condições para a sua integração ao processo produtivo da região do núcleo urbano. (Costa, Reinaldo Corrêa; Peixoto, Renata Andrade; Matos, Luciana Lima de. **OS ASSENTADOS E A CIDADE: O ASSENTAMENTO TARUMÃ-MIRIM E MANAUS (AM)**. XIX ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA, São Paulo, 2009, pp. 1-9) Disponível em <http://www.geografia.fflch.usp.br/>.

(Figura 08). O terreno mede 52,30m de frente com 101,4m de comprimento (FUNAI, 2002). Não há titulação da terra, o que há, é apenas um acordo verbal de permanência durante a divisão da comunidade realizada pela FUNAI.

Após as relações conflitantes pelo poder entre as famílias do Sr. Moisés e o Sr. Manoel Luiz, conforme anteriormente relatado, houve uma divisão territorial da comunidade Sateré-Mawé do clã do Gavião, e, a partir desse desmembramento em 2002, a comunidade dissidente recebe a denominação Waikiru, e com as tradições culturais fazendo parte das relações sociais na comunidade, outro território indígena urbano é produzido na área Metropolitana de Manaus.

Os dissidentes da comunidade Waikiru são oriundos da TI área do Marau, portanto não têm parentesco com a família da Sra. Tereza Ferreira, por isso, creditaria a este fator a inexistência de vínculos posteriores, devido à gravidade e à proporção dos conflitos entre as famílias não consanguíneas.

A princípio, as relações entre os residentes das comunidades Waikiru e I'apyrehyt eram inexistentes. A fragmentação não se limitou somente ao espaço físico, se estendeu às relações sociais, visto que ficou expressamente proibida a mobilidade de pessoas entre as duas comunidades, porém, com o tempo, as tensões conflituosas foram sendo substituídas pela aproximação. Esse estreitamento dos vínculos culminou com a relação matrimonial de André Pereira da Silva (Awi) da comunidade Waikiru e Valda Ferreira de Souza (Oroky) da I'apyrehyt.

A área da comunidade é bastante limitada, daí a sua organização espacial ser marcada pela proximidade das residências, configurando-se como um espaço aglutinador. A limitação dar-se-á também ao fato de parte do terreno ser anecúmeno com áreas de risco. A característica íngreme do terreno de certa forma influencia na organização da comunidade Waikiru.

A característica física do terreno, aliada ao fato de estar situada no meio urbano, são fatores que interferem na configuração espacial e estrutural da comunidade, pois ao tentarem recriar o território de origem esses condicionantes dinamizam as ações dos sujeitos e como consequência a ocupação do espaço da comunidade (Figura 18).

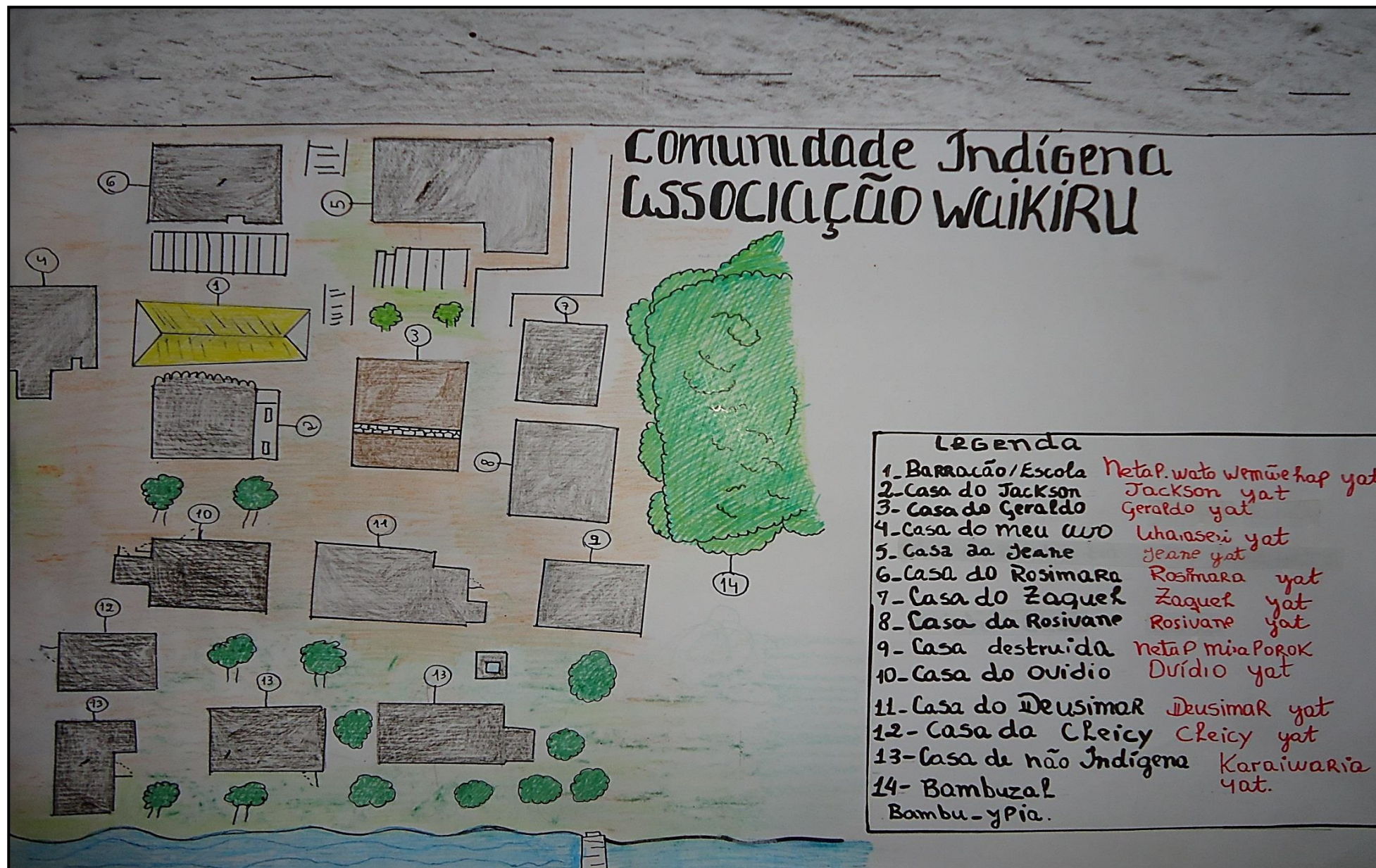


Figura 18 - Cartograma participante da comunidade Waikiru, 05/12/2013. Autores: Jeane Maria, Matheus da Silva, Gabriel da Silva, Emely Kelly e Emídio da Silva.

A área da comunidade foi ocupada por habitações sem os atributos indígenas, ainda assim foi reservado um lugar para a tradição: o barracão (legenda 1). Neste espaço, são desenvolvidas as atividades para o fortalecimento da cultura, identidade e economia.

A comunidade se organiza tendo como referência o barracão, pois nele as relações sociais são desenvolvidas, já que ele representa a centralidade da comunidade, haja vista ser o espaço destinado às reuniões políticas e familiares, abrigar indígenas oriundos da TI, recepcionar visitantes, realizar atividades religiosas, fabricar artesanatos, ensino da língua materna, etc. (Figura 19).

Figura 19 – Barracão: espaço da cultura, territorialidade e economia.



Fonte: FREITAS, 2013.

A escola Nusoken fornece subsídios para fortalecer a cultura e a identidade, haja vista que o ensino prioriza a cosmologia dos Sateré-Mawé dando ênfase à língua materna. A implantação da escola na comunidade é fruto da articulação política do tuxaua André junto à SEMED, e mesmo não residindo na comunidade desempenha atribuições que o cargo lhe credencia. A proposta de uma educação diferenciada na comunidade teve início a partir de 2013, em fase de experiência, e a partir de 2014, a escola é cadastrada na Gerência de Educação Escolar Indígena/SEMED, por atender aos pré-requisitos como demanda de alunos e professor da etnia residente na comunidade.

A produção e a comercialização dos artesanatos representam a economia assim como a cultura, pois não podemos entender o artesanato como um produto meramente econômico. Ele é parte integrante da territorialidade dos Sateré-Mawé nesta região.

Por situar na cidade de Manaus a comunidade Waikiru sofre influência de um modo de vida urbano, cujo reflexo pode ser observado nas edificações, onde há o predomínio das casas de alvenaria. Essa característica não significa uma recusa ou a negação da condição indígena na comunidade, mas sim a dificuldade na aquisição de materiais das edificações tradicionais, por isso, é pertinente entender a lógica do indígena e da cidade, onde a condição deste não está condicionada à característica de sua moradia, mas sim ao fato de se identificar e ser identificado enquanto indígena.

Ainda que a identificação da condição indígena na comunidade seja evidenciada, podemos asseverar que houve um processo de desterritorialização, pois houve transformação nas configurações morfológicas e estruturais das habitações na Waikiru. O modelo de habitação urbano/ocidental foi inevitável diante das adversidades, assim sendo, a conjuntura impôs uma desterritorialização ao grupo indígena. E como diz Haesbaert (2004: p.138), “A vida é um constante movimento de desterritorialização e reterritorialização, ou seja, estamos sempre passando de um território para outro, abandonando territórios, fundando novos”.

O cartograma mostra além da organização espacial, uma relação social conflitante e pacífica. A relação desarmônica, por sua vez, está representada apenas sob a legenda “casa destruída”, e ao perguntar o porquê da representação legendada, o silêncio foi iminente, no entanto, podemos associar essa representação ao episódio ocorrido em 2012, entre uma recém-moradora e o tuxaua André que entre acusações e desentendimentos culminou com a saída da recém-residente e a destruição da casa.

A casa do Sr. Ovídio representa a pacificação entre as duas comunidades separatistas, haja vista que o morador da residência 10, é o pai do tuxaua Moisés conforme já mencionado.

Podemos observar no cartograma a presença de 3 residências não indígenas na parte posterior da comunidade. Essas residências têm origem a partir de ocupações individualizadas de pessoas sem posse de terra, assim sendo a permanência destes é aceita, contudo, não possuem vínculo social com a comunidade.

A Associação Waikiru é a representação jurídica da comunidade assim como de um período conflitante entre as famílias do Sr. Moises e Manoel Luiz. Este último, em posse da documentação da associação, transfere a representatividade para a sua recém-fundada comunidade conforme já mencionado, e, sob a sua liderança, participa de projetos de incentivo à venda de artesanatos e à produção musical. Após anos de militância em Manaus, o

Sr. Manoel Luiz e sua esposa Nandia Pereira voltam a se estabelecer na área do Marau, delegando ao seu filho André Pereira o cargo de Tuxaua e presidente da associação. O regresso do Sr. Manoel Luiz e sua esposa para a TI Andirá/Marau não significou o distanciamento nas relações com a comunidade Waikuru, mas sim o fortalecimento do intercâmbio.

No dia 05 de fevereiro de 2014, quando da continuidade à pesquisa de campo na comunidade Waikuru, o Sr. Manoel Luiz encontrava-se no barracão lapidando anel, feito a partir do caroço de tucumã; o mesmo relatou que atualmente ocupa o cargo de tuxaua na comunidade Weitá Sok (ninho do passarinho), fundada por ele. O interlocutor informou também que ele e sua esposa recebem benefícios do Instituto Nacional do Seguro Social – INSS e atuam politicamente na área do Marau se articulando com autoridades políticas do município de Maués e retirando grileiros das terras indígenas. Ainda, segundo ele, afirma que a interação entre a TI e a comunidade urbana tem como objetivo abastecer esta última de artesanatos e matérias-primas.

Vale ressaltar que, após o regresso do Sr. Manoel Luiz a área do Marau, a Associação Waikuru passou por problemas financeiros, por descumprimento de suas atribuições com entidades públicas indígenas, tendo sua condição jurídica desativada. Atualmente há esforços para a sua legalização.

Apesar de a área da comunidade ser limitada, o seu contingente populacional é significativo, pois além da migração, a natalidade contribui com esse acréscimo populacional (Quadro 04).

Quadro 04 - Residentes da comunidade Waikuru.

Nº	Nascidos no território Andirá/Marau	Nascidos em outras localidades	Idade	Povo	Situação/Parentesco	Atividade/trabalho
1	Marcos Ferreira Lima-U't (lagarto)		84	Sateré-Mawé	Viúvo	Aposentado e conselheiro
2		José Geraldo Lopes	43	Não indígena	Esposo	Pedreiro
3	Rosivane Maria Pereira da Silva-Mohyt (Mohyt)		33	Sateré-Mawé	Esposa	Doméstica e artesã
4		Raquel da Silva Lopes-Mokiá (Andorinha)* ²⁹	15	Sateré-Mawé	Filha do casal	Estudante de escola regular e indígena Nusoken ³⁰

²⁹ *Filho de indígena com não indígena, porém nessa comunidade o termo misturado não é utilizado.

³⁰ É um mito sobre a cidade que Deus levou para o céu, a cidade prometida dos Sateré-Mawé, ou seja, o paraíso (Jeane Maria Pereira da Silva, 06/12/2013).

5		Matheus da Silva Lopes*	13	Sateré-Mawé	Filho do casal	Estudante de escola regular e indígena Nusoken
6		Gabriel da Silva Lopes*	12	Sateré-Mawé	Filho do casal	Estudante de escola regular e indígena Nusoken
7	Jeane Maria Pereira da Silva-Morepe'i (Borboleta)		28	Sateré-Mawé	Solteira Filha de Nandia e Luiz	Professora da escola indígena Nusoken e artesã
8		Luiz Eduardo Silva Barreto-Yupuri	6	Sateré-Mawé com Tukano	Filho de Jeane	Estudante de escola regular e indígena Nusoken
9	Emely Kelly Pereira da Silva-Weita (Passarinho)		11	Sateré-Mawé	Filha de Nandia e Luiz	Estudante de escola regular e indígena Nusoken
10		Valciney Diogo dos Santos	38	Não indígena	Esposo	Operário da const. civil
11	Ivanete Ferreira Lima		33	Sateré-Mawé	Esposa	Artesã
12		Marcos Vinícius Lima dos Santos*	5	Sateré-Mawé	Filho do casal	Estudante de escola regular e indígena Nusoken
13		Érico Souza dos Santos	28	Sateré-Mawé	Esposo	Vigia
14	Anita Ferreira Lima		29	Sateré-Mawé	Esposa	Artesã
15		Alexandre Ferreira Lima	11	Sateré-Mawé	Filho do casal	Estudante de escola regular e indígena Nusoken
16		Railson Teixeira	33	Não indígena	Esposo	Aux. serv. gerais
17	Cléia Vieira da Costa		38	Sateré-Mawé	Esposa	Artesã
18		Cleane Costa da Silva*	15	Sateré-Mawé	Filha do casal	Estudante de escola regular
19		Sonia Costa Teixeira*	6	Sateré-Mawé	Filha do casal	Estudante de escola regular e indígena Nusoken
20	Liliane Maria Pereira da Silva		24	Sateré-Mawé	Solteira	Doméstica e artesã
21		Eliakin da Silva Santa Cruz	2	Sateré-Mawé	Filho de Liliane	-
22	Francinete Lima Pimentel		38	Sateré-Mawé	Separada	Auxiliar de cozinha e artesã
23		Alcimara Lima Pimentel*	22	Sateré-Mawé	Filha de Francinete	Balconista e artesã
24		Alcicleia Lima Pimentel*	20	Sateré-Mawé	Filha de Francinete	Artesã
25		Camila Lima Pimentel*	18	Sateré-Mawé	Filha de Francinete	Estudante de escola regular e indígena Nusoken
26		Aline Pimentel dos Santos*	4	Sateré-Mawé	Filha de Camila	Estudante de escola regular e indígena Nusoken
27		Karoline Lima Pimentel*	16	Sateré-Mawé	Filha de Francinete	Estudante de escola regular e indígena Nusoken

28		Davi Lima Pimentel*	12	Sateré-Mawé	Filho de Francinete	Estudante de escola regular e indígena Nusoken
29		Alci Lima Pimentel*	8	Sateré-Mawé	Filho de Francinete	Estudante de escola regular e indígena Nusoken
30	Emídio da Silva Oliveira		26	Sateré-Mawé	Solteiro	Estudante de escola regular
31		Thiago Antônio*	15	Sateré-Mawé	Solteiro	Estudante de escolar regular e indígena Nusoken
32	Maike Ferreira Lima		27	Sateré-Mawé	Esposo	Padeiro e artesanato
33	Cleiciane Costa da Silva		20	Sateré-Mawé	Esposa	Doméstica e artesã
34		Thiffany Costa*	2	Sateré-Mawé	Filha de Cleiciane	-

Fonte: FREITAS, 2013.

O quadro (04) mostra a ausência da figura do tuxaua, isto porque o Sr. André Pereira não tem residência fixa na comunidade. Atualmente reside na comunidade Hywi. Ainda assim, o cargo é atribuído a ele, pois é de sua competência desempenhar as atribuições inerentes à função. Já sua irmã Jeane Maria (Morepe'i), embora tenha residência fixa, a sua função social limita-se apenas em repassar informações ao tuxaua e ao exercício do magistério na escola indígena Nusoken. Então, a organização social da comunidade segue a linhagem patriarcal de acordo com a tradição ancestral. Por serem oriundos do Marau e não tendo vínculos consanguíneos com a família da Sra. Tereza, a família do Sr. Manoel Luiz pertence à denominação do clã U't (Lagarta).

No quadro (04) pode-se observar alguns aspectos importantes, dentre eles, os indígenas nascidos no território Andirá/Marau, totalizando 12, sendo o maior índice entre as demais comunidades. Esse fator atribui-se ao fato de os membros da Waikiru não terem parentesco com a família da Sra. Tereza Ferreira, e nesse sentido a migração do núcleo familiar é mais recente, além disso, não houve dispersão das famílias a exemplo do clã do Gavião. Os outros 22 são indígenas e não indígenas nascidos em Manaus. A comunidade tem como característica a não presença de outros grupos étnicos.

Segundo Jeane Maria (2014), além dos residentes especificados no quadro 04, há também não residentes que fazem parte da associação Waikiru e constantemente visitam a comunidade, ora para resolver problemas, ora para abastecê-la com artesanatos oriundos da TI Andirá/Marau. São eles: seus pais Manoel Luiz e Nandia Pereira e a família de seu irmão (o tuxaua André Pereira, Valda Ferreira, Nandra Souza, Larissa Souza, Kairo Souza e Olga Souza).

Há também pessoas que residem, mas não fazem parte do quadro 04. São eles: o Sr. Ovídio (pai do tuxaua Moisés), sua filha Suzy Ferreira e seu esposo Elson Ney e a filha do casal Nayara Souza. Essas pessoas não fazem parte da lista de residentes, porque ocupam temporariamente um espaço habitacional enquanto aguardam a conclusão de uma obra residencial na comunidade I'apyrehyt. Contudo, apesar de os mesmos residirem na comunidade Waikiru, a relação limita-se apenas à estadia, pois o Sr. Ovídio e sua filha Suzy têm participação ativa nos eventos culturais, econômicos, esportivos e religiosos da comunidade I'apyrehyt, além de serem associados da OTRISM e Nayara estudar na escola indígena Wanhu-it.

De acordo com o quadro (04), 14 pessoas estudam na escola indígena Nusoken no contraturno da escola regular. Apesar de a escola priorizar o ensino da língua e a cultura Sateré-Mawé, a falta de infraestrutura e materiais didáticos dificultam o processo de ensino/aprendizado dos estudantes.

O quadro evidencia a inexistência do termo misturado, os filhos de indígenas com não indígenas somam um total de 14, porém, nesta comunidade, todos recebem a denominação Sateré-Mawé.

As funções exercidas pelos residentes como: pedreiro, doméstica, operário de construção civil, vigia, auxiliar de serviços gerais, auxiliar de cozinha e balconista, reflete a baixa escolaridade na comunidade e, nesse sentido, a profissão de artesão acaba sendo preponderante, pois para exercê-la não há exigência de qualificação profissional do mundo capitalista.

A religiosidade manifesta-se através de várias denominações, visto que não há uma vertente oficializada e ou declarada, qualquer celebração cristã é aceita.

O artesanato é a fonte de renda predominante e a sua fabricação dar-se-á nas residências e no barracão. Até o ano de 2011, os artesanatos produzidos eram comercializados em duas barracas construídas de madeiras e cobertas com palhas localizadas próximas ao calçamento da rua, atualmente a sua venda é feita nas residências e no barracão e ou através de encomendas solicitadas por comerciantes de produtos artesanais.

2.5 COMUNIDADE HYWI

A comunidade Hywi localiza-se no Tarumã, zona Oeste de Manaus, na margem esquerda do Igarapé do Tiú, um afluente do lago do Tarumã Açu. As belezas cênicas, o verde em abundância, maior extensão territorial e a possibilidade de plantar, caçar e pescar

tornaram-se atrativos para os Sateré-Mawé migrantes reterritorializarem nesta comunidade suas atividades peculiares.

A relação dos Sateré-Mawé com o Tarumã tem seu início com Raimundo Ferreira (capitão Dico), que habitava o local, e que posteriormente, fez um convite à sua irmã Tereza Ferreira e seus filhos Zaqueu, Zilma e Zorma levando-os a um lugar conhecido atualmente como comunidade Nova Esperança, e devido à inadimplência, foram obrigados a deixar o terreno, e com isso o retorno à comunidade urbana foi iminente.

Ressalta-se, que nesse período de mobilidade entre o Tarumã e a comunidade urbana, a Sra. Tereza vivia em união estável com o Sr. Antônio Binicius, um piauiense conhecido como “chapéu de couro”, muito embora essa união não fosse do agrado do Sr. Raimundo Ferreira.

O Tarumã, para a matriarca Tereza, era o lócus ideal para a sua territorialização, devido a possibilidade de reviver um modo de vida deixado no passado, num lugar, cuja similaridade com o território de origem era uma realidade; porém por alguns contratempos a mesma retorna novamente ao Tarumã com o Sr. Antônio Binicius e seus três filhos. Entre ocupação e desocupação de terras, eles conhecem a família Fonseca, dando início a um relacionamento patrão/empregado. O Sr. Antônio Binicius desempenhava a profissão de vaqueiro na fazenda da família Fonseca e com isso é cedido um terreno a eles. Após alguns anos de trabalho, o município de Manaquiri é o próximo destino da matriarca Tereza.

A relação da matriarca Tereza com o município de Manaquiri se dá pela transferência dos serviços de vaqueiro do Sr. Antônio Binicius à outra fazenda da família Fonseca, e o retorno ao Tarumã ocorre pelo falecimento deste. O desejo de retornar ao Tarumã tem aceitação do Sr. Estênio, um dos membros da família Fonseca, que fez o convite à Sra. Tereza e seu filho Zaqueu para se estabelecerem no terreno por tempo indeterminado (local onde se encontra a comunidade Hywi). A filha Zorma, que casara-se com um não indígena, permanece nas terras do Manaquiri.

A princípio, a territorialização dos Sateré-Mawé no Tarumã com a matriarca Tereza e seu filho Zaqueu tinha um caráter meramente domiciliar, não havia uma comunidade étnica organizada socialmente e coletivamente de acordo com a cultura Sateré-Mawé, muito embora fizessem parte do cotidiano dos mesmos um modo de vida peculiarmente indígena conforme relatava a Sra. Tereza.

Após os conflitos na comunidade urbana I'apyrehyt, conforme relatado, as Sras. Terezinha, Suzy e Jarete e seus esposos deslocam-se ao Tarumã, onde residia a matriarca

Tereza Ferreira e seu filho Zaqueu. O ano de 2005 é definido para o grupo dissidente, não somente pelo aspecto do abandono, como também o da criação da comunidade Mawé.

O caráter de comunidade étnica pode ser definido a partir da ida das três netas da Sra. Tereza ao Tarumã, quando novas configurações sociais e espaciais fazem parte do cotidiano dos residentes. Caracterizá-la socialmente e espacialmente tendo como referência a cultura Sateré-Mawé foi idealização das famílias dissidentes, cujo objetivo era dinamizar as atividades econômicas na comunidade.

A proximidade com o hotel de selva Ecopark³¹ motivou as famílias na organização da recém-criada comunidade, cuja estrutura arquitetônica priorizou o modelo de configuração morfológica circular das habitações, lembrando uma grande maloca ao centro para apresentações do ritual da Tucandeira e o entorno com pequenas residências, para venda de artesanatos e comidas típicas aos turistas do hotel de selva.

Diante disso, os Sateré-Mawé produzem um novo território indígena no Tarumã que se justificava como um meio de sustentabilidade econômica a partir da relação com o hotel de selva. Podemos então entender esse processo de reterritorialização a partir de uma dinâmica, onde relacionam os elementos ancestrais da cultura com o fator econômico.

Cria-se então na comunidade um sistema econômico mediado pelo hotel de selva, que divulgava e apresentava a comunidade como parte do seu atrativo turístico, inserindo tanto hotel e residentes numa relação de interdependência.

O Sr. Elson Ney (2013) relata que a finalidade era reproduzir no Tarumã a TI Andirá/Marau, inserindo os elementos da cultura Sateré-Mawé como o ritual da Tucandeira, o preparo do tarubá³² e do Sapó, o plantio do guaraná, da mandioca, etc. A princípio, a comunidade objetivou a construção das edificações em seu entorno para os comunitários e visitas turísticas, visto que havia um contrato firmado com o hotel Ecopark. No início, os turistas visitavam a comunidade como parte de um pacote, que incluía o ritual da Tucandeira, venda de artesanatos, percurso na trilha e pernoite incluindo comidas típicas.

Ainda segundo o Sr. Elson Ney, a princípio, o trabalho com o turismo era exaustante, pois o fluxo de turistas era intenso. Além das atividades turísticas, as vendas de artesanatos na extinta feira indígena Púkaá “Mãos da Mata” no centro da cidade, era outra fonte de renda da comunidade.

³¹ Este hotel de selva localiza-se às margens do lago do Tarumã Açú um afluente da margem esquerda do Rio Negro e teve suas atividades iniciadas em 1997.

³² Tarubá é uma bebida fermentada produzida a partir da mandioca e se utilizada em excesso pode causar embriaguez.

Atualmente os artesanatos são comercializados *in loco* e com comerciantes de Manaus. Ressaltando, que a atividade com o turismo representa apenas a nostalgia de um período de certa prosperidade econômica, visto que atualmente os atrativos turísticos não fazem parte da comunidade, pois de acordo com o Sr. Elson Ney havia desconfianças quanto à divisão dos recursos financeiros, cujo desfecho foram desentendimentos, luta pelo poder e controle da comunidade.

Diante da relação conflituosa, as edificações foram destruídas e outras queimadas, finalizando assim essa atividade na comunidade. Isto evidencia o receio dos indígenas com a atividade turística em causar conflitos e discussão por causa do dinheiro (FARIA, 2012).

Os conflitos, segundo a Sra. Terezinha, também foram motivados pelo mau uso do espaço com atividades de cunho indisciplinar. Finalizado o incidente conflituoso o Sr. Elson Ney, Helkias Nascimento, André Pereira e suas esposas Suzy Ferreira, Jarete Ferreira e Valda Ferreira retiram-se da comunidade e se estabelecem na Waikiru.

A administração da comunidade ficou sob a responsabilidade da Sra. Terezinha e seu esposo Eliomar apesar de o cargo de tuxaua pertencer ao Sr. Zaqueu. Vale ressaltar, que o cargo de tuxaua figurava apenas simbolicamente, pois a sua liderança era contestada, além de ser uma pessoa ausente.

Com o falecimento do Sr. Zaqueu³³ em 2010, a Sra. Terezinha Ferreira assume o cargo de tuxaua, configurando-se como outra mulher a assumir um posto essencialmente masculino. A comunidade, anteriormente organizada socialmente como patriclã, é substituída pela matriclã.

A desterritorialização, atribuída à organização social matriclã na comunidade, deve ser compreendida como um processo da dinâmica imposta pela conjuntura, tendo em vista a Sra. Terezinha ser a única descendente genealógica da família da matriarca Tereza na comunidade, requisitos que seu esposo Eliomar não possuía, além de não ser Sateré-Mawé. Associado a estas condições, atribui-se também ao fato de o mesmo não ser presente na comunidade já que exercia a profissão guia de selva no hotel Ecopark.

Com a ascensão da Sra. Terezinha ao posto de tuxaua, a comunidade passa a chamar-se Hywi (Gavião), e, a partir de 2010, a comunidade, sob sua liderança, passou por transformações na sua organização espacial com a construção de novas residências por parte daqueles que migraram, e, por conseguinte, essas ações dinamizaram as atividades e a ocupação da terra (Figura 20).

³³ Segundo relatos da tuxaua Terezinha, o tuxaua Zaqueu Ferreira foi encontrado submerso nas águas do igarapé do Tiú quando realizava a atividade da pesca. O mesmo foi vítima de um infarto segundo diagnóstico médico.



Figura 20 - Cartograma participante da comunidade Hywi, 17/10/2013. Autores: Terezinha Ferreira, Moisés Ferreira, Eguiberto Roque, Valda Ferreira e Marli de Souza.

A organização espacial e estrutural da comunidade Hywi, conforme salientado, passou e passa por um processo de transformação nos últimos quatro anos com a construção de edificações, algumas concluídas outras em fase de conclusão como a igreja (legenda 1) feita em alvenaria e o comércio (legenda 12). Desde a ascensão da Sra. Terezinha ao posto de tuxaua, as ações políticas na comunidade foram dinamizadas, ganhando esta centralidade na região do Tarumã com a implantação de um posto de saúde pela SESAI/DSEI - Distrito Especial de Saúde Indígena para armazenamento de medicamentos que são distribuídos durante os mutirões de saúde ali realizados (Figura 21).

Figura 21 – Posto de saúde SESAI/DSEI.



Fonte: FREITAS, 2013.

"[...] o Posto de Saúde seria a unidade mais simples do Distrito Sanitário. Nele atuaria o Agente Indígena de Saúde [...]." (GARNELO, 2012, p. 29). A tuxaua Terezinha desempenha a função de Agente de Saúde como voluntária, e, quando da realização de mutirões de saúde, as equipes responsáveis pela área de atuação fazem uso da casa de hóspede (legenda 8), e o espaço da comunidade serve como ponto de referência para atendimento às comunidades dessa região, cuja informação é repassada pela tuxaua Terezinha e seu esposo Eliomar, através de uma lancha cedida pela SESAI, que fica em posse da comunidade, e para realizar essa atividade é disponibilizado uma cota mensal para compra de combustível.

A legenda 3 é representada pela casa dos residentes que são edificações construídas com madeiras e cobertas com telhas estilo brasilit. Algumas dessas edificações são, em sua maioria, de moradores das comunidades I'apyrehyt e Waikiru que se mudaram de forma permanente conforme já mencionado.

No cartograma participante, a roça representa o elemento cultural expressivo da cultura do povo Sateré-Mawé, principalmente porque nela é cultivado um tubérculo utilizado na produção da farinha, a mandioca. A farinha é um alimento sempre presente na alimentação dos residentes, no entanto, esse produto ainda não é produzido na comunidade devido ao recente cultivo deste tubérculo e a falta de equipamentos para o processo de produção desse alimento. Atualmente esse complemento alimentar é comprado nos comércios flutuantes do lago do Tarumã Açú.

Muito embora localizada entre o rural e o urbano, ou seja, na área de fronteira do perímetro urbano de Manaus, não dispõe esta comunidade de energia elétrica. Há apenas um gerador de luz a diesel que é ligado ao anoitecer e desligado às 21h00min, sendo que não atende a toda demanda domiciliar. Alega a tuxaua Terezinha que uma equipe técnica do Programa “Luz para Todos” do Governo Federal realizou estudos técnicos na comunidade em 2013, para definir o local das fiações e disponibilizar luz elétrica aos mesmos e aos adjacentes.

A criação de galináceos é representado pela legenda 6, que são pequenas casas erguidas com madeiras e cobertas com palhas. Essa atividade destina-se apenas à subsistência dos comunitários, haja vista que a caça e a pesca, na área do Tarumã, devido à proximidade com a cidade, sofre com a escassez.

A configuração espacial da comunidade se ancora em um modelo de sociedade de caráter coletivo, pois ali são identificadas edificações que representam esse aspecto, dentre eles, o barracão/centro cultural (legenda 7), que é a única construção coberta com palhas, e, apesar de fazer parte da cultura do povo Sateré-Mawé, na comunidade Hywi, a sua importância é comprometida pela má conservação, sendo que a sua reforma depende de materiais que não existem nas matas do Tarumã. A cozinha (legenda 9) evidencia o aspecto da coletividade e da territorialidade, onde eventualmente observa-se famílias agrupadas em torno de uma mesa fazendo refeições, produzindo artesanatos e dialogando.

O campo de futebol (legenda 10), mesmo não sendo um espaço de referência à cultura do povo Sateré-Mawé, ele simboliza também a cultura coletiva na comunidade, e a sua importância reside no fato de ser um lócus de aproximação e confraternização entre os parentes do clã do Gavião, e de outras comunidades indígenas da Região Metropolitana de Manaus.

Em 29 de maio de 2011, a comunidade sedia um evento esportivo autônomo com as modalidades corrida na trilha, corrida no saco, natação, canoagem e futebol. O evento teve como participação, além dos Sateré-Mawé, outros povos indígenas como: Mura, Mayuruna e

Tikuna. Diante disso, podemos perceber que o campo de futebol, embora não sendo um lócus da tradição Sateré-Mawé, essa importância lhe é atribuída pelo seu cunho social e coletivo.

De acordo com o cartograma participante, podemos observar que o relacionamento da comunidade com a área do Tarumã é fundamentada, numa dimensão espacial abrangente, em decorrência a fatores como: estudos, sazonalidade, caça, pesca, trabalho e por ser distrito da SESAI/DSEI responsável pela área do Tarumã.

O relacionamento com a comunidade Nova Esperança dar-se-á diariamente pelo igarapé do Tiú, através do transporte fluvial que a prefeitura de Manaus por meio da SEMED disponibiliza para conduzir os estudantes até à escola da comunidade.

A sazonalidade do lugar impõe aos residentes da comunidade, durante o período de estiagem, longos deslocamentos pelo solo arenoso até o balneário denominado Prainha (Figura 20), local de embarque e desembarque de pessoas e mercadorias. Dependendo da vazante, a navegação é comprometida, devido à baixa profundidade do leito do igarapé dessa região, e, nesse sentido, o período sazonal altera a dinâmica espacial, temporal e a territorialidade na comunidade, isto porque o deslocamento daqueles que estudam e trabalham na cidade é feito a pé até à estação de ônibus, cuja rotina demanda tempo. Já aqueles que estudam na comunidade Nova Esperança, o período letivo segue outro calendário escolar.

A caça e a pesca, muito embora seja uma atividade restringida, devido à sua escassez, ainda é realizada nas matas e igarapés da região do Tarumã.

A relação com as comunidades indígenas Rouxinol e Livramento é efetivada pelos atendimentos aos residentes dessas duas comunidades, seja no transporte de enfermos e ou informes sobre mutirões de saúde. Com relação à comunidade Inhãa-bé, não há nenhuma relação apesar dos laços de parentesco.

Em 2013, a família do Sr. André Pereira, após recente migração para a comunidade Hywi, em conjunto com uma família indígena Carapana fazem ocupação de um terreno de chácara desocupado sob a justificativa de dar suporte através da construção de uma casa de apoio (Figura 20) aos indígenas que sofrem com a rotina imposta pela sazonalidade do Tarumã. O terreno em posse dos Sateré-Mawé e dos Carapana está *sub judice*, pois, o suposto proprietário do imóvel reivindica a saída dos indígenas; estes alegam que o terreno encontrava-se em estado de abandono, daí serem legitimados.

Desde 2010, a comunidade Hywi tem vivenciado um acelerado crescimento populacional, fruto de uma nova dinâmica a partir da migração de famílias de outras comunidades (Quadro 05).

Quadro 05 - Residentes da comunidade Hywi.

Nº	Nascidos no Território Andirá/Marau	Nascidos em outras localidades	Idade	Povo	Situação/parentesco	Atividade/trabalho
1		Terezinha Ferreira de Souza- Upi	39	Sateré-Mawé	Esposa	Tuxaua, artesã e voluntária da SESAI
2		Eliomar da Silva Martins	38	Não definido	Esposo	Motorista fluvial da SESAI/DSEI
3		Hélio de Souza Martins	16	Sateré-Mawé “misturado”	Filho do casal	Estudante de escola regular na com. Nova Esperança
4		Hebert de Souza Martins	13	Sateré-Mawé “misturado”	Filho do casal	Estudante de escola regular na com. Nova Esperança
5		Carla Bianca de Souza Martins	10	Sateré-Mawé “misturado”	Filha do casal	Estudante de escola regular na com. Nova Esperança
6		Melina Zebina de Souza Martins	3	Sateré-Mawé “misturado”	Filha do casal	
7		Elano Eliomar de Souza Martins	8 meses	Sateré-Mawé “misturado”	Filho do casal	
8		Damião Nunes	27	Não indígena	Esposo	Canoeiro de hotel de selva
9		Mirele de Souza Martins	17	Sateré-Mawé “misturado”	Esposa	Faz frete
10		Yhaila Michele de Souza Nunes	2	Sateré-Mawé “misturado”	Filha do casal	
11		Eguiberto Roque Leocádio	38	Tyrió	Esposo	Pedreiro, carpinteiro e pescador
12		Marli de Souza Leocádio	36	Sateré-Mawé	Esposa	Artesã
13		Wendel de Souza Leocádio	19	Sateré-Mawé “misturado”	Filho do casal	Estudante de escola regular na cidade
14		Rodrigo de Souza Leocádio	15	Sateré-Mawé “misturado”	Filho do casal	Estudante de escola regular na cidade
15	Wilanson André Pereira da Silva-Awi ato (Onça)		31	Sateré-Mawé	Esposo	Agente, líder comunitário e artesão
16		Valda Ferreira de Souza	28	Sateré-Mawé	Esposa	Artesã
17		Nandra Melissa Souza da Silva	10	Sateré-Mawé	Filha do casal	Estudante de escola regular na com. Nova Esperança
18		Larissa Souza da Silva	9	Sateré-Mawé	Filha do casal	Estudante de escola regular na com. Nova Esperança
19		Kairo Souza da Silva	7	Sateré-Mawé	Filho do casal	Estudante de escola regular na com. Nova Esperança

20		Olga Jamile Souza da Silva	5	Sateré-Mawé	Filha do casal	Estudante de escola regular na com. Nova Esperança
21		José Roque Leocádio	39	Tyrió	Esposo	Marceneiro
22		Francilene Leocádio	36	Não definida	Esposa	Doméstica
23		Wendel Lorêncio Roque	18	Sateré-Mawé “misturado”	Filho do casal	“Especial”
24		Tassia Lorêncio Roque	16	Sateré-Mawé “misturado”	Filha do casal	Doméstica
25	Miguel Tavares da Silva		22	Sateré-Mawé	Solteiro	Roçador de quintal
26	Orestes Michiles		42	Sateré-Mawé	Solteiro	Artesão e pajé
27		Erisson Souza dos Santos	23	Sateré-Mawé “misturado”	Filho da Sra. Vanda	Artesão
28		Natanael	22	Sateré-Mawé “misturado”	Solteiro	Não informado

Fonte: FREITAS, 2013.

Em pesquisa de campo, realizada em 2009 na comunidade então denominada Mawé, havia apenas 13 habitantes, sendo que desse total, 5 não residem mais na comunidade. A Sra. Leilinha (filha da matriarca Tereza) migrou para o bairro do Aleixo após um curto período residindo na comunidade; a Sra. Vanda e sua filha Camila atualmente moram na comunidade I'apyrehyt; os demais foram a óbitos, a matriarca Tereza e seu filho Zaqueu.

De acordo com os dados atuais, se comparados com os de 2009, houve um acréscimo populacional de 115,38%. Essa mobilidade de pessoas entre as comunidades da Região Metropolitana de Manaus é uma prática comum entre os mesmos.

Esse percentual é atribuído à migração das famílias do Sr. Eguiberto Leocádio (sua esposa Marli e seus filhos Wendel e Rodrigo), do Sr. José Leocádio (sua esposa Francilane e seus filhos Wendel e Tassis, ambos da comunidade I'apyrehyt) e do Sr. Wilanson André Pereira, (sua esposa Valda e seus filhos Nandra, Larissa, Kairo e Olga) da comunidade Waikiru.

A migração recente do território Andirá/Marau pouco tem contribuído para o aumento populacional, pois apenas Orestes Michiles migrou em 2002 a convite da coordenadora da AMISM, a Sra. Zenilda, por ter este habilidade para produzir artesanatos e conhecimentos de pajelança, e Miguel Tavares, em 2012, que veio a Manaus em companhia de um irmão a tratamento de saúde. A princípio, morou na CASAI - Casa de Saúde do Índio, localizada no Km 24 da estrada AM-010, e posteriormente deslocou-se para a comunidade I'apyrehyt e, em seguida, comunidade Hywi.

As causas que contribuem para essa mobilidade são diversas, dentre algumas, podemos citar aquelas mais expressivas como, brigas internas, estudos, não adaptação, trabalhos, tratamento de saúde, sazonalidade, etc. Ressalta-se, porém, que a mudança de uma comunidade à outra, conforme já mencionado, não representa a perda do patrimônio construído, e nesse sentido, é comum famílias possuírem residências em uma e outra comunidade. Essa é uma prática usual, principalmente nas comunidades I'apyrehyt, Waykiru, Hiwi e Inhãa-bé.

Fazendo uma análise a partir do quadro 5, podemos inferir que a comunidade Hywi foi sendo construída a partir da inserção de não indígena e Tyrió e os que buscam afirmação da sua descendência étnica, os não definidos. Então diante do exposto o termo “misturado” também é utilizado nessa comunidade.

As profissões exercidas são diversas, porém, a de artesanato é a mais executada, totalizando seis pessoas. A atividade com o artesanato é uma fonte de renda importante na comunidade, no entanto, não garante o sustento das famílias devido sua localização distanciar-se da cidade e da ausência de fluxos turísticos; daí, muitos exercerem atividades laborais não associadas ao mundo indígena e de baixa escolaridade como pedreiro, carpinteiro, canoeiro de hotel, roçador e motorista fluvial.

Na comunidade, não há uma associação devido os recursos ainda serem incipientes, no entanto todos os residentes são associados na OTRISM da comunidade I'apyrehyt, o que lhes assegura ranchos doados pela CONAB.

Um dado importante a observar é que a escola regular é a única forma de ensino ofertada aos filhos dos residentes, por isso não há nenhuma relação destes com a língua materna, pois além de não haver escola indígena na comunidade, nenhum habitante fala fluentemente a língua Sateré-Mawé. Os falantes limitam-se somente ao uso de palavras soltas.

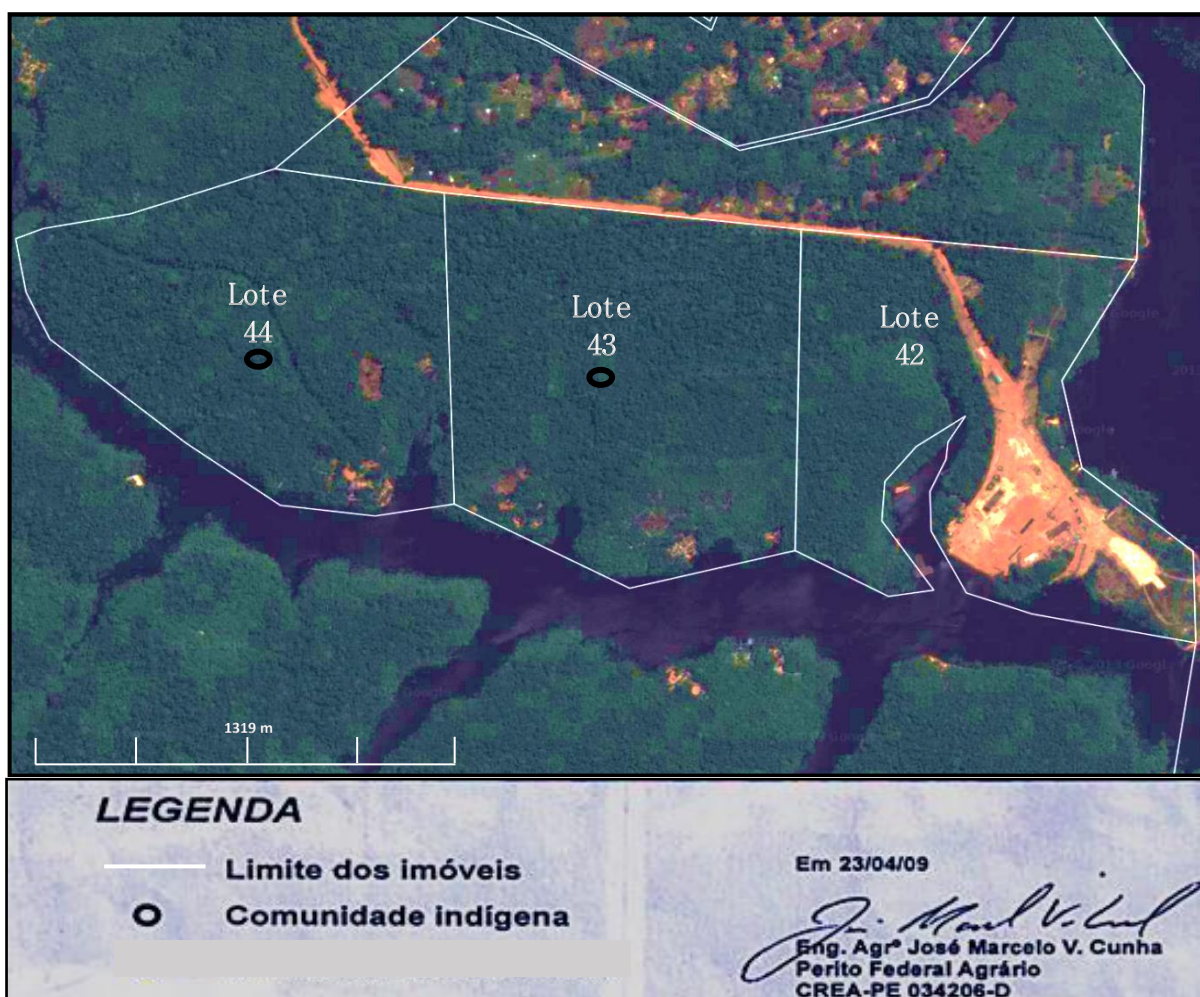
Pela proximidade com a comunidade Inhãa-bé, os estudantes da Hywi poderiam ter o contato com a língua na escola indígena Cuiá, já que existe demanda para atendê-los. Porém, as relações sociais entre ambas as comunidades são antagônicas, já que há uma disputa pela representatividade e controle político da área do Tarumã; nesse sentido há acusações entre ambas, daí não haver um relacionamento harmônico.

Na comunidade Hywi, a posse da terra é marcada pelas incertezas, pois, de um lado, a justiça não tem um parecer final sobre o direito a terra, e, de outro, a família Fonseca, bem sucedida financeiramente, pressiona e assedia individualmente os residentes.

Com informações cedidas pelo INCRA, acatando pedido do Ministério Público Federal, por meio do ofício nº. 402/2009/2ºOFCIV/PR/AM, foi elaborado um laudo pelo

Perito Federal Agrário Eng. Agr. José Marcelo Venâncio da Cunha, quando no dia 06 de abril de 2009, realizou vistorias em posses rurais na área juridicamente conhecida como “Imóvel Cuieiras” Tarumã, Gleba 2. A área compreende os lotes 42, 43 e 44 sendo alvo de vistorias somente os dois últimos, os quais se encontram ocupados pela comunidade Inhãa-bé e Hywi (Figura 22).

Figura 22 - Carta-imagem ilustrativa da área vistoriada.



Fonte: INCRA, 2014.

Segundo o laudo de Exame pericial do INCRA, o lote 44, no qual está situada a comunidade Hywi, está titulado em nome do Sr. Ivan Fonseca de Araújo. O lote 43 encontra-se ocupado pela comunidade Inhãa-bé sem oposição do Sr. Manoel Fonseca de Araújo.

O laudo pericial foi seguido de um apêndice fotográfico mostrando as benfeitorias realizadas pelos indígenas na comunidade. Muito embora tenha sido efetuado o georreferenciamento da comunidade por meio de GPS, não consta, no laudo cedido pelo INCRA, a extensão territorial da terra. O laudo tem como finalidade dar subsídios ao INCRA para tomar decisões, tendo em vista ao pedido de doação da terra efetuado pela FUNAI.

No dia 07 de Novembro de 2012, os residentes da comunidade Hywi registram queixa à FUNAI sob a alegação de ameaça de morte. Assim sendo, foi registrado a ocorrência (Figura 23).

Figura 23 – Registro de ocorrência na FUNAI.




Serviço Público Federal
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
Fundação Nacional do Índio - FUNAI
Coordenação Regional Manaus
Rua Maceló, 224, Adrianópolis, Manaus-AM, CEP: 69057-010. Fone: (92) 3633.3132

OFÍCIO Nº 241/GAB/CR/FUNAI Manaus-AM, 07 de novembro de 2012

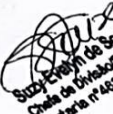
À Sua Senhoria o Senhor
Sérgio Lúcio Mar dos Santos Fontes
Superintendente da Polícia Federal no Amazonas
Rua Domingos Jorge Velho, nº40, Bairro D. Pedro II
Manaus-AM

Senhor Superintendente,

Ao cumprimentá-lo, informamos que estiveram nesta data 17 representantes da Comunidade Indígena Gavião do Igarapé Tiú trazendo a notícia de que foram ameaçados de morte supostamente pelo Sr. Stênio Filho de Araújo, vulgarmente conhecido como "Machote". Os indígenas vieram solicitar apoio da Funai na defesa de suas vidas. Ante o exposto, solicitamos que essa Superintendência da Polícia Federal tome as providências que considerar pertinentes para apuração dos fatos.

Atenciosamente,

EDUARDO DEZIDÉRIO CHAVES
Coordenador Regional Substituto da CR de Manaus
Portaria Nº 664, de 18.05.2012


Sérgio Lúcio Mar dos Santos Fontes
Superintendente da Polícia Federal em Manaus
Portaria nº 483, de 26.04.2012

Fonte: FUNAI, 2012.

Conforme o exposto no ofício, a situação fundiária da comunidade Hywi é marcada por pressão seguida de ameaças, ao contrário da comunidade Inhãa-bé, onde a relação é pacífica. Além das pressões e ameaças impostas pela família Fonseca, há também ameaças de invasão por parte de moradores de uma recém-ocupação por não indígenas conforme exposto no cartograma (pag. 129). Segundo relatos da tuxaua Terezinha, já houve eclosão de conflitos entre os residentes da comunidade Hywi e os moradores da recém-ocupação sob alegação de apropriação de terra dentro dos limites territoriais da comunidade.

Com o falecimento da matriarca Tereza, em março de 2013, intensificaram-se as pressões e as negociações entre a família Fonseca e os residentes da comunidade, cujo

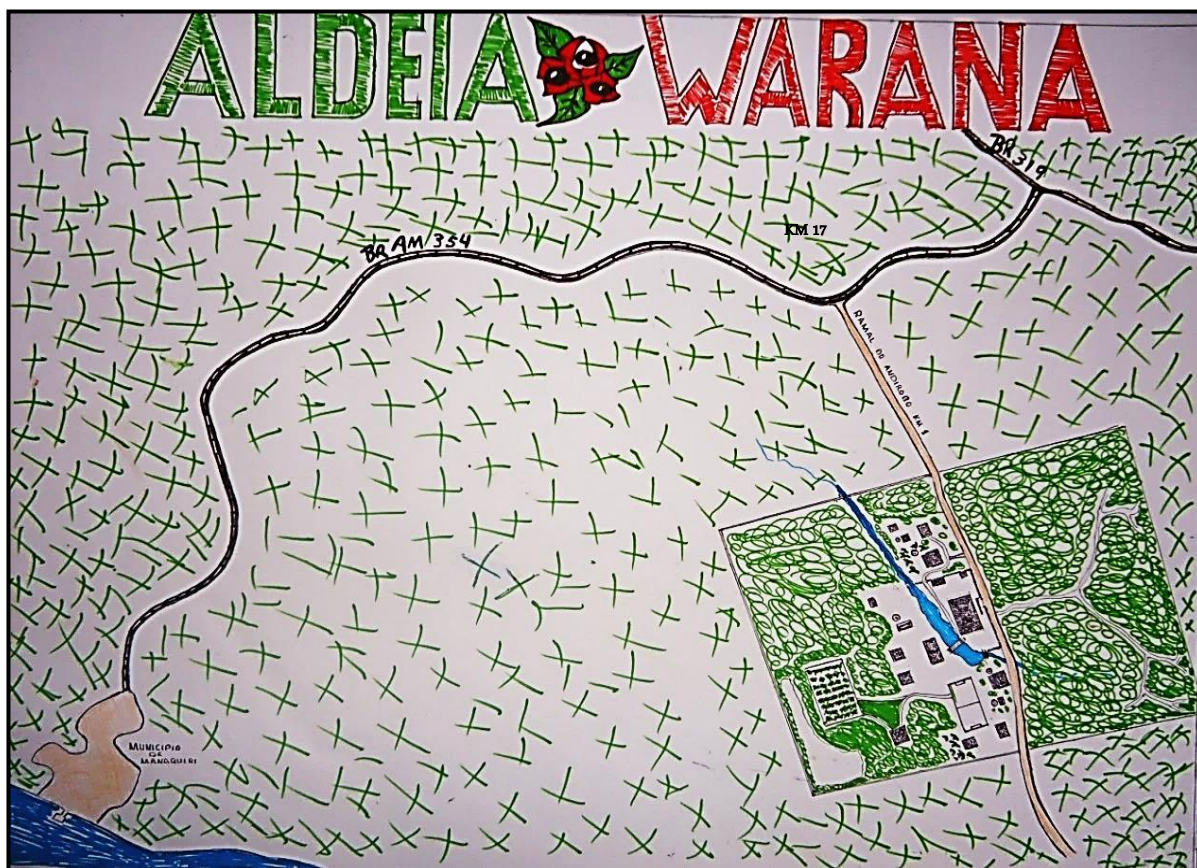
objetivo é a saída destes últimos. A posse da terra ainda é incerta, e uma das hipóteses para o acelerado aumento populacional e de edificações na comunidade talvez tenha sido motivado pela pressão por parte da família Fonseca, configurando assim como uma estratégia coletiva de defesa deste território.

A comunidade Hywi, a partir de sua criação, vivenciou processos de desterritorialização e reterritorialização. A reterritorialização de um modo de vida sedimentado na cultura Sateré-Mawé acontece a partir de uma relação com o hotel de selva Ecopark objetivando dinamizá-la economicamente. A partir do fim das relações com o hotel de selva, há desterritorialização, que ocorre num momento de transformação social e espacial da comunidade com a substituição da organização social patriclã pela matriclã, e a substituição das habitações tradicionais pelo estilo ocidental.

2.6 COMUNIDADE WARANÁ

A comunidade Waraná, localiza-se no Município de Manaquiri, na BR AM 354, conhecida como estrada do Manaquiri Km 17, no ramal do Andiroba, Km 1 (Figura 24).

Figura 24 – Cartograma participante de localização da comunidade Waraná.



Autores: Gilmar Silva, Vanderléia da Silva e Moisés Ferreira.

A formação, enquanto comunidade, dar-se-á em 2007, quando a Sra. Zorma objetiva se fixar definitivamente em Manaquiri após os conflitos internos ocorridos na comunidade I'apyrehyt. Ressalta-se, porém, que, a princípio, a Sra. Zorma, já casada com o Sr. João Nascimento, um não indígena, já residia neste município em um terreno próximo ao lago do Bim, entre o Araçatuba e Andiroba, em uma área de várzea.

As condições impostas pela subida das águas (período de cheias) dificultava a permanência no local, que ficava submerso durante esse período. Assim sendo, a família se apossa de um lote de terra firme no ramal do Andiroba em condições de abandono, onde posteriormente, o suposto proprietário cedeu verbalmente o lote à família. Apesar de o proprietário abdicar do lote de terra, o mesmo não possuía qualquer documentação que comprovasse a veracidade quanto a ser o proprietário. Embora residindo a mais de 8 anos no local, a família não possui título de posse da terra, muito embora seja uma luta constante da Sra. Zorma.

Com a permanência no local, o desejo de formar sua comunidade é realizado. A denominação Waraná é idealizada tendo como referência serem eles os descendentes do guaraná segundo informações da Sra. Zorma. A formação da comunidade proporcionou ao grupo familiar a possibilidade de desenvolver atividades econômicas e culturais de acordo com as matrizes ancestrais do povo Sateré-Mawé.

Se a possibilidade de realização das atividades teve como parâmetro a cultura de seus antepassados, seria necessário não somente a territorialização do grupo familiar e das atividades, mas, sobretudo, de uma organização social alicerçada na cultura. Para isso, seria de suma importância a presença de uma liderança dotada dos conhecimentos culturais dos Sateré-Mawé para administrar a comunidade. Assim sendo, os residentes decidem que a comunidade seria representada pela figura de um tuxaua, cuja escolha dar-se-ia através de eleição aberta, sendo eleita a Sra. Zorma como liderança máxima.

A escolha da Sra. Zorma como tuxaua e líder da comunidade representa uma estruturação social contraditória, visto que, conforme já citado, a estruturação ancestral do povo Sateré-Mawé sedimenta-se na figura patrilinear, cabendo somente à figura masculina esse posto. No entanto, segundo Gilmar Silva (Sary), filho da tuxaua Zorma, a sua escolha obedeceu aos seguintes critérios:

Daquele tempo pra cá as coisas evoluíram muito, desde o passado até hoje, ou seja, de lá onde ela morou, os parentes antes não vestiam essas roupas, e, viviam somente da caça e da pesca, então as coisas foram evoluindo, e, pela questão dela ter um saber maior sobre a questão das tradições, ter vivido mais tempo e ter mais experiência,

porque ela viveu lá, ela sabe como os antepassados viviam, então a comunidade depositou a confiança nela (Gilmar Silva dos Santos, 10.09/2013).

De acordo com o exposto pelo Sr. Gilmar, podemos perceber que dependendo do contexto, os Sateré-Mawé se adaptam às mudanças, muito embora esse acontecimento faça parte de um processo de desterritorialização, ainda que a Sra. Zorma possua os atributos para transmitir a cultura e os saberes tradicionais de seu povo às novas gerações de sua comunidade qualidades que seu esposo João Nascimento dos Santos um não indígena não possui. Daí a escolha de uma organização matriclã em detrimento da patriclã.

Com a legitimação da Sra. Zorma ao posto de tuxaua, havia novos desafios para reorganizar a comunidade, tendo como parâmetros a cultura de seu povo. Para isso, a mesma inicia um processo de articulação com a AMISM, que forneceu matérias-primas para a fabricação dos artesanatos, e posteriormente, a contribuição, através de sua representante a Sra. Regina Vilácio, teria um caráter técnico e administrativo sinalizando para a criação de uma associação.

A tuxaua Zorma é a mais nova dos oito filhos da Sra. Tereza Ferreira. A mesma é enfática ao afirmar que sua irmã a Sra. Zenilda foi a sua inspiração para liderar a comunidade. E foi esse o foco inspirador que impulsionou esta tuxaua a se articular com lideranças políticas de Manaquiri para vender os artesanatos produzidos na comunidade em espaços públicos deste município, e captar recursos através da SESAI para atendimento à saúde e à Secretaria de Estado de Educação e Qualidade do Ensino – SEDUC para materializar a ideia de uma escola na língua materna.

No ano de 2010, a tuxaua Zorma decide realizar o ritual da Tucandeira, cuja finalidade, além do aspecto cultural e identitário é dar visibilidade à comunidade. Isso era outro fator relevante, tendo em vista que a divulgação é feita na cidade.

De acordo com Mirian Marcos Tsibodowapré, presidente do Conselho Nacional de Mulheres indígenas – CONAMI “O grande desafio para as mulheres indígenas hoje é o fortalecimento da identidade cultural como base para o crescimento econômico” (2006, p. 6). Fica evidente, que essa tentativa de associar o fator econômico com o cultural é o que motiva a tuxaua Zorma.

Então podemos asseverar que o grupo familiar da Sra. Zorma, ao se apossar de um lote de terra no ramal do Andiroba, se reterritorializam e criam no município de Manaquiri um território indígena, pois os elementos culturais do povo Sateré-Mawé passam a fazer parte da organização socioespacial destes, onde procuram recriar neste lugar a TI Andirá/Marau (Figura 25).

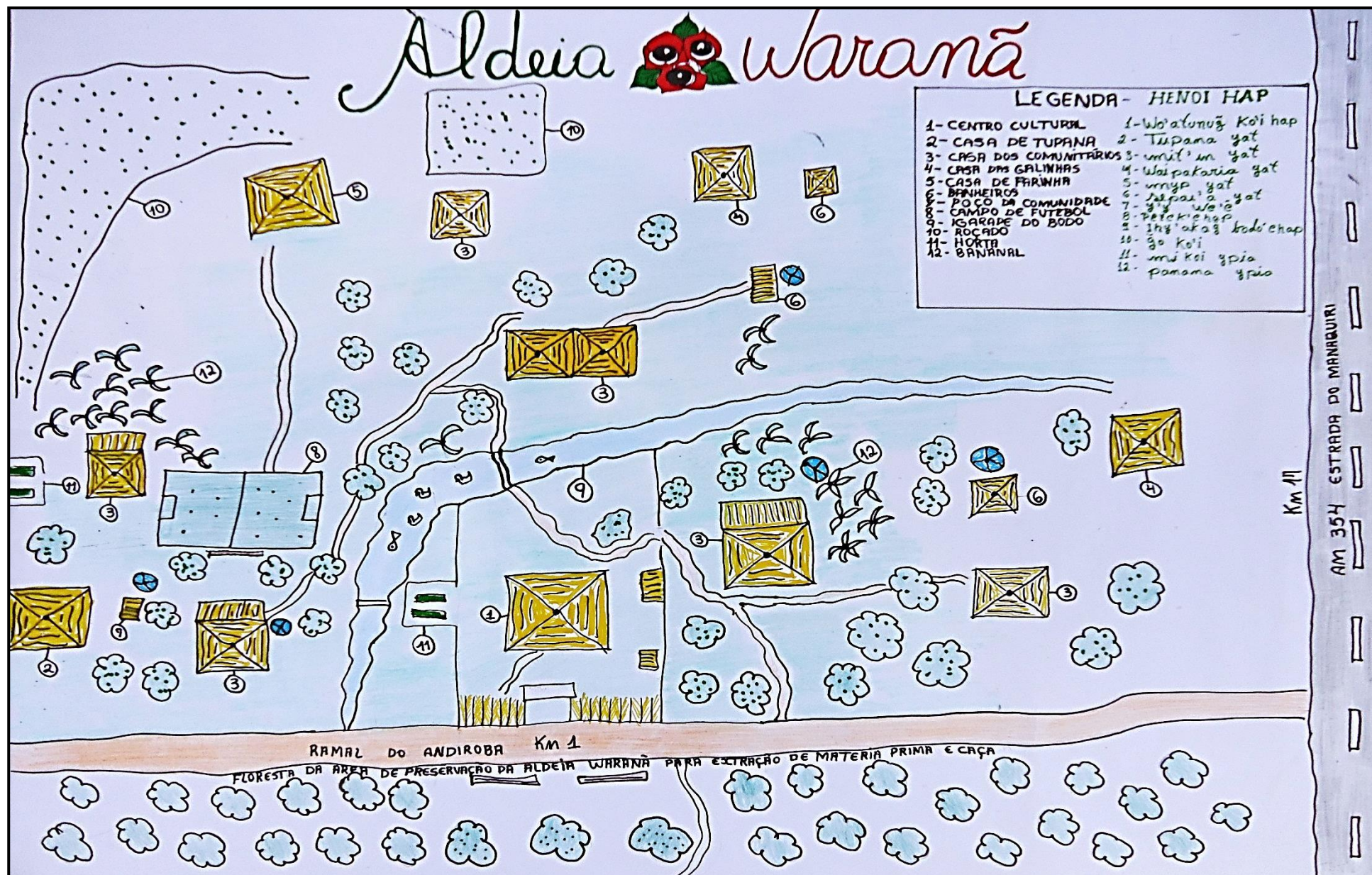


Figura 25 - Cartograma Participante da comunidade Waraná, 09/09/2013. Autores: Zorma Silva, Gilmar Silva, Vanderléia da Silva e Nazareno Silva.

O cartograma, sendo uma produção em conjunto, representa a visão de todos quanto à organização e ao uso do território, e nesse sentido, podemos perceber que este é um espaço organizado para uma sociedade coletiva. O centro cultural (legenda 1), uma construção coberta com palhas com estilo caracteristicamente indígena, representa o aspecto da vida social, cultural e coletiva, pois ele é o espaço destinado ao ensino da língua materna, à realização do ritual da Tucandeira e às reuniões e assembleias; logo, ele é a centralidade da comunidade.

O trabalho incansável e reivindicatório da tuxaua Zorma por recursos e benefícios à comunidade lhe rendeu algumas denominações como “briguenta” e “encrenqueira”, mas como a mesma enfatiza, “estou apenas lutando pelos nossos direitos”. Foi esse dinamismo que possibilitou essa tuxaua a se enveredar pelos caminhos mais políticos numa empreitada para realizar o sonho de uma escola indígena para o ensino da língua materna na comunidade. É entre idas e vindas até à cidade, que em 2013, a ideia de uma escola indígena é materializada (Figura 26).

Figura 26 – Escola Mikoi Pakup funcionando no barracão/centro cultural.



Fonte: FREITAS, 2013.

A escola foi denominada Mikoi Pakup (construção de uma nova escola) e iniciou suas atividades letivas neste mesmo ano.

A religiosidade é representada pela casa de Tupana (legenda 2), onde há manifestação da devoção durante a semana e aos sábados, obedecendo ao calendário da denominação religiosa igreja evangélica Unida do Brasil.

O espaço social também é visualizado pela presença do campo de futebol (legenda 8), onde frequentemente se realizam torneios, sendo também utilizado cotidianamente pela equipe de futebol da comunidade Esporte Clube Iwá (mamão).

O uso do território reflete a territorialidade dos Sateré-Mawé evidenciado pelo roçado (legenda 10), onde se cultivam tubérculos como mandioca, cará e macaxeira. Além dos tubérculos, há cultivos de outras culturas como abacaxi, jerimum, milho, banana e de hortaliças, esta última cultivada utilizando como técnica a casa vegetativa para cobrir a compostagem. Vale ressaltar que a agricultura na comunidade é utilizada somente para a subsistência. O excedente é distribuído entre as comunidades dos Sateré-Mawé do clã do Gavião quando em visita à comunidade Waraná.

O trabalho coletivo é uma prática predominante na comunidade. Ele é realizado através dos puxirões quando em épocas de fazer o roçado, o plantio e a colheita. Essa atividade coletiva é realizada também quando há necessidade para construir as edificações na comunidade (Figura 27).

Figura 27 – Puxirão para construção da casa de farinha.



Fonte: FREITAS, 2013.

A casa de farinha (legenda 5), assim como as demais edificações da comunidade, são, em sua maioria, construídas com materiais adquiridos das matas do entorno, como a madeira e a palha que são materiais em abundância nessa região. Das edificações da comunidade, apenas 3 não possuem cobertura de palhas.

O cartograma evidencia a relação harmônica que estes têm com a natureza com a conservação de uma área de floresta localizada na parte frontal da comunidade, pois dela é extraída parte da matéria-prima para produção dos artesanatos, como também a utilizam para caçar, pescar e coletar as formigas (Tucandeiras). “O relacionamento indígena com a natureza é utilizá-la sem destruí-la. [...] Ele é antes um colhedor que um transformador da natureza; adaptou-se à mata amazônica, pois nela encontra de tudo” (UGGÉ, 1991, p. 20-21). Esses atributos são evidenciados entre os residentes que veem a natureza como parte de suas vidas.

A divisão social do trabalho é bem distribuída na comunidade. A caça e a pesca, preparar o roçado são atribuições masculinas. No entanto, não há proibições quanto à participação das mulheres nas atividades eminentemente masculinas na cultura dos Sateré-Mawé.

Relata a tuxaua Zorma (2013) que a comunidade Waraná mantém fortes vínculos com a associação AMISM, a comunidade Sahu-Apé e Inhãa-bé. Esta última, a pedido de sua irmã Zeila antes de sua morte prematura, solicitou às suas filhas Marta (Ariá) e Mazonina (Moi) que concedessem apoio à sua irmã Zorma na sua recém-criada comunidade. O apoio veio através da captação de recursos para perfuração de um poço artesiano (legenda 7), e da articulação política junto a entidades governamentais deste município.

Em entrevista realizada em 2007 ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, quando de passagem por Manaus, a tuxaua Zorma mencionava que na sua comunidade havia 4 famílias totalizando 17 pessoas, atualmente este número é bem superior (Quadro 06).

Quadro 06 - Residentes da comunidade Waraná.

Nº	Nascidos no Território Andirá/Marau	Nascidos em outras localidades	Idade	Povo	Situação/parentesco	Atividade/trabalho
1	Zorma Silva dos Santos - Woriri (inambu)		44	Sateré-Mawé	Esposa	Tuxaua, agricultora e artesã
2		João Nascimento dos Santos - Awyky (guariba)	49	Não indígena	Esposo	Aposentado e agricultor
3		Antônio da Silva Guedes - Sahu (tatu)	23	Sateré-Mawé “misturado”	Esposo	Carpinteiro, coletor e caçador
4		Francilene Silva dos Santos - Akuri (cotia)	30	Sateré-Mawé “misturado”	Esposa	Conselheira, artesã e agricultora

5		Elias Santos do Vale - Musi (quati)	15	Sateré-Mawé “misturado”	Filho de Francilene	Estudante de escola regular em Manaquiri e indígena Mikoi Pakup
6		Melquizedequi do Vale – Hami’i (macaquinho)	12	Sateré-Mawé “misturado”	Filho de Francilene	Estudante de escola regular em Manaquiri e indígena Mikoi Pakup
7		Valeriana da Silva Guedes - Waty (lua)	10	Sateré-Mawé “misturado”	Filha de Francilene	Estudante da escola indígena Mikoi Pakup
8		Miriam da Silva Guedes - Ywa (mamão)	4	Sateré-Mawé “misturado”	Filha do casal	Estudante da escola indígena Mikoi Pakup
9		Franciele da Silva Guedes - Popera (papel)	3 meses	Sateré-Mawé “misturado”	Filha do casal	
10		Nazareno Silva dos Santos - Waty (lua)	29	Sateré-Mawé “misturado”	Esposo	Agente de saúde da Caiuá
11		Vanderléia da Silva Passos - Waikiru (estrela)	35	Não indígena	Esposa	Professora da escola indígena Mikoi Pakup
12		Brenda Silva Passos	16	Não indígena	Filha de Vanderleia	Estudante de escola regular em Manaquiri e indígena Mikoi Pakup
13		Bruna Silva Passos	12	Não indígena	Filha de Vanderleia	Estudante de escola regular em Manaquiri e indígena Mikoi Pakup
14		Andrieli Silva Passos - Pykasu (pombo)	6	Sateré-Mawé “misturado”	Filha do casal	Estudante da escola indígena Mikoi Pakup
15		Gilmar Silva dos Santos - Sari (formiga)	24	Sateré-Mawé “misturado”	Esposo	Agricultor e presidente da associação-AIWSM
16		Edilene da Cunha Peres - Awi’a (abelha)	26	Não definida	Esposa	Agricultora e artesã
17		Janderson Silva dos Santos - Anehu (lagarto)	3	Sateré-Mawé “misturado”	Filho do casal	Estudante da escola indígena Mikoi Pakup
18		Joabe Silva dos Santos - Pirahit (peixe pequeno)	3 meses	Sateré-Mawé “misturado”	Filho do casal	
19	Cristóvão Vieira Filho – Hakup (Quente)		32	Sateré-Mawé	Esposo	Técnico em Zootecnia do IDAM
20		Tatiane Silva dos Santos - Ure (jacamin)	22	Sateré-Mawé “misturado”	Esposa	Agricultora e merendeira da escola indígena Mikoi Pakup
21		Tailson Santos Vieira - Arumi (tamanduá)	6	Sateré-Mawé “misturado”	Filho do casal	Estudante da escola indígena Mikoi Pakup
22		Taiane Santos Vieira - Apehut (besouro)	4	Sateré-Mawé “misturado”	Filha do casal	Estudante da escola indígena Mikoi Pakup
23		Thalia dos Santos Vieira - Ape’i (barata branca)	1	Sateré-Mawé “misturado”	Filha do casal	

24		Gorete da Silva Elias	55	Não indígena	Esposa	Agricultora
25		Miguel Queiroz da Silva Guedes	49	Sateré-Mawé "misturado"	Esposo	Agricultor
26		Carlos Miguel da Silva Guedes - Wawetó (anta)	17	Sateré-Mawé "misturado"	Filho do casal	Estudante de escola regular em Manaquiri
27		Ana Paula da Silva Guedes - Mohyt (flor)	15	Sateré-Mawé "misturado"	Filha do casal	Estudante de escola regular em Manaquiri
28		Romário da Silva Guedes - Piçanã (gato)	2	Sateré-Mawé "misturado"	Filho de Miguel	

Fonte: FREITAS,/2013.

Atualmente, na comunidade, há 6 famílias totalizando 28 pessoas. Esse aumento populacional é fruto do crescimento da natalidade, cuja contribuição é de 81,08%. A migração pouco contribuiu para este aumento, tendo em vista que somente o Sr. Cristóvão Vieira é migrante recente da TI Andirá/Marau. Ressalta-se, porém, que na comunidade apenas duas pessoas são oriundas da TI, os demais (26) fazem parte da 2ª e 3ª geração de Sateré-Mawé do clã do Gavião e não indígenas nascidos em Manaus e Manaquiri.

As atividades desenvolvidas na comunidade, conforme identificado no quadro 06, refletem o lugar no qual a comunidade está inserida. E, por ser uma comunidade rural, a atividade relacionada à agricultura é predominante, totalizando 8 pessoas, sendo que apenas 3 são artesãos. Essa última desenvolvida somente por mulheres.

A comunidade dispõe de uma associação fundada pela tuxaua Zorma, pois tendo recebido instruções técnicas administrativas da Sra. Regina Vilácio e ter acompanhado sua irmã Zenilda no movimento indígena e na criação da AMISM, sabia da importância de uma associação e quais procedimentos a serem tomados. Para isso, foi realizada uma assembleia para a escolha dos membros da associação, sendo eleito para o cargo de presidente por dois anos seu filho Gilmar Silva dos Santos conforme informado no quadro 06. A associação foi fundada em 16 de abril de 2012, com a denominação *Associação Indígena Waraná Sateré-Mawé - AIWSM* e regularizada juridicamente na Receita Federal com o CNPJ: 16.949.376/0001-87.

A fundação da associação tem como objetivos divulgar a cultura do povo Sateré-Mawé, realizar e participar de projetos para a comunidade, dialogar com entidades públicas e privadas, etc.. Ficou também definida a cobrança de uma taxa mensal dos associados no valor de R\$ 10,00 no final de cada mês, que é depositado na conta da associação para eventuais despesas.

Na escola Mikoi Pakup estudam 10 pessoas, todas residentes da comunidade, e funciona nos turnos matutino e vespertino, nas séries iniciais do ensino fundamental. Após a conclusão das séries iniciais, estes estudantes deslocam-se até a cidade de Manaquiri em ônibus cedido pela secretaria do município para dar continuidade aos estudos.

A escola Mikoi Pakup ainda não faz parte do cadastro da SEDUC, funciona apenas com uma autorização provisória, isso se dá ao fato, segundo a tuxaua Zorma, de a mesma ter iniciado suas atividades letivas após o calendário escolar, ficando assim somente para o ano subsequente o seu cadastro como escola regularizada da rede estadual.

A escola iniciou suas atividades letivas tendo como professor bilíngue um indígena Sateré-Mawé, oriundo da TI, área do Marau, o Sr. Mateus Oliveira dos Santos. Todavia, devido ao não cumprimento de suas atribuições, recebeu algumas notificações verbais da tuxaua e do presidente da associação, culminando assim com a desistência do mesmo ao cargo de professor da comunidade. Diante da situação, a tuxaua Zorma realizou uma reunião com os residentes para expor a situação e escolher um professor substituto.

Ata da reunião para Indicação de um professor e seu suplente da aldeia Waraná/as 14 hs do dia primeiro de julho de 2013 (dois mil e treze) os aldeados se reuniram para tomar uma solução a respeito do abandono do trabalho do professor: Mateus Oliveira dos Santos. A reunião começou com a palavra da Sra. tuxaua Zorma Silva dos Santos que falou sobre a desistência do professor e que seria necessário fazer esta até para indicação do novo professor. E todos ficaram cientes e indicaram a Sr^a Vanderleia da Silva Passos portadora do RG nº 1449994-0 CPF nº 753.525.402-00 e seu suplente foi o senhor Gilmar Silva dos Santos brasileiro portador do RG-2226598-8 CPF-947.306.792-53. As palavras finais ficaram da senhora Vanderleia e do senhor Gilmar Silva dos Santos que o deixaram de agradecer os aldeados por suas indicações e prometeram cumprir com suas devidas funções na aldeia todos cientes desta ata o assinaram (texto redigido pela secretária da AIWSM Vanderleia da Silva Passos. comunidade Waraná, 09/09/2013).

A escolha da Sra. Vanderleia da Silva foi consenso entre todos da comunidade, e mesmo não sendo indígena e não sabendo falar a língua Sateré-Mawé, cujo vocabulário é limitado a poucas palavras, é uma pessoa dedicada e comprometida com a comunidade. A tuxaua Zorma afirma que o fato de a mesma ser esposa de seu filho o Sr. Nazareno Silva dos Santos não foi atributo para a sua escolha, mas sim o compromisso.

Podemos entender de acordo com o escrito em ata da assembleia, que, se porventura eventuais problemas intercorram na comunidade, os mesmos serão solucionados coletivamente, registrados e assinados por todos. A denominação *aldeia* é citada no texto, tendo em vista ser um termo utilizado usualmente pelos Sateré-Mawé do clã do Gavião para definir o lugar onde habitam, embora não sendo de referência ancestral.

O quadro acima revela uma comunidade evidenciada pela presença de não indígenas e Sateré-Mawé “misturados”, sendo este último termo ressaltado dentre os próprios residentes. Esses aspectos da formação populacional da comunidade se opõem à ideia de se pensar numa comunidade com uma feição menos indígena, ou fazendo uma analogia com Oliveira (1999) sobre os índios do Nordeste como uma etnologia menor, ou como radicalizam os indigenistas de aculturados. No entanto, há um paradoxo entre o que é usualmente pensado pela sociedade e a realidade *in loco*, pois nesta comunidade todos possuem o Registro Administrativo de Nascimento de Indígena – RANI, ademais, todos incorporam os elementos culturais indígenas que vão desde os nomes na língua materna, que cada morador adota, até o modo de vida coletivo. Outro aspecto que reforça esse paradoxo é a configuração espacial e estrutural da comunidade evidenciando habitações tradicionais da cultura Sateré-Mawé.

A territorialização familiar da Sra. Zorma, na zona rural de Manaquiri, proporcionou a reterritorialização material e imaterial da cultura do povo Sateré-Mawé. Essa família tenta reproduzir o território de origem como um meio de afirmação da identidade, ainda que sob influência de uma cultura exógena, pois não há mudança de lugar sem haver desterritorialização, por conseguinte, pela sua localização a territorialidade reflete uma relação um pouco distinta das demais comunidades pela ligação cotidiana destes com a agricultura a caça e pesca nas matas e igarapé dessa área.

3 A TERRITORIALIDADE DOS SATERÉ-MAWÉ NOS TERRITÓRIOS PRODUZIDOS

Para entender a apropriação, o uso e o significado que o território tem para os Sateré-Mawé, faz-se necessário termos como parâmetro a cultura dos mesmos, pois os valores concebidos por essa sociedade e a não indígena são díspares. Não podemos mensurar a relação que os Sateré-Mawé têm com seus territórios a partir de uma ótica capitalista de ocupação do espaço.

Muito embora os meios materiais sejam relevantes para a existência de uma sociedade, em se tratando desse grupo social indígena, o território não é visto somente como um substrato físico (fonte de recursos) ou uma territorialidade destinada ao controle de área. No dizer de Sack (1986, p.76) “Territorialidade, tão simplesmente como ‘controle de área’, tem servido até agora como definição reduzida. Mas tal descrição não é precisa e nem rica o suficiente para levar-nos muito longe”.

A territorialidade dos Sateré-Mawé não pode ser entendida como uma simples manifestação do poder e controle sobre uma determinada área. Neste trabalho, ela será estendida aos elementos simbólicos, culturais, econômicos, políticos e sociais.

É possível entender a territorialidade dos Sateré-Mawé a partir de um processo de territorialização na área verde do conjunto Santos Dumont com o protagonismo feminino, a partir da criação da AMISM, segundo a qual, a territorialidade se ancora na cultura ancestral do povo Sateré-Mawé e, posteriormente, com a reterritorialização, a partir da criação de comunidades étnicas na Região Metropolitana de Manaus.

A territorialidade foi pensada como antítese a um modo de vida e uma cultura alienígena, pois, ainda que convivendo com a mesma, não ficaram refém dela, isto é, num processo de subordinação cega, visto que procuraram dar ênfase aos valores étnicos do seu povo construindo, recriando e ressignificando a vida em outro contexto e lugar.

Conforme mostraram os cartogramas participantes, a relação dos Sateré-Mawé com os territórios produzidos foi demonstrada pela sua organização espacial com a introdução de construções tradicionais e não tradicionais, onde a referência é o barracão. É a partir dele que as comunidades se organizam, e, de acordo com os cartogramas, verificou-se em todas as comunidades a presença dessa edificação coletiva. O barracão ou centro cultural é a centralidade porque é o espaço que dá subsídio para que os elementos culturais sejam parte integrante dessa territorialidade.

O barracão, enquanto lócus das manifestações culturais, vai influenciar na dinâmica de cada comunidade, pois a realização de um evento depende dele. A expressão da tuxaua Terezinha exemplifica essa importância. “Quando nós construir o barracão nos faz o ritual pra Tupana” (Terezinha Ferreira de Souza, 18/10/2013).

Os nomes atribuídos às comunidades, igrejas, escolas, aos residentes, artesanatos, etc. são concebidos a partir dos elementos culturais, espirituais e mitológicos do povo Sateré-Mawé, nesse sentido, a terra natal é o foco das relações culturais (SAHLINS, 1997).

A territorialidade dos Sateré-Mawé nos territórios produzidos foi evidenciada porque se fez presente cotidianamente na vida destes, ou seja, ela refletiu as ações vividas pelos sujeitos, pois de acordo com Raffestin (1993, p. 158) "a territorialidade adquire um valor bem particular, pois reflete a multidimensionalidade do "vivido" territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral”.

Essa relação, para Santos (1987), não provém de apenas residir num lugar, mas, sobretudo da comunhão mantida com ele, pois de acordo com Faria (2001, p. 117), esse relacionamento “reflete todas as dimensões vividas pela coletividade, pois os homens “vivem” ao mesmo tempo o processo territorial, ou seja, a apropriação do espaço através de suas ações externalizando sua subjetividade na construção dessa territorialidade [...]”.

Como a territorialidade expressa a relação que os sujeitos têm com o lugar, esta relação é evidenciada entre os Sateré-Mawé nas comunidades a partir de um modo de vida tradicional que, sob influência da cidade, sofreu transformações. Podemos então entender essas transformações a partir de uma territorialidade recriada objetivando o fator econômico, identitário e o controle social da coletividade.

A manifestação da territorialidade nas comunidades funciona como um meio de identificação, defesa e sustentação socioeconômico e cultural.

3.1 AS EXPRESSÕES CULTURAIS ENQUANTO PROCESSOS AGLUTINADORES E DE (RE) AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE

Geertz (1989) menciona a importância da cultura como controle e organização das coletividades, pois toda cultura possui um caráter ideológico. A cultura, enquanto instrumento ideológico, pode adquirir uma conotação pejorativa de acordo com a sociedade. O caráter ao qual o termo *cultura* é empregado tem como parâmetro os Sateré-Mawé, habitantes da Região Metropolitana de Manaus, onde o controle é exercido não para reprimir, mas sim, evitar a fragmentação da coletividade, o que resultaria na fragilização do grupo social e a perda dos

valores étnicos e culturais. A finalidade é a não adoção de uma cultura global uniforme. Assim sendo, a ideologia cultural do grupo étnico difere da visão do ocidental que é dominar e encarcerar.

As expressões culturais desenvolvidas pelos Sateré-Mawé como o ritual da Tucandeira, os artesanatos, a língua materna, as danças, os grafismos, os mitos ensinados nas escolas, etc., são processos de (re) afirmação da identidade. “A identidade cultural é vista como uma propriedade essencial inerente ao grupo porque é transmitida por ele e no seu interior, sem referências aos outros grupos” (CUCHE, 2002, p. 180).

A identidade cultural do grupo familiar tem seu caráter subjetivo como também objetivo, analisar somente pelo viés subjetivo levaria à sua redução. Alerta Cuche (2002), que analisar a identidade cultural de um povo pelo viés subjetivo ao extremo, seria reduzi-la a uma escolha individual arbitrária, em que cada sujeito teria o livre arbítrio para escolher suas identificações.

As expressões culturais nas comunidades, além do aspecto econômico, têm como objetivo dar significado à existência dos residentes, dentre os quais as ações são direcionadas no sentido de criar nos sujeitos uma identificação e pertencimento a uma cultura.

Cabe lembrar que essas manifestações culturais foram responsáveis pela reorganização do grupo matriarcal em Manaus e posteriormente pela dinamização da ação política das mulheres a partir da criação da AMISM, (que se configurava como um elo para dialogar com a sociedade envolvente). Essas manifestações consolidaram-se e dimensionaram a vida dos sujeitos, tornando-se parte integrante das comunidades indígenas dos Sateré-Mawé nesta região.

Apesar das manobras capitalistas em torno de uma cultura uniforme ao planeta, o que se observa é uma diversidade cultural emergindo em diferentes lugares e territórios. Mesmo diante de um fenômeno migratório, os Sateré-Mawé procuraram recriar o território de origem em outro lugar, e, com isso, perpetuaram-se hábitos culturais, adicionaram e reinventaram outros. Isso pode ser observado quando das análises *in loco*.

A exaltação da diversidade cultural é observada entre os Sateré-Mawé, pois ainda que habitando lugares distintos ao de origem, manifestam-se culturalmente. Das atividades culturais desenvolvidas pelos Sateré-Mawé nesta região, o ritual da Tucandeira representa a maior expressão dessa territorialidade, conforme especificado a seguir.

3.1.1 RITUAL DA TUCANDEIRA: (RE) AFIRMAÇÃO E RESSIGNIFICAÇÃO

A importância do ritual da Tucandeira, além dos aspectos simbólicos, ratifica também o sentido de pertencimento cultural a uma determinada sociedade, pois para Santos (1987), a cultura é o cimento que dá ao indivíduo a consciência de pertencer a um grupo. Ressaltando que essa manifestação cultural é fruto daquilo que Marshall Sahlins alega que:

É precisamente enquanto lugar de origem que a terra natal permanece como foco de um amplo espectro de relações culturais. Fonte de valores e identidades herdadas, a comunidade natal transcende outras fronteiras culturais, conformando as ações e atitudes da parcela de seu povo que vive em contextos urbanos e/ou estrangeiros (SAHLINS, 1997, p.12).

Sahlins é enfático quando afirma que essa continuidade cultural em territórios que não sejam os de origem, só é possível quando a terra natal é vista como foco central da atenção de uma sociedade.

O ritual da Tucandeira, concebido como essencial nesse processo de (re) afirmação da identidade dos Sateré-Mawé nesta região, é realizado anualmente, e das 6 comunidades, apenas Hywi e Waikuru não realizam este evento cultural. Esta primeira devido a ausência do barracão, conforme já citado, e a outra, por falta de espaço físico. Vale lembrar que essas duas comunidades participam desse universo mítico através de apresentações de grupos musicais, de pessoas que participam do ritual (denominados ferrantes), fornecendo as formigas Tucandeiras e materiais para ornamentação das comunidades e ou vendendo artesanatos e realizando os grafismos.

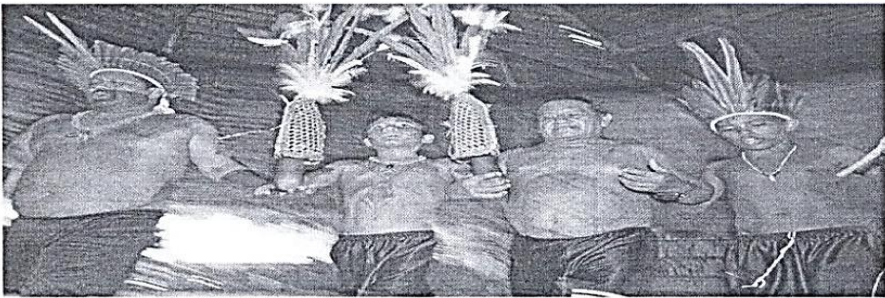
O ritual da Tucandeira é um evento cultural mobilizador que envolve todo segmento social nas comunidades. O tuxaua é o responsável pela sua realização ou não, é dele que são direcionadas as atribuições a cada membro da comunidade. O caráter mobilizador do ritual envolve também as comunidades Sateré-Mawé dessa região que participam direta e indiretamente.

Este ritual foi idealizado e entendido como um evento deveras importante para agregar e fortalecer a cultura e a identidade, porém, com o passar do tempo, ultrapassou os limites da comunidade e ganhou novos significados.

Quando da realização do ritual da Tucandeira em uma dessas comunidades, é emitido um convite às outras comunidades, como também a outros grupos étnicos, órgãos indigenistas, autoridades políticas, meio midiático e à sociedade não indígena em geral (Figura 28).

Figura 28 - Convite para o ritual da Tucandeira.

ALDEIA INDIGENA SATERÉ - MAWÉ ALDEIA WARANÃ



CONVITE

DA: Aldeia Waraná

Para: Sr.(a):.....

A Aldeia Waraná tem a honra de convidar - los para participar do Grande Ritual da Tucandeira que será realizado nos dias 26 e 27 Outubro de 2013. Horário: a partir das 19:00hs.

Entrada

01 Kilo de alimento não perecível, Caso não leve o alimento é R\$: 5,00

Informamos ainda que durante a festa, haverá atividades culturais, venda de artesanatos e culinárias típicas Sateré -Mawé.

Atrações

Grupo Recariá, Grupo Iaanbé, Grupo Sarrui, Grupo Berario, Grupo Penaguri, Grupo Waraná ,Grupo Cainá.

Portanto não perca !!!

Contamos com sua presença.

Atenciosamente,

Tuxaua Zorma Silva dos Santos

Endereço: Estrada do Manaquiri Km 17, Ramal do Andiroba
Aldeia Waraná. Contato: (92) 8821 - 6044 (Pastor Orleison).

Fonte: Comunidade Waraná, 2013.

Para a realização do evento cultural observa-se que em todas as comunidades há todo um ritual de preparação e organização das mesmas. Essa preparação depende do trabalho individual e coletivo e da divisão social das atividades, cabendo aos homens coletar na mata as formigas (Tucandeiras), palhas e madeiras para ornamentar a comunidade, tecerem os tipitizinhos com fibras de “tumumauçu” nos quais são presas as Tucandeiras antes de serem colocadas dentro da luva. E às mulheres é de competência limpar e ornamentar as barracas de artesanatos, preparar as comidas e bebidas típicas como pé-de-moleque, peixe assado, beiju,

açaí, sarrai, sapó, tarubá, etc. que servirão como alimento próprio e comercializados durante o evento cultural.

Na comunidade Waraná, conforme especificado no convite, o ritual foi realizado em dois dias, obedecendo a sazonalidade, pois o mês de outubro é o período de verão e não interfere o acesso à comunidade, visto que a mesma fica em um ramal onde não há asfaltamento e no período de inverno, devido às precipitações torrenciais, esse acesso fica comprometido.

Durante a realização do ritual da Tucandeira nesta comunidade, foi observada a presença dos integrantes da igreja evangélica Unida do Brasil (segmento religioso do qual os comunitários fazem parte), o tuxaua Pedro Hamaw e sua família da Inhãa-bé e outros Sateré-Mawé que moram individualizados em Manaus.

No primeiro dia do evento cultural, no período matutino, o campo de futebol teve a sua função social de confraternização, pois nele foi realizado um torneio envolvendo equipes de futebol e, concomitantemente ao evento desportivo, as comidas típicas iam sendo preparadas pelas mulheres.

Durante a noite, o ritual da Tucandeira tem início no barracão com orações a Tupana e depois é servido o sapó na cuia aos visitantes como uma representação simbólica de boas vindas. No decorrer da noite, cantos evangélicos são entoados pelos membros da igreja Unida do Brasil, e, os cantos na língua materna em referência ao ritual era de responsabilidade do “cantor” o Sr. Ozarias (Waco), um Sateré-Mawé oriundo do Uaicurapá,³⁴ morador há 10 anos do bairro Nova Floresta, zona Leste de Manaus, que não rompeu os vínculos com o seu povo, pois em todos os rituais das 4 comunidades o mesmo faz-se presente.

Há também apresentações de danças e cantos por parte de grupos musicais mirins: grupo Waraná (comunidade Waraná), grupo Kuiá (Inhãa-bé) e etc. Ao término do primeiro dia do evento cultural, o barracão serve também como referência para abrigar durante a noite os convidados, assim como as árvores nas quais as redes são afixadas.

O segundo dia do evento cultural tem início pela manhã às 8:00 horas, quando há todo um procedimento, que vai desde o adentrar na mata em frente à comunidade em busca das formigas Tucandeiras até à espera dos ferrantes inserirem as mãos nas luvas. Ressalta-se que esses procedimentos desenvolvidos nesta comunidade são semelhantes aos utilizados nas demais (Figura 29).

³⁴ Uaicurapá é uma região localizada na Terra Indígena Andirá/Marau pertencente ao município de Parintins, possui a maior média de pessoas por domicílios (5,3) e o menor número de comunidades apenas quatro (TEIXEIRA, 2005).

Figura 29 – Etapas de preparação para o ritual da Tucandeira na comunidade Waraná.



Fonte: FREITAS, 2013.

As Tucandeiras fazem suas casas normalmente no tronco das árvores e isso é do conhecimento dos Sateré-Mawé, e para encontrá-la é necessário paciência, pois a mata é fechada. Transcorrido 1 hora, o Sr. Cristóvão Vieira, morador da própria comunidade, encontra as Tucandeiras e fazendo escavações as retira utilizando uma espécie fina e maleável de graveto e as coloca em um recipiente de bambu que eles chamam de “tum-tum”. São retiradas aproximadamente 150 formigas e depois de fechado o recipiente é hora de sair da

mata e deslocar-se até o barracão. Encontrar as Tucandeiras significa metade da etapa realizada.

Em um recipiente contendo água, são trituradas com as mãos, folhas de cajueiro. E do “tum-tum” as Tucandeiras são retiradas e despejadas na mistura. A água misturada com folhas de cajueiro causa um efeito anestésico nas Tucandeiras que ficam adormecidas. Uma vez inertes, as mesmas são presas nas frestas dos tipitizinhos, ficando a cabeça exposta e o ferrão na parte interior. As luvas tipiti são amarradas em uma barra de madeira transversal à espera dos ferrantes. As formigas são despertadas com a fumaça de um cigarro de tauari e coube ao Sr. Cleucinaldo Nascimento, da comunidade Inhãa-bé, essa atribuição. Tucandeiras agitadas e ferrantes à espera, as etapas estão completas, começa o rito de passagem (Figura 30).

Figura 30 – Ritual da Tucandeira na comunidade Waraná.



Fonte: FREITAS, 2013.

Os ferrantes usam roupas pretas e são pintados com jenipapo também na mesma cor (simbolizando a festividade) e, sobre suas pernas é amarrada uma espécie de chocalho (Inhãa-bé), para dar ritmo na dança sob o som de instrumentos de sopro estilo flautas (feitos a partir

do bambu) e cantos na língua Sateré-Mawé, os quais por sua vez, ocorrem numa sucessão repetitiva.

O ritual na comunidade Waraná teve início às 14:00 horas e contou com 6 ferrantes sendo um iniciante de 12 anos de nome Melquizedequi (Hamii). Todos os ferrantes residem na própria comunidade, no entanto é comum uma comunidade disponibilizar ferrantes a outra. A execução da dança dos Sateré-Mawé no ritual da Tucandeira é sempre no sentido horizontal e em círculos de braços dados, com passos para frente e para trás, não há movimentos verticais como normalmente mostram alguns festivais folclóricos. A dança segue ao som das batidas dos pés e dos cantos. O ato de bater o pé é o expressar de dor do ferrante, pois não pode haver a manifestação da dor pelo grito. Não há tempo pré-determinado para o ferrante, porém, após o ato é aconselhado que o mesmo fique movimentando-se pois é condição essencial para não potencializar a dor.

A participação entre os Sateré-Mawé, segundo informações dos tuxauas dessas comunidades, não é obrigatório e sim opcional. Porém, como o ritual serve como parâmetro para definir as relações sociais, a recusa é indesejável entre os adolescentes, pois ele marca o rito de passagem para uma fase adulta. Nesse sentido, este gozará de status sociais na comunidade, pois será visto como um guerreiro que provou a sua bravura. “Na prova da Tucandeira o indivíduo deverá enfiar a mão na luva e deixar-se ferrar pelas formigas por alguns minutos. Se ele resistir e demonstrar capacidade e coragem na prova, vai ser considerado adulto e apto ao casamento tribal” (UGGÉ, 1991, p. 67). A não recusa também é explicada através do mito, pois o adolescente é atraído porque a Tucandeira é a representação feminina.

A idade mínima para participar do ritual é de 12 anos segundo a tradição, no entanto, essa não é uma regra entre os Sateré-Mawé dessas comunidades, pois Keulison Correa (Kumana), filho do tuxaua Moisés, aos 9 anos, teve sua experiência como iniciante.

Alvarez (2005) alega que o ritual da Tucandeira pode ser dividido em três partes: a preparação; o ritual propriamente dito; a reintegração num novo status. A preparação, a que se refere Alvarez, é do corpo com abstinência a alguns hábitos alimentares e ao espaço físico da comunidade; o ritual, propriamente dito, é quando o ferrante insere as mãos nas luvas; e a reintegração num novo status serão as vinte vezes que o ferrante passará até completar o rito e passar por um teste de caça e outro de purificação.

A proibição a alguns hábitos alimentares de quem participa como ferrante incluem a carne vermelha de animais caçados ou não, aves e certos tipos de peixes. É aconselhável

apenas uma dieta à base de saúva (sarrai), sapó e chibé. Há também as proibições de caráter sexual.

Alvarez (2005) observou que há diferenciações visíveis no ritual da Tucandeira entre a região do Andirá e Marau:

Existe uma série de diferenças entre as formas de realizar o ritual entre o Andirá e o Marau. Além da posição da cerca, o ritmo e o passo variam entre ambas localidades. No Andirá o ritmo é mais cadenciado e o movimento da dança se realiza com um movimento lateral paralelo à cerca colocada no centro do barracão. No Urupadí, os participantes dançam com um ritmo mais rápido e mais marcado. Os movimentos são circulares, ora num sentido, ora no sentido contrário. Os passos da dança têm uma variação onde um dos pés golpeia com mais força, ao tempo que se deslocam lateralmente sem olhar o chão (ALVAREZ, 2005, p. 7).

O aspecto dinâmico da cultura pode ser observado também nas comunidades do clã do Gavião, onde há uma mudança na regra social que determina que apenas os descendentes masculinos do povo Sateré-Mawé podem participar do ritual da Tucandeira, sendo vedada a participação feminina, a outros grupos étnicos e a não indígenas. Em todas as comunidades foi observada a participação direta de não Sateré-Mawé e em Sahu-Apé houve participação feminina no ritual. Essas mudanças evidenciam o aspecto ressignificador do ritual da Tucandeira, assim como fazendo parte de um processo de desterritorialização vivenciados pelo clã do Gavião nessa região.

Conforme especificado, não há tempo definido para a participação dos candidatos, basta apenas o ferrante manifestar o desejo de parar. Após o término, as mãos destes são cobertas por uma toalha branca cujo objetivo é não deixá-las expostas para evitar uma intensidade da dor. O segredo para suportar a dor é não ficar estático, por isso o ferrante integra o grupo daqueles que passarão pelo rito de passagem. Quando o último ferrante cumpre o rito, é hora de os guerreiros (expressão utilizadas para defini-los) dançarem com as moças solteiras ou esposas, em hipótese alguma estas podem estar menstruadas, porque o efeito causado no ferrante é de aumento da amplitude da dor. O fim do ritual da Tucandeira culminou com um imprevisto, pois uma dessas moças solteiras estava no período menstrual, e no decorrer da festa a mesma foi proibida de tocar novamente no ferrante, ficando reclusa.

A tuxaua Zorma, durante um breve intervalo, fez um pronunciamento ao microfone, em que pedia desculpas aos membros da igreja à qual é devota, para que entendessem que esse era o momento de celebração da cultura de seu povo e, em seguida, faz um desabafo referindo-se a uma pessoa que participou como visitante do ritual passado, alegando que tudo não passava de uma encenação e que as formigas não ferravam, pois não eram as verdadeiras Tucandeiras. A tuxaua fez um convite a todos, se assim desejassem, para inserir a mão nas

luvas com as formigas para verificar a originalidade do evento cultural. Feito o convite, o silêncio foi iminente, ou seja, ninguém se habilitou.

O ritual da Tucandeira tem seu aspecto cultural, econômico, político e social. O aspecto cultural é pelo que ele representa enquanto identidade, o econômico pelas vendas de artesanatos, comidas típicas e dos grafismos pintados nos visitantes. Na Sahu-Apé o fator econômico dar-se-á pela presença dos residentes da vila e os turistas que compram artesanatos; na I'apyrehyt por se situar no meio urbano de Manaus, e Inhãa-bé, pela proximidade a Manaus, o aspecto econômico é mais visível. O aspecto político evidencia-se pela divulgação do evento em que autoridades, meio midiático e entidades governamentais e não governamentais são convidadas e, via de regra, comparecem – isso pode ser percebido em todas as comunidades. Na comunidade Waraná, representantes do prefeito de Manaquiri se fizeram presentes evidenciando o aspecto e o caráter político. O cunho social é representado pela inserção do ferrante em um novo status, pelas relações coletivas estabelecidas, enfatizando a importância de cada pessoa para a realização do evento e pelo aspecto de confraternização entre as famílias.

O ritual da Tucandeira não tem uma data pré-definida. Na comunidade Sahu-Apé o ritual recebeu a denominação “Encontro de Guerreiros Sateré-Mawé”, sendo este o 8º a ser realizado, e geralmente novembro é o mês definido. Na comunidade Inhãa-bé e I'apyrehyt habitualmente acontece no mês de abril, data comemorativa ao “dia do índio”, podendo ser antes ou depois.

Na comunidade Sahu-Apé, os dois primeiros dias são destinados ao ritual propriamente dito, ou seja, o momento dos guerreiros (o rito de passagem). Os ferrantes somavam um total de 10, sendo 2 da comunidade I'apyrehyt. O termo *guerreiro* é sempre manifestado nesta comunidade, no entanto, a tuxaua Baku enfatiza que a expressão não simboliza a violência e sim um ato de coragem. O termo *guerreiro* de acordo com Rodrigues:

Data, pois, da época hostil entre essas tribos a festa da *Tocandira* ou *Veaperiá*, festa que faziam annualmente para escolha de guerreiros de coragem provada, festa esta que intimidava os mundurucús. Se estes eram numerosos os *Mauhes* eram valentes e sofrendores (RODRIGUES, 1882. p. 10).

Rodrigues (1882) relatava que não havia motivo para os mauhes (Sateré-Mawé) realizarem a festa da Tucandeira, por não haver mais necessidade de provar coragem, visto que estavam quase que dizimados e civilizados, apesar disso, relatava que aquele que não passou pela prova da Tocandira é considerado como um pária, ou seja, não faz seu papel social.

Para os Sateré-Mawé do clã do Gavião, o ritual da Tucandeira vai além do ato de se provar a bravura, esta, por conseguinte, representa apenas um dos vários significados que o ritual tem para os mesmos. Ele representa no contexto atual a resistência, a existência sociocultural e a subsistência econômica das comunidades, e mesmo fazendo parte de um processo de desterritorialização, ele é cultura, identidade, referência, símbolo e mito. Ele dá o sentido de pertencimento a uma determinada sociedade indígena porque é *sui generis*.

O ritual da Tucandeira é um divisor de águas entre uma cultura endógena e exógena. A cultura nesse sentido aparece “[...] como a antítese de um projeto colonialista de estabilização, uma vez que os povos a utilizam não apenas para marcar sua identidade, como para retomar o controle do próprio destino” (SAHLINS, 1997, p. 5).

O ritual da Tucandeira foi um elemento deveras importante da reafirmação da identidade dos Sateré-Mawé em outro contexto e lugar, porém novos significados foram atribuídos, ou seja, houve ressignificação.

3.1.2 ARTESANATO: CULTURA E SUBSISTÊNCIA

As habilidades com a arte artesanal é um traço marcante do povo Sateré-Mawé, além de que essa atividade representa não somente a expressão de uma territorialidade no interior das comunidades, como também um meio para a subsistência das famílias. Se antes, as mulheres vendiam sua força de trabalho nas atividades relacionadas aos serviços domésticos, atualmente esse índice foi reduzido.

A arte de fazer artesanato evidencia-se como uma atividade essencial para a subsistência dos Sateré-Mawé nesta região. No entanto, essa atividade não poder ser entendida apenas pelo viés econômico, como também um elemento importante de manutenção da cultura e identidade..

Dependendo da habilidade, independente do sexo, qualquer pessoa pode ser artesão. É bem verdade que entre as mulheres essa atividade é preponderante (Quadro nº 01, nº 02, nº 03, nº 04, nº 05 e nº 06).

Em todas as comunidades foi observado que a profissão de artesão é predominante. A exceção é a comunidade Waraná. E mesmo aqueles cujas atividades laborais estão relacionadas ao mundo dos não indígenas, o artesanato apresenta-se como a segunda opção de trabalho, visto que na condição de desempregados e ou quando sem prestação de serviços autônomos, o artesanato ajuda no sustento da família.

A atividade artesanal desenvolvida nas comunidades é de suma importância, visto que, sendo estes donos da força de trabalho, o produto é o resultado final de algo que lhes pertence. Além de que, permite manterem as redes de relação e vínculos com as demais comunidades e o território de origem.

A territorialização das atividades artesanais ocorre, num primeiro momento, através do protagonismo feminino e, posteriormente, a sua continuidade é sustentada a partir das redes de relação entre as comunidades e a TI. Esse vínculo é mantido através de um processo que eles denominam de trocas.

O intercâmbio com o território Andirá/Marau é feito através da relação de parentesco, que se dá através do envio de sementes por encomendas via transporte fluvial e ou quando da presença de parentes em visita às comunidades. Temos como exemplo conforme anteriormente mencionado o Sr. Manoel Luiz do Marau produzindo artesanatos com matérias-primas de sua região (Figura 31).

Figura 31 – Artesanatos produzidos na comunidade Waikiru com matérias-primas oriundas da TI Andirá/Marau.



Fonte: FREITAS, 2014.

Os pontos de venda fixos dos artesanatos têm como referência e endereço as próprias comunidades que comercializam cotidianamente e ou quando da realização de eventos culturais, e os não fixos em eventos realizados na cidade por meio de institutos, entidades

públicas e privadas, organizações indígenas, universidades, etc., que disponibilizam espaços para exposição e venda.

Há também os artesanatos que são produzidos por encomenda para venda na Praça Tenreiro Aranha e lojas de artesanatos e artigos regionais. E para exemplificar o exposto tomemos como exemplo o Sr. Orestes Michiles da comunidade Hywi que, de acordo com entrevista cedida em 2013, seu artesanato “pau-de-chuva” é encomendado pela loja Eco Shopping em Manaus (Figura 32).

Figura 32 – Orestes produzindo o artesanato “pau-de-chuva” (hiware) na comunidade Hywi.



Fonte: FREITAS, 2013.

Em Manaus, a exigência por espaços para venda de artesanatos não é uma reivindicação somente dos Sateré-Mawé, mas também de outros povos indígenas espalhados pela cidade. Essa cobrança é feita constantemente à SEIND em reuniões. Anteriormente, a Praça da Saudade era o espaço destinado para exposição/comercialização dos artesanatos dos Sateré-Mawé e de outros grupos étnicos no segundo final de semana de cada mês, na denominada feira indígena PúKaá. Com a revitalização da praça, a feira deixou de ser realizada. Sobre esta feira Gomes e Bruno (2009, p.142) ressaltam:

Esta “feira”, que foi concebida como projeto de apoio aos povos indígenas que residem em Manaus, acontece na Praça da Saudade todo segundo final de semana do mês. Dela participam diversas etnias, tais como: Apurinã, Arapaso, Baniwa, Baré, Desano, Kambeba, Kokama, Marubo, Munduruku, Sateré-Mawé, Tariano, Tikuna, Tuiuka, Tukano, Wanano e Wai-Wai. Elas são organizadas em vinte três barracas. A PúKaá, como é conhecida entre os indígenas, já era um sonho dos indígenas que fazem artesanatos e que não possuíam local definido para a venda, foi efetivada por estes grupos e associações com o apoio da Secretaria Municipal de Emprego e Renda, atual Secretaria Municipal de Desenvolvimento Local – SEMDEL em 2005.

Os artesanatos produzidos nas comunidades demonstram a relação que os Sateré-Mawé têm com o território de origem, e esta atividade, muito embora não forneça renda suficiente para o sustento das famílias, é importante porque proporcionou a manifestação de outros elementos culturais.

3.2 TERRITÓRIOS EM REDES: NOVAS RELAÇÕES NOVAS TERRITORIALIZAÇÕES

Com o advento da globalização, termos como território e redes mereceram maior atenção por parte de alguns autores, no entanto, de acordo com Matos (2013, p.173) “Redes efetivamente globais existem, mas repletas de interstícios. Daí a importância de não só identificar as redes mundializadas, mas também as redes de caráter local e regional que, muitas vezes, possuem potencial para propor organizações territoriais alternativas [...]”. Estudar território, a partir de suas redes, possibilita entender as especificidades do local, quando muitos propagam ou idealizam uma globalização homogeneizadora.

Redes e territórios como são termos interdependentes são usualmente pensados como ambíguos, pois no dizer de Matos (2013, p. 172) “Redes e territórios se opõem? Ou se apoiam mutuamente? As associações entre os dois conceitos parecem evidentes, mas não é simples definir causas e consequências quando determinadas redes imbricam-se com certos territórios”, ou para Haesbaert (2009, p. 279) “A estruturação de uma sociedade em rede [...] significa novas territorializações, aquelas em que o elemento fundamental na formação de territórios, a ponto de quase se confundir com eles, é a rede”.

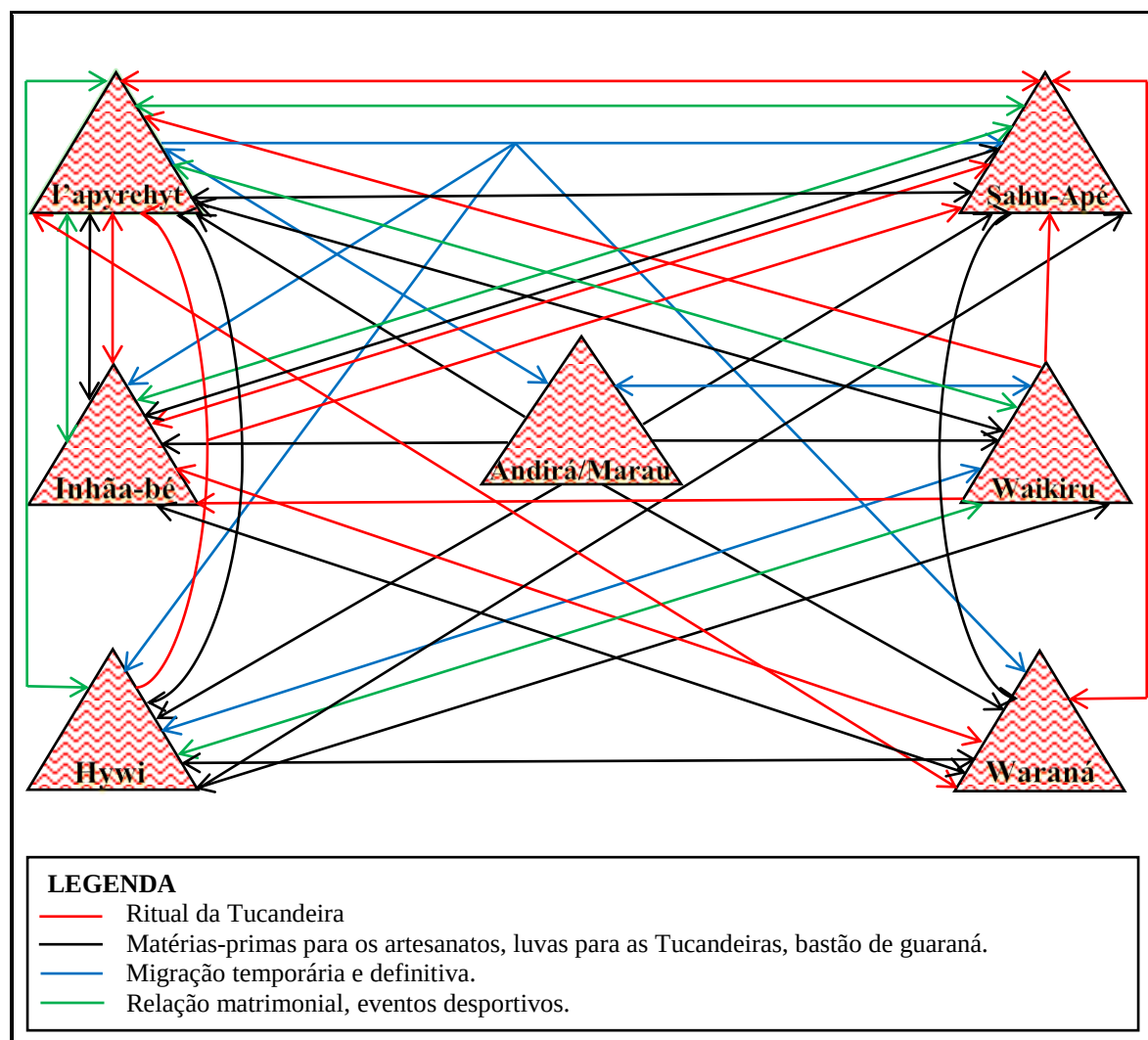
Entender a natureza, a importância e como se organizam as redes entre os territórios produzidos pelos Sateré-Mawé e o território Andirá/Marau, nos leva a adentrar no universo do grupo indígena e vivenciar o dia a dia destes, pois o cotidiano é um campo fértil do mundo vivido que revela tanto relações objetivas como subjetivas dos sujeitos.

Se vivenciar o cotidiano revelou territórios em redes numa relação horizontalizada, isso nos remete a pensar que essa relação foi de suma importância tanto do ponto de vista social como econômico, político e cultural, além de que essas relações serviram para retirar os

próprios Sateré-Mawé do clã do Gavião do “isolamento social” criado entre as famílias após os conflitos ocorridos na comunidade urbana na área verde do conjunto Santos Dumont.

As redes de relações criadas entre os territórios produzidos além de dinamizarem as atividades desenvolvidas, forneceram subsídios para a efetivação e a conservação das mesmas (Figura 33).

Figura 33 – Representação dos territórios Sateré-Mawé em redes.



Fonte: FREITAS, 2012, 2013. Org. FREITAS, 2014.

A representação em rede evidencia um fluxo constante de atividades e eventos diversos entre os territórios. Esses circuitos são criados como estratégias para dinamizar as ações dos sujeitos e em muitos casos acontece de forma esporádica.

O ritual da Tucandeira foi o evento fundamental nesse processo de unificação das comunidades uma vez que, através dele, outras atividades são desenvolvidas a posteriori. Esses circuitos em torno do ritual da Tucandeira envolvem as comunidades através dos

ferrantes, dos grupos musicais, da presença de parentes, das vendas de artesanatos, da coleta das Tucandeiras, dos materiais para ornamentação das comunidades, etc.

A relação envolvendo o ritual da Tucandeira é marcada pela reciprocidade, já que as linhas representam um fluxo de partida e retorno. Já o fluxo da comunidade Hywi e Waikuru segue em sentido único, tendo em vista não realizarem este ritual.

As linhas pretas representam a rede mantida com o território de origem através do envio de matérias-primas para os artesanatos, luvas para as Tucandeiras, bastão de guaraná, etc., para as seis comunidades. A compensação é feita através do sistema de permuta (envio de roupas, ranchos, etc.).

A rede com o território de origem acontece através de parentes como bem relata a tuxaua Baku (2013) “A Teca manda lá do Andirá caroço e semente de morototó, caramuri, paroacaxi tudo vem de lá, e a gente faz troca né, troca com roupa. A Teca que é irmã do capitão Zezinho, irmã do João “canarinho” é filha do capitão França”.

O intercâmbio com o Andirá é feito por parentes que visitam as comunidades da família da matriarca Tereza Ferreira. Na comunidade Waikuru, conforme já mencionado, esta relação é feita com o Marau.

A rede envolvendo os artesanatos também é realizada entre as seis comunidades por meio da socialização e troca de sementes que uma determinada comunidade não possui e ou artesanatos prontos.

No caso das redes migratórias (linhas azuis), os fluxos ocorrem no sentido Andirá/Marau para as comunidades I'apyrehyt e Waikuru e vice-versa. A migração ocorre diretamente para as duas comunidades, por se situar no meio urbano de Manaus, o que lhes credencia como pontos de referência. Essas migrações, via de regra, estão associadas à visita aos parentes, tratamento de saúde, estudos ou a busca por trabalhos. Em todos os casos associados à migração, esta poderá ser definitiva ou temporária.

A partir da consolidação da migração do território Andirá/Marau às duas comunidades urbanas, esse fluxo pode se estender às demais comunidades ou não. Na comunidade I'apyrehyt, esse fluxo segue no sentido Sahu-Apé, Inhãa-bé, Hywi e Waraná pela relação de parentesco que há entre esta e as quatro comunidades. A migração ocorre também entre os residentes consanguíneos das cinco comunidades. Já a migração para a comunidade Waikuru não há fluxo às demais comunidades por não haver relação de parentesco. A migração ocorre somente entre Waikuru e Hywi e vice-versa, pelo fato de André Pereira ser casado com Valda Ferreira, do clã do Gavião.

As redes também são mantidas através das relações matrimoniais que ocorrem entre os residentes não consanguíneos da comunidade Waikiru com a comunidade I'apyrehyt e Hywi, já que descendem de clãs diferentes. Os fluxos das redes dar-se-ão também, de acordo com as linhas verdes, através dos eventos desportivos realizados nas comunidades ou do peladão indígena fornecendo jogadores para complementação das equipes.

Podemos observar que há uma dinâmica que envolve essas comunidades e o território Andirá/Marau. Essa relação é inexistente somente entre as comunidades Hywi e Inhãa-bé por disputas de poder conforme já mencionado.

O caráter marcante das redes entre as comunidades é definido pela sua relação horizontalizada e por fortes laços de solidariedade. As redes de relação mantidas entre as seis comunidades e o território de origem foram de suma importância para os Sateré-Mawé na Região Metropolitana de Manaus porque dinamizou as ações entre ambas.

As redes colaborativas possibilitaram aos Sateré-Mawé criar os alicerces para a territorialização das atividades econômicas, culturais e sociais, e com isso desenvolver modos de vida peculiares, ou seja, a territorialidade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A migração dos Sateré-Mawé do clã do Gavião à cidade de Manaus representou, num primeiro momento, a possibilidade do encontro com o mundo idealizado de uma vida melhor, já que no território de origem o mundo real era o das adversidades. É bem verdade, que as adversidades também são frutos de todo um contexto histórico de espoliação e exploração das terras indígenas e da ineficácia do Estado brasileiro que assegura os direitos constitucionais sem uma práxis.

Se a cidade significou para os Sateré-Mawé a possibilidade da continuidade enquanto sociedade indígena, para muitos povos, ela representou a diluição de suas culturas, ou seja, a assimilação em detrimento da integração devido aos estereótipos aos quais são expostos diante da sociedade não indígena; já aqueles que buscaram afirmação de sua condição indígena, no caso os Sateré-Mawé, a “guerra” foi inevitável.

A cidade, apesar de ser fruto de uma construção coletiva, é por natureza de caráter individualista e segregacionista. E é, a luz desse contexto, do não pertencimento, do não coletivo e do estranhamento, que os Sateré-Mawé se inserem na morfologia urbana da cidade de Manaus, num processo marcado por territorialização, desterritorialização e reterritorialização.

Apesar de todo paradoxo sobre os indígenas, que habitam o meio urbano de Manaus, que envolve desde o recenseamento até os atributos e categorizações que definem o grau de suas autenticidades, como se fosse possível mensurar aquilo que é subjetivo, os Sateré-Mawé procuraram a afirmação de suas identidades diante desse contexto se contrapondo ao pensamento instituído pelas entidades e sociedades não indígenas.

Conforme demonstrou a pesquisa, os Sateré-Mawé se contrapuseram ao pensamento segregador construindo ininterruptamente territórios indígenas urbanos nesta cidade, produzindo uma diversidade cultural sem precedente em contraste com um modelo global homogeneizador. Ressignificaram a vida e mantiveram sua cultura ainda que outros atributos fossem inseridos. Todavia, o território de origem esteve presente tanto no imaginário destes, como através da rede de relação, e isso se constituiu como um fator de suma importância na construção das novas territorialidades.

A coletividade, em detrimento do individualismo, proporcionou ao grupo matriclã a territorialização na área verde do conjunto Santos Dumont das atividades socioeconômicas, culturais e políticas. A territorialização representou para os Sateré-Mawé a possibilidade da reorganização coletiva e de desenvolver atividades laborais do universo cultural de seu povo.

A territorialização no meio urbano de Manaus representou momentos permeados por conflitos externos e internos. O primeiro motivado pelo preconceito, e o segundo pelo poder. A luta pelo poder entre as famílias tinha como alegação a não transparência das prestações dos recursos financeiros obtidos através das vendas dos artesanatos, dos projetos e doações com os quais a comunidade era contemplada. Muito embora a não adaptação de algumas famílias na cidade e a pequena extensão territorial da comunidade tenham contribuído também para a saída das famílias, os conflitos internos foram o fator responsável pela fragmentação da coletividade familiar e a produção de novos territórios pelos Sateré-Mawé na Região Metropolitana de Manaus.

Adentrar no universo indígena minado pelas desconfianças foi um cuidado a ser tomado para que o pesquisador não fosse confundido como um “intruso” e sim como alguém que podia somar, e para isso se estabeleceu uma relação horizontalizada respeitando a dinâmica de cada comunidade. E foi através da convivência proximal e da confiança entre pesquisador e os sujeitos da pesquisa, sem demonstrar ansiedade na busca pela verdade, que naturalmente as respostas ao problema foram sendo desvendadas. As respostas vieram através das entrevistas abertas com roteiro flexível para dialogar com os sujeitos e ou através do silêncio destes, ou seja, do silêncio seguido de uma expressão de tristeza, pois os episódios vivenciados na cidade são para muitos uma página virada da qual querem esquecer. O acervo documental da comunidade I’apyrehyt se constituiu em provas materializadas nos papéis envelhecidos pelo tempo que “testemunharam” um período de agitações internas entre as famílias.

A saída das famílias da comunidade urbana poderia ser definida como o fim de um modelo socioeconômico e cultural idealizado pelas mulheres Sateré-Mawé e início de um modo de vida ocidental. Todavia, a cisão do grupo familiar não representou o fim das relações familiares, mas sim um aprendizado para evitar futuros conflitos, frutos de uma dinâmica que não fazia parte do cotidiano dos mesmos e ao qual não detinham experiência. A cisão apenas reforçou o desejo de cada família produzir e reproduzir um modo de vida tipicamente de uma sociedade indígena.

A observação participante e direta e os cartogramas foram procedimentos fundamentais de análise que evidenciaram toda uma organização social, espacial e estrutural tendo como referência o território de origem. De acordo com os cartogramas participantes, percebemos que o uso e a ocupação de cada comunidade é de base coletiva, pois não há divisões internas ou demarcações. O barracão, a escola indígena, a casa de Tupana, a cozinha comunitária, o campo de futebol e o roçado são espaços que representam a coletividade. Além

de que os hábitos, como a divisão social dos afazeres e a socialização dos alimentos, foram manifestações observadas no cotidiano dos mesmos que também fazem parte de uma sociedade coletiva, onde não há espaço para o exclusivismo.

Os cartogramas como foram produzidos pelos sujeitos da pesquisa, proporcionaram a construção de reflexões acerca da desterritorialização e reterritorialização dos Sateré-Mawé com as comunidades criadas, cuja organização espacial e a configuração morfológica e estrutural das habitações não são fundamentadas numa réplica do território tradicional, visto que o contexto e lugar impuseram limites.

Os Sateré-Mawé migrantes mostraram a capacidade adaptativa na cidade, e através do protagonismo feminino romperam com a estrutura e a hierarquia social do seu povo por meio da liderança e a ascensão das mulheres ao posto mais alto na categoria da cultura dos Sateré-Mawé, os tuxauas. Conforme exposto no capítulo 2, três mulheres ocupam esse posto, dentre elas a Sra. Baku da comunidade Sahu-Apé, cuja condição foi legitimada pelas lideranças do Andirá/Marau pela postura de comando e por ser detentora da cultura de seu povo. A Sra. Zorma, da comunidade Waraná, foi legitimada pelos residentes por seu conhecimento cultural, e a Sra. Terezinha, da comunidade Hywi, legitimou-se diante do falecimento de um tuxaua.

O processo de territorialização, desterritorialização e reterritorialização dos Sateré-Mawé foi fruto da necessidade e do contexto, ou seja, criam-se comunidades e territórios objetivando o sustento das famílias com algo que lhes é próprio, do universo deles e se organizam socialmente para preencher as lacunas deixadas pelos homens.

A capacidade adaptativa dos Sateré-Mawé expôs o caráter dinâmico da cultura e o poder que as forças exógenas têm de influenciar as sociedades. A ascensão feminina ao cargo de tuxaua mostrou sim que a cultura não é algo estático, como também a percepção e a sensibilidade das mulheres Sateré-Mawé para entender que, diante da ausência da figura patriarcal, a importância delas seria fundamental na organização social, econômica e cultural de seu povo. Daí a substituição da estrutura patriarclã pela matrclã em três comunidades.

Nas comunidades I'apyrehyt, Waikiru e Inhãa-bé a organização social não rompeu com a tradição. Ela se materializa na figura masculina, apesar de a escolha patriarcal na comunidade I'apyrehyt ter se legitimado pelo sistema de votação.

A opção pela pesquisa participante foi de suma importância para a realização desse trabalho, pois através da ação e manifestação dos sujeitos foi possível entender aquilo que foi externalizado. A pesquisa foi participante, não somente porque os sujeitos se manifestaram através dos cartogramas e ou das entrevistas, como também, porque nos momentos de dúvidas

e angústias para entender a complexidade que o tema remete, o contato fora permanente e constante. Procurou-se fazê-los presentes na pesquisa, seja através dos diálogos transcritos, respeitando o regionalismo, seja por meio dos registros iconográficos e fotográficos, seja através dos diagnósticos populacionais de cada comunidade, seja através dos cartogramas participantes, dos nomes bilíngues, etc.

Esse teor participante, adotado na pesquisa proporcionou fazer as análises sobre a territorialização dos Sateré-Mawé nesta região. Porém, enfatizando os processos de exclusão social ao qual estão inseridos, e, com isso, foi possível dar visibilidade aos problemas que os afligem.

O direito à terra é essencial para a sobrevivência física e cultural dos povos indígenas e configura-se em um dos problemas mais agudos para os Sateré-Mawé, já que não possuem a posse definitiva da mesma, e por se tratarem de indígenas migrantes, para a instituição Federal figuram como sujeitos sem direito ao direito de serem indígenas por estarem na “ilegalidade”, já que ultrapassaram os limites territoriais demarcados pelo Estado. E nas instâncias Estadual e Municipal o que prevalece é a política do “faz de conta” ou da cultura do exotismo, em que o indígena tem valor quando é exposto como vitrine para autoridades e turistas verem.

Mesmo sendo Manaus segundo Silva (2001), uma cidade eminentemente indígena, a presença indígena nesta ainda é vista como uma anomalia, daí a ideia difundida em se pensar que a cidade não é o lugar dos mesmos.

Muito embora para o poder público e a sociedade não indígena, a cidade não seja o lócus dos povos indígenas, os Sateré-Mawé procuram se articular com entidades indigenistas e criar uma rede de relação entre o território de origem e os construídos na Região Metropolitana de Manaus, onde cada comunidade disponibiliza meios para o desenvolvimento das atividades econômicas e culturais nelas realizadas.

As atividades culturais idealizadas, como a negação a um modelo de vida exógeno, foram de suma importância à subsistência econômica e a manutenção da identidade dos Sateré-Mawé. A cultura é um elemento deveras importante para entender a territorialidade de um povo, e as expressões culturais como o modo de vida, o ritual da Tucandeira, as atividades artesanais, as pinturas em grafismo e o resgate da língua materna evidenciaram a expressão da territorialidade dos Sateré-Mawé nesta região.

As expressões culturais, além do caráter econômico, identitário e simbólico, é também político, pois são utilizadas como meio para reivindicar melhorias junto às entidades indigenistas.

Das expressões culturais desenvolvidas pelos Sateré-Mawé, o ritual da Tucandeira ganhou destaque e referência, pela sua importância enquanto evento cultural aglutinador de identidade do clã do Gavião, migrantes da TI.

Os Sateré-Mawé procuraram manter uma relação não meramente imaginária ou simbólica com a TI, mas sim uma relação proximal dando significado à vida do grupo étnico em outro lugar. E nesse movimento migratório, alguns hábitos culturais foram conservados, outros adicionados, reinventados e ressignificados.

Elencar uma discussão e reflexão acerca do indigenismo atual foi uma das preocupações da pesquisa, e através das categorias de análise e dos elementos geográficos foi possível poder contribuir com uma temática que ainda é desafiadora para esta ciência. Não se trata aqui de adentrar em território alheio, ou fazer síntese, mas, sobretudo, expor problemas inerentes aos povos indígenas nesta região tendo como referência os Sateré-Mawé.

Tecer considerações finais a respeito de uma temática, explica apenas um período e um contexto, pois as realidades são dinâmicas, e isso faz que uma pesquisa não se torne uma verdade estanque ou o esgotamento da temática. Daí a necessidade de novas abordagens, novos estudos sobre uma realidade cada vez mais presente no país: a migração indígena aos centros urbanos.

Então, diante do exposto, a territorialização dos Sateré-Mawé na Região Metropolitana de Manaus ocorre, num primeiro momento, com a migração do grupo familiar do clã do Gavião à cidade de Manaus, a partir da reorganização familiar, a qual dá origem às comunidades e, posteriormente, se reterritorializam e produzem novos territórios indígenas trazendo os elementos culturais construindo uma nova territorialidade.

A cidade poderia representar para os Sateré-Mawé a incorporação de um novo modo de vida. Não obstante, eles buscaram alternativas diante das adversidades e reacenderam as tradições culturais ressignificando-as e criando estratégias de sobrevivência física e cultural. A cidade foi e é entendida pelos Sateré-Mawé como um espaço desafiador e, no dizer de Jeane Maria, ser Sateré-Mawé na cidade é:

Ser Sateré-Mawé e viver na cidade
É enfrentar as dificuldades
De uma selva de pedra
De um lugar que foi
Transformado pelos europeus
Há mais de 500 anos atrás
E hoje não parece mais
O lugar onde viveram nossos ancestrais

Atualmente somos apenas
Alguém que veio morar na cidade
Desafiando nossos próprios limites de sobrevivência
Tentando manter nossos
Costumes, crenças e tradições.

Portanto, ser Sateré-Mawé
E viver na cidade, é superação
Superar as dificuldades
Superar os medos
Superar as tristezas
E o mais difícil de todos os sentimentos
É superar a saudade
E o mais importante
É viver em paz com a sociedade.

Waku Sese!

(Jeane Maria Pereira da Silva-Morepe'i, 11/09/2014).

5 BIBLIOGRAFIA

ACRITICA. uol.com.br/amazonia/Amazonia-Amazonas-Manaus- **“Audiência pública discutirá permanência de sateré-mawé em vila no interior do Amazonas”**. *Manaus*, 29 de Março de 2011. Acesso em 15/12/2013.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de, SANTOS, Glademir Sales dos. **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus** / Organizado por Alfredo Wagner Berno de Almeida, Glademir Sales dos Santos; autores, Luís Augusto Pereira Lima...[et al.]. – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de: **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. Alfredo Wagner Berno de Almeida. – 2.^a ed, Manaus: pgsc-a-ufam, 2008.

ALVAREZ, Gabriel O. **O Ritual da Tocandira entre os Sateré-Mawé: Aspectos simbólicos do Waumat**. Série Antropológica. Departamento de Antropologia – UnB, nº 369. Brasília, 2005.

_____. **Sateré-Mawé: do movimento social à política local**. Série Antropológica. Departamento de Antropologia – UNB, nº 366. Brasília, 204.

AMAZONAS. Lei nº 64/2009 alterasse o artigo primeiro da Lei Complementar nº 52. Judiciário mantém lei que inclui municípios na RMM. Disponível em: <http://www.aleam.gov.br> . 19/10/2011. Acesso em 12/05/2013.

ARRUDA, Audimar: **Sateré-mawé tem saúde ameaçada**. *Jornal A crítica*, Manaus, 8 de fevereiro de 1996.

BERNAL, Roberto Jaramilo: **Índios urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus**/ Roberto Jaramilo Bernal; tradução de Evelyne Marie Therese Mainbourg – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). **Pesquisa Participante**. 4^a Edição. São Paulo, Editora Brasiliense, 1984.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição [da] República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal.

BRASIL, **Legislação da Terra Indígena Andirá-Marau/AM**. Outubro de 1999, p. 1-2. Disponível em <http://fepi.apaam.br>.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de Dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. **Legislação**, Brasília, FUNAI.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **Espaço-tempo na metrópole: A fragmentação da vida cotidiana**. São Paulo: Contexto, 2001. CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia - Conceitos e Temas**. (org.) Iná Elias de Castro, Paulo Cesar da Costa Gomes e Roberto Lobato Corrêa. 8ª ed. – Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2006.

CORRÊA, Roberto Lobato. **Territorialidade e corporação: um reflexo**. M. et. al. (Orgs.). **Território: Globalização e fragmentação**. 5. ed. São Paulo: Hucitec/Anpur, 2002.

COSTA, Reinaldo Corrêa; PEIXOTO, Renata Andrade; MATOS, Luciana Lima de. **OS ASSENTADOS E A CIDADE: O ASSENTAMENTO TARUMÃ-MIRIM E MANAUS (AM)**. XIX ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRARIA, São Paulo, 2009, pp. 1-9) Disponível em <http://www.geografia.fflch.usp.br/>. Acesso 09/02/2014.

CUCHE. Denys. “A noção de cultura nas Ciências Sociais” e “Cultura e Identidade”, In **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Tradução Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2002, PP. 09-63 e 175-202.

DANTE, Graça: **Prefeitura vai implantar Educação Indígena nas comunidades de Manaus**. Assessoria de Imprensa da Semed, Manaus 2011. Disponível em: <http://semed.manaus.am.gov.br/>. Acesso em 20/03/2014.

DUPRAT, Deborah. **Demarcação de Terras Indígenas - o papel do judiciário**. In: Povos Indígenas do Brasil 2001/2005. 172-175. Artigo Instituto Socioambiental, São Paulo 2006. Disponível em: 6ccr.pgr.mpf.gov.br > [Documentos e Publicações](#) > [docs artigos](#). Acesso 02/05/2013.

FARIA, Ivani Ferreira: **Ecoturismo Indígena, Território, Sustentabilidade, Multiculturalismo: Princípios para a autonomia**. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Geografia Física da Universidade de São Paulo – USP, 2007. 202 p. (Tese de doutorado em Geografia Física).

_____: Entrevista concedida pela professora do departamento de Geografia/UFAM ao autor. Manaus, 23 de abril de 2014.

_____: **Expropriação da identidade e da terra Indígena no Brasil: o direito imemorial e o devir**. São Paulo, Dissertação de mestrado em Geografia Humana – FFLCH/USP, 1997.

_____: **Mapeamento participante na Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) de Saracá Piranga/Silves-AM**, 2009.

_____: **Território e Territorialidades indígenas do Alto Rio Negro-** Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.

_____: **Turismo: sustentabilidade e novas territorialidades/** Ivani Faria (coord.) Manaus editora da universidade do Amazonas, 2001.

FIGOLI, Leonardo H. O. **IDENTIDADE ÉTNICA Y REGIONAL: Trayecto Constitutivo de uma Identidade Social.** Dissertação de Mestrado em antropologia; Depto. Ciências Sociales de la Universidade de Brasília. Agosto, 1982.

FREIRE, Wilsa, REGINA, Siglia: **Sateré ameaçados em conflitos de terra.** Jornal A crítica, Manaus, 16 de janeiro de 1996.

FREITAS Junior, Emmanuel de Almeida. **Terras indígenas nas cidades: Lei municipal de desapropriação nº 302 Aldeia Beija-Flor, Rio Preto da Eva, Amazonas/** Emmanuel de Almeida Farias Junior: - Manaus: UEA Edições, 2009.

FREITAS, Luiz Francisco Nogueira de. **Territorialidade Sateré-Mawé na cidade de Manaus.** Manaus. Departamento de Geografia da Universidade Federal do Amazonas, 2009. 74 p. (Especialização em Geografia da Amazônia brasileira).

FREITAS, Zelinda da Silva. Entrevista concedida pela tuxaua da comunidade Sahu-Apé ao autor. Iranduba, 02 de outubro de 2013.

GARNELO, Luiza: **Política de Saúde Indígena no Brasil: notas sobre as tendências atuais do processo de implantação do subsistema de atenção à saúde.** In: Luiza Garnelo, Ana Lúcia Pontes (orgs.): **Saúde Indígena: uma introdução ao tema.** Brasília: Ministério de Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão; Unesco, 2012. P. 18-58.

GEERTZ, Clifford: **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC - livros Técnicos e Científicos. Editora S.A. 1989.

GOMES, Valéria e BRUNO Ana Carla. **A feira Púkaá “mãos da mata”: reflexões dos indígenas em Manaus sobre etnodesenvolvimento.** In: Alfredo Wagner Berno de Almeida, Glademir Sales dos Santos (Orgs): **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus /** autores, Luís Augusto Pereira Lima...[et al.]. – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

HAESBAERT, Rogério. **A multiterritorialidade do mundo e o exemplo da Al Qaeda.** Revista Terra Livre: São Paulo, ano 18, v. I, n. 18. P. 37-46, jan./jun. 2002.

_____. **Concepções de território para entender a desterritorialização.** In: MILTON SANTOS et al. *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. 3. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007. 416 p.

_____. **Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste/** Rogério Haesbaert. - Niterói: EDUFF. 1997.

_____. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade.** 4ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

_____. (2002b). **Territórios Alternativos.** Niterói: Ed. UFF; São Paulo: Contexto.

HAMAW, Pedro. Entrevista concedida pelo tuxaua da comunidade Inhã-bé ao autor. Manaus, 21 de novembro de 2013.

<http://www.idam.am.gov.br>. Acesso 23 de novembro de 2013.

http://www.lamolina.edu.pe/ecolapl/Dispersao_Astrocarium.htm/ Acesso em 23/12/2013.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Disponível em: <http://saladeimprensa.ibge.gov.br>. Acesso em 09/05/2013.

Jornal Porantin Agenda – Órgão informativo de defesa da causa indígena: **DEMARCAÇÃO ARBITRÁRIA DA TERRA DOS MAUÉS.** Ano II, nº 6 CIMI, R. Norte I – maio/ 01/ 79.

LIMA, Carlos de Souza e CASTILHO, Sergio Ricardo Rodrigues: **Povos indígenas, preconceito e ativismo político.** In: Gustavo Venturi, Vilma Bokany (Orgs): **Indígenas no Brasil: demandas dos povos e percepções da opinião pública/** organizadores: Gustavo Venturi e Vilma Bokany. – São Paulo: Editora Fundação Perseu Bramo, 2013. P. 65-84.

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

MATOS, Ralfo Edmundo da Silva: **Territórios e redes: dimensões econômico-materiais e redes sociais especiais.** In: Maristela Christina Dias, Maristela Ferrari (organizadoras), *Territorialidades Humanas e Redes Sociais*, Florianópolis: Insular, 2. ed. rev., 2013. P. 167-188.

MICHEL, Maria Helena: **metodologia e pesquisa científica em ciências sociais/** Maria Helena Michel. – 2. Ed. – São Paulo: Atlas, 2009.

NASCIMENTO, Solange Pereira do: **Baku, uma Tuxaua na Amazônia.** Solange Pereira do Nascimento. Manaus: Edua, 2013.

Natyseño: **trajetória, luta e conquista das mulheres indígenas**/ Conselho Nacional de Mulheres Indígenas – CONAMI (organizador) Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006.

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

OLIVEIRA, João Pacheco de “**Uma etiologia dos índios misturados**” In A viagem de volta – etnicidade: política e reelaboração cultural no Nordeste indígena (org) João Pacheco de Oliveira. Rio de Janeiro - RJ. Contra Capa. 1999, Pp. 11- 36.

OLIVEIRA, José Aldemir de: **O índio na cidade** - Manaus: CIMI/UA, 1997.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de: **URBANIZAÇÃO E TRIBALISMO: A integração dos índios Terêna numa sociedade de classes**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

OLIVEIRA,Tomas Paoliello Pacheco da: **Revitalização étnica e dinâmica territorial: alternativas contemporâneas à crise da economia sertaneja**/ Tomas Paoliello Pacheco de Oliveira. – Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012. (Col. Primeiros brasileiros – n. 21).

PEIXOTO, Shirley Cintra Portela de Sá; ALBUQUERQUE, Carlossandro Carvalho de. **TURISMO ÉTNICO INDÍGENA - MEIO DE SUSTENTABILIDADE PARA OS ÍNDIOS URBANOS DA CIDADE DE MANAUS**. Revista Eletrônica Aboré - Publicação da Escola Superior de Artes e Turismo Manaus - Edição 03/2007. ISSN 1980-6930. Disponível em <http://www.revistas.uea.edu.br>. Acesso em 12/03/2013.

PEREIRA, Nunes. **Os Índios Maués**. / Nunes Pereira. 2ª ed. Ver. Manaus: Editora Valer e Governo do Estado do Amazonas, 2003.

PIEDADE, M. T. F., JUNKY W. J.: **Estratégias de dispersão, produção de frutos e extrativismo da palmeira *Astrocaryum jauari* mart. nos igapós do Rio Negro: implicações para a ictiofauna**. 2003. Disponível em: http://www.lamolina.edu.pe/ecolapl/Dispersao_Astrocaryum.htm

PORRO, Antônio, 1940 – **O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica**/ Antônio Porro. – RJ: Vozes, 1995.

Povos Indígenas do Brasil, 1996-2000/ [Carlos Alberto Ricardo (editor)] São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Série: Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia. Fascículo 17. **Indígenas na Cidade de Manaus: Os Sateré-Mawé no Bairro da Redenção**, Manaus, 2007.

_____. Série: Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia. Fascículo 23. **Índigenas na Cidade de Manaus, Manaquiri e Iranduba: processo de territorialização dos Sateré-Mawé.** Manaus, 2008.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder.** São Paulo: Ática, 1993.

_____. **Uma concepção de território territorialidade e paisagem.** Texto referente à conferência de abertura do IV Seminário Estadual de Estudos Territoriais e II Seminário Nacional sobre Múltiplas Territorialidades. Paraná – Unioeste, 2009.

REIS, Cleucinaldo Nascimento dos. Entrevista concedida pelo indígena da TI Andirá/Marau ao autor. Manaus, 22 de novembro de 2013.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

RODRIGUES, J. Barbosa. **A emancipação dos Mauhes.** Revista da exposição antropológica Brasileira. Rio de Janeiro, RJ, p. 10-11, jul. 1882.

ROMANO, Jorge Osvaldo: **ÍNDIOS PROLETÁRIOS EM MANAUS: El caso de los Sateré-Mawé citadinos.** Dissertação de Mestrado em Antropologia Depto. Ciências Sociales de la Universidade de Brasília. Junio 1982.

SACK, Robert David: **O significado de territorialidade.** In: Maristela Christina Dias, Maristela Ferrari (organizadoras), Territorialidades Humanas e Redes Sociais, Florianópolis: Insular, 2. ed. rev., 2013. P. 63-89.

SAHLINS, Marshall: **O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I).** Tradução de Déborah Danowskie Eduardo Viveiros de Castro, Mana v.3 n.1 Rio de Janeiro abr. 1997.

_____: **O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II).** Tradução de Déborah Danowskie Eduardo Viveiros de Castro, Mana v.3 n.2 Rio de Janeiro out. 1997.

SANTOS, Benedito Batista dos. Entrevista concedida pelo indígena da TI Andirá/Marau ao autor. Manaus, 06 de novembro de 2013.

_____. Entrevista concedida pelo indígena da TI Andirá/Marau ao autor. Marau, 11 de setembro de 2014.

SANTOS, Elciclei Faria. **Contando histórias de formação de professores (as) Sateré-Mawé.** Um estudo a partir de experiência docente em áreas indígenas. Manaus. 2005. 185 f. Dissertação (Mestrado em Educação) Universidade Federal do Amazonas.

SANTOS, Gilmar Silva dos. Entrevista concedida pelo presidente da AIWSM ao autor. Manaquiri, 10 de setembro de 2013.

SANTOS, Glademir Sales dos: **identidade étnica: os Sateré-Mawé no bairro da Redenção; Manaus – AM**. Manaus. Departamento de antropologia da Universidade Federal do Amazonas, 2008. (Dissertação de Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia).

SANTOS, Milton, 1926-2001: **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção** / Milton Santos. - 4. ed. 5. reimpr. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009. - (Coleção Milton Santos; 1)

_____, 1926 - **O espaço do cidadão**/Milton Santos. - São Paulo: Nobel 1987.

_____. **Por uma Geografia nova: da crítica da Geografia a uma Geografia Crítica**. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____; SILVEIRA, M. L. (Org.). **Território: globalização e fragmentação**. 5. Ed. São Paulo: Editora Hucitec, 2002.

SANTOS, Zorma Silva dos. Entrevista concedida pela tuxaua da comunidade Waraná ao autor. Manaquiri, 10 de setembro de 2013.

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

_____. **Os tempos e os territórios da colonização italiana**. Porto Alegre: EST edições, 2003.

SILVA, Jeane Maria Pereira da. Entrevista concedida pela professora da escola indígena Nusoken ao autor. Manaus, 06 de dezembro de 2013.

SILVA, Raimundo Nonato Pereira da: **O UNIVERSO SOCIAL DOS INDÍGENAS NO ESPAÇO URBANO: IDENTIDADE ÉTNICA NA CIDADE DE MANAUS**. Porto Alegre. Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Porto Alegre, 2001. 113p. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social).

SOUZA, Kalinda Felix de. **Regimes e transformações cosmológicas da pajelança Sateré-Mawé**. Manaus, Departamento de antropologia da Universidade Federal do Amazonas, 2011. 150p. (Dissertação de Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia).

SOUZA, Marcelo José Lopes de. **O território: sobre o espaço e poder, autonomia e desenvolvimento**. In: Castro, Iná Elias de; Gomes, Paulo César da Costa; Côrrea, Roberto Lobato (org). **Geografia: conceitos e temas**. 3ª ed Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

SOUZA, Moises Ferreira de. Entrevista concedida pelo tuxaua da comunidade I'apyrehyt ao autor. Manaus, 14 de janeiro de 2014.

SOUZA, Terezinha Ferreira de. Entrevista concedida pela tuxaua da comunidade Hywi ao autor. Manaus, 18 de outubro de 2013.

TEIXEIRA, Pery: **Diagnóstico Sócio - Demográfico Participativo da População Sateré-Mawé. Sateré-Mawé: retrato de um povo indígena.** Org. Pery Teixeira. Manaus, 2005.

UGGÉ, Henrique. **As bonitas histórias dos Sateré-Mawé.** Imprensa oficial do Estado do Amazonas. Manaus. Amazonas, 1991.

VENTURE, Gustavo e BOKANY, Vilma: **Indígenas no Brasil: Estado nacional e políticas públicas.** In: Gustavo Venturi, Vilma Bokany (Orgs): **Indígenas no Brasil: demandas dos povos e percepções da opinião pública/** organizadores: Gustavo Venturi e Vilma Bokany. – São Paulo: Editora Fundação Perseu Bramo, 2013. P. 65-84.

YAMÃ, Yaguarê. **Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé** – São Paulo: Editora Peirópolis, 2007.