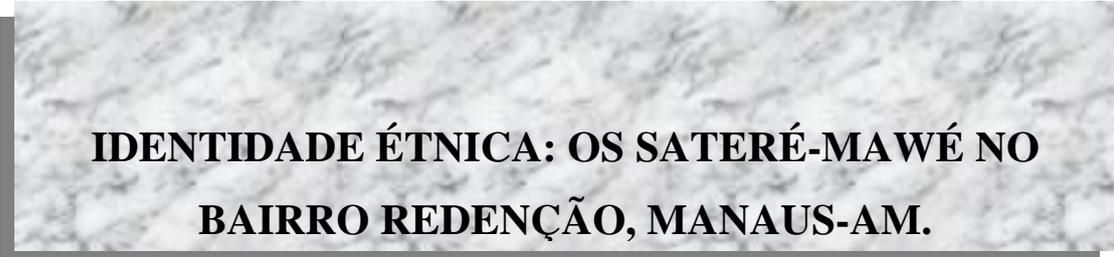


**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E
CULTURA NA AMAZÔNIA - PPGCSA**

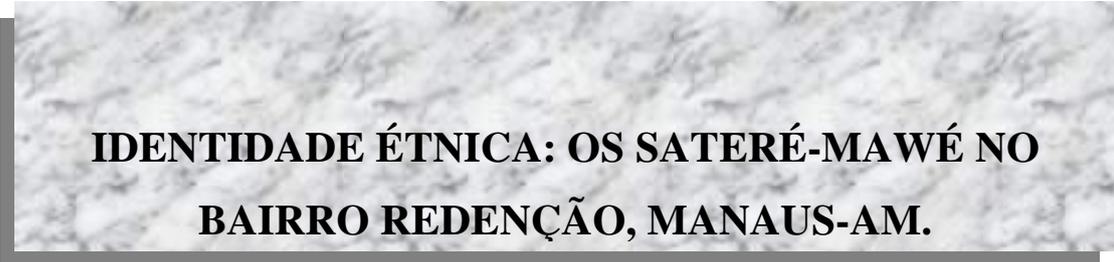


**IDENTIDADE ÉTNICA: OS SATERÉ-MAWÉ NO
BAIRRO REDENÇÃO, MANAUS-AM.**

GLADEMIR SALES DOS SANTOS

**MANAUS
2008**

GLADEMIR SALES DOS SANTOS



**IDENTIDADE ÉTNICA: OS SATERÉ-MAWÉ NO
BAIRRO REDENÇÃO, MANAUS-AM.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do
Amazonas, como requisito parcial para obtenção do título de
Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia.

**MANAUS
2008**

Ficha Catalográfica
(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

S237i	<p>Santos, Glademir Sales dos</p> <p>Identidade étnica: os Sateré-Mawé no bairro Redenção, Manaus-Am / Glademir Sales dos Santos. - Manaus: UFAM, 2008. 195 f.; il. color.</p> <p>Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) — Universidade Federal do Amazonas, 2008.</p> <p>Orientadora: Prof^a. Dra. Selda Vale da Costa</p> <p>1. Índios Sateré-Mawé 2. Identidade racial 3. Etnologia 4. Festa da Tucandeira 5. Antropologia I. Costa, Selda Vale da II. Universidade Federal do Amazonas III. Título</p> <p>CDU 572.9(811.3)(043.3)</p>
-------	--

GLADEMIR SALES DOS SANTOS

**IDENTIDADE ÉTNICA: OS SATERÉ-MAWÉ NO
BAIRRO REDENÇÃO, MANAUS-AM.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do
Amazonas, como requisito parcial para obtenção do título de
Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Aprovada em 1 de setembro de 2008

BANCA EXAMINADORA

Professora Doutora Selda Vale da Costa, presidente
Universidade Federal do Amazonas

Professor Doutor Alfredo Wagner Berno de Almeida, Membro
Universidade Federal do Amazonas

Professor Doutor João Pacheco de Oliveira, Membro
Universidade Federal do Rio de Janeiro

À comunidade Y'apyrehyt. Ao tuxaua Moisés Sateré. Nosso tempo foi uma partilha de amizade.

A minha esposa, Analu Vieira do Nascimento, com quem partilho vida e saberes.

Ao meu filho, Vinicius Vieira Sales, com quem partilharei saberes e vida.

AGRADECIMENTOS

Às famílias da comunidade Y'apyrehyt, sem as quais seria impossível a experiência de campo, numa relação de familiaridade, confiabilidade e solidariedade;

Ao tuxaua Moisés Sateré, coordenador desta comunidade, pela amizade construída e pelo tempo partilhado numa relação de ajuda mútua;

Às comunidades Sahu-ape, I'nhã-bé, Mawé, Waikiru e à Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé, em especial à matriarca Tereza Sateré, representante de todas essas organizações dos Sateré-Mawé de Manaus;

A Mazonina da Silva Vieira, Moi Sateré, pela amizade construída desde 1996, numa trajetória de luta pelas causas indígenas;

Ao senhor João Sateré, por ter partilhado sua sabedoria de vida e sua experiência no movimento indígena, na região do Baixo Amazonas, durante as suas estadias em Manaus, contribuindo neste trabalho;

À minha orientadora, Professora Selda Vale da Costa, pelo acompanhamento, unindo atitude crítica e respeito por minhas concepções;

Ao Professor Doutor Alfredo Wagner por dedicar-me parte do seu precioso tempo, contribuindo teoricamente na qualidade deste trabalho;

Aos Professores Doutores do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas pela contribuição durante suas aulas, ajudando-me na reflexão teórica;

Aos pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia que auxiliaram no trabalho de campo, nas oficinas de mapas, nas discussões antropológicas e contribuíram no delinear da dissertação;

Aos meus familiares pelo apoio, em especial minha esposa, Analu Vieira do Nascimento, que compreende meu tempo dedicado ao estudo, com quem partilho a vida e os meses uterinos do nosso bebê, amado Vinicius Vieira Sales.

À minha mãe, Iracy Sales dos Santos, *in memoriam*.

“O branco tem uma mentalidade diferente do indígena, que é do individualismo. Isso enfraquece, e enfraquece nossa luta. Então, sempre estamos combatendo isso, colocando que não devemos perder esse nosso traço, que vem desde o passado, que é a união. [...] Nós estamos aqui como um ponto que vem fortalecer a organização”.

Moisés Ferreira de Souza, do povo Sateré-Mawé.

RESUMO

A dissertação objetiva estudar a elaboração de identidade étnica em Manaus, tendo como estudo de caso a comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt, no bairro Redenção. A pesquisa foi realizada através de oficinas de mapas situacionais, entrevistas, depoimentos e informações organizadas a partir da interação com os agentes sociais dessa comunidade. O trabalho centra-se no processo de territorialização dos Sateré-Mawé no perímetro urbano, pautado em uma discussão teórica que enfatiza a construção da identidade coletiva, da consciência cultural, a invenção da tradição e a política de identidade. O estudo mostrou que a etnicidade é mediadora do processo social de territorialização, que se objetiva em movimento social de caráter étnico. A experiência de campo evidenciou que a organização sociocultural é processada mediante a elaboração de uma identidade étnica, que agrega diferentes etnias, e a recuperação do processo histórico dos Sateré-Mawé. Ademais, as florestas fragmentadas de Manaus e entorno constituem elemento peculiar oferecendo seus recursos naturais, sobre os quais os sujeitos étnicos redefinem o controle social. Neste caso, a cidade é vista pelos sujeitos como uma floresta cultural.

Palavras-chave: Manaus; floresta cultural; processo de territorialização, consciência cultural.

ABSTRACT

The present dissertation aims to study the construction of ethnic identity in Manaus, taking as case study the Amerindian community Sateré-Mawé Y'apyrehyt, in the neighborhood of Redemption. The research was accomplished through workshops of situational maps, interviews, testimonies, and organized information starting from the interaction with the social agents of the community. The work is centered in the process of territorialization of Sateré-Mawé people in the urban perimeter, ruled in a theoretical discussion that emphasizes the social construction of the collective identity, of the cultural conscience, the invention of the tradition and the politics identity. The study showed that the ethnicity is mediator of the social process of territorialization, that is aimed in the social movement of ethnic character. The field experience evidenced that the socio-cultural organization is processed by the elaboration of an ethnic identity, that joins different ethnic groups, and the recovery of the historical process of the Sateré-Mawé. Furthermore the fragmented forests of Manaus and surroundings constitute peculiar element offering its natural resources, in which the ethnic subjects rethink the social control. In this case, the city is seen by the subjects as a cultural forest.

Word-key: Manaus; cultural forest; territorialization process, cultural conscience.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Identificação da comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt	14
Figura 2 – Apresentação da trajetória dos Sateré-Mawé na cidade	49
Figura 3 – Senhor João e sua esposa, senhora Zôrma Sateré, fazendo artesanato.....	53
Figura 4 – À esquerda, entrada da comunidade Y'apyrehyt, seguida do barracão	61
Figura 5 – Casas próximas do barracão da comunidade Y'apyrehyt	63
Figura 6 – Árvore genealógica dos membros das comunidades Sateré-Mawé	83
Figura 7 – Árvore genealógica das famílias Sateré-Mawé do núcleo de Tereza e Abdão..	86
Figura 8 – Time de futebol masculino da comunidade	95
Figura 9 – Time feminino da comunidade	95
Figura 10 – Trabalho coletivo durante a festa da Tucandeira	110
Figura 11 – Funções distribuídas durante a festa da Tucandeira	110
Figura 12 – Alunos e professores presentes na festa da Tucandeira	112
Figura 13 – Entrevistas concedidas pelos organizadores da festa	113
Figura 14 – Os Sateré-Mawé preparam as tucandeiras que serão usadas no ritual	114
Figura 15 – Dança da Tucandeira realizada no barracão	117
Figura 16 – Ritual da Tucandeira. À esquerda, o adolescente com as luvas cheias de tucandeira	117
Figura 17 – Apresentação de grupos musicais durante a festa da Tucandeira	119
Figura 18 – Tempo, extração e coleta dos recursos naturais	131
Figura 19 – Árvore de tento dentro das mediações do colégio Estadual Dom Pedro II	134
Figura 20 – Árvores e sementes de tento na área fechada do colégio Estadual Dom Pedro II	134
Figura 21 – Extração de madeira na região do Tarumã, para a reforma do barracão.....	166
Figura 22 – Reforma do barracão, reunindo pessoas de outras comunidades Sateré-Mawé.....	166

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Números aproximados de habitantes indígenas em Manaus	13
Quadro 2 – Entrevistas realizadas na comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM	18
Quadro 3 – Organização dos Sateré-Mawé por comunidade étnica, associação e famílias	42
Quadro 4 – Principais conflitos relacionados ao processo de constituição das comunidades étnicas dos Sateré-Mawé no bairro Redenção	60
Quadro 5 – Distribuição dos moradores na comunidade étnica por residência	65
Quadro 6 – Relação dos membros das famílias Sateré-Mawé que compõem a árvore genealógica, formada pelo núcleo familiar de Tereza e Abdão	85
Quadro 7 – Nomes atribuídos aos membros da comunidade Y'apyrehyt	87
Quadro 8 – Recursos naturais para a confecção do artesanato Y'apyrehyt	137
Quadro 9 – Agências do governo, organizações sociais e religiosas com as quais a comunidade Y'apyrehyt se relaciona	151

MAPAS

Mapa situacional: comunidades Sateré-Mawé – Manaus-AM	40
Mapa situacional: comunidade indígena Sateré-Mawé Y'apyrehyt no bairro Redenção....	127

LISTA DE ABREVIATURAS

AISM – Associação Indígena Sateré-Mawé
AIAM – Associação Indígena Apurinã
AMISM – Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé
ATISM – Associação dos Tuxauas Indígenas Sateré-Mawé
APN – Associação *Poterikaarã Numiã* (Associação Indígena Munduruku)
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CGTSM – Conselho Geral dos Tuxauas Sateré-Mawé
FEPI – Fundação Estadual de Política Indigenista
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
IMPAS – Instituto Municipal de Previdência e Assistência Social
ICRASIM – Instituto Centro de Referência e Apoio à Saúde Indígena de Manaus
ITEPES – Instituto de Teologia, Pastoral e Ensino Superior da Amazônia
MIC – Movimento Indígena Kambeba
OIT – Organização Internacional do Trabalho
ONU – Organização das Nações Unidas
OPISM – Organização dos Professores Indígenas Sateré-Mawé
PIAMA – Pastoral indígena da Arquidiocese de Manaus
PIM – Pastoral Indígena de Manaus
PNCSA – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
SEMC – Secretaria Municipal de Cultura
SEMDEL – Secretaria de Municipal de Desenvolvimento Econômico Local da Prefeitura
SEMED – Secretaria Municipal de Educação
SEMSA – Secretaria Municipal de Saúde
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
UEA – Universidade do Estado do Amazonas
UFAM – Universidade Federal do Amazonas
UPIM – União dos Povos Indígenas de Manaus

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I – OS SATERÉ-MAWÉ: DO MORRO À ETNICIDADE	32
1.1 Do rio Andirá a Manaus	41
1.2 Do Morro da Liberdade ao bairro Redenção: a metáfora da etnicidade	48
1.3 Dos conflitos familiares à comunidade Y’apyrehyt	59
1.4 A organização da comunidade Y’apyrehyt	63
CAPÍTULO II – OS SATERÉ-MAWÉ: IDENTIDADE, CULTURA E TRADIÇÃO	72
2.1 O estigma artesiano: “eles são silvícolas, não deveriam sair de onde vieram”	74
2.2 Invenção da cultura e tradição	82
2.3 O caráter étnico dos jogadores	94
2.4 O barracão: espaço do discurso étnico	101
2.5 Ressignificando a Festa da Tucandeira: os espaços relacionais	104
CAPÍTULO III – OS SATERÉ-MAWÉ: PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO E EXTRATÉGIAS ÉTNICAS	122
3.1 A floresta da cidade: epistemologia da inclusão sociocultural	128
3.2 Identidade coletiva e articulação sociopolítica	149
3.3 Conquistas e reivindicações	162
3.4 Epistemologia da exclusão na relação homem-natureza	176
CONSIDERAÇÕES FINAIS	184
REFERÊNCIAS	190

INTRODUÇÃO

A realidade se apresenta dinâmica e carrega consigo o caráter da complexidade. Pode ser entendida como um processo dialético que exige uma compreensão de gênero, espaço, tempo e suas circunstâncias. Pensar o cotidiano dialeticamente nos impulsiona a compreender, por meio da pesquisa científica, a realidade implícita e explícita no cotidiano urbano. A partir do interesse em compreender a complexidade da vida cidadã, fomos estudar a diversidade étnica, tendo os Sateré-Mawé, no bairro Redenção, como caso privilegiado da pesquisa.

Manaus, com uma população em crescimento, aproximando-se de dois milhões de habitantes, tem estimulado a redefinição de territorialidades específicas das minorias étnicas de todos os lugares da região Norte e do interior do Amazonas. Está se sobressaindo como uma metrópole que concentra uma população crescente de indígenas. Tomando como parâmetro os dados do IBGE de 1991 e de 2000, as pesquisas da Pastoral Indigenista de Manaus (PIM) em conjunto com o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) Regional Norte I (PIM, 2000), feitas em 1996, e a estimativa de 2001 feita pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) (AGENCIA BRASIL, 2005), podemos perceber seu crescimento significativo.

IBGE Ano: 1991	PIM e CIMI Ano: 1996	IBGE Ano: 2000	COIAB Ano: 2001
Indígenas	Indígenas	Indígenas	Indígenas
952	8.500	7.893	Entre 15.000 a 20.000

Quadro 1 – Número aproximado de habitantes indígenas em Manaus.

Fonte: Pastoral Indigenista de Manaus, (2000) e Agência Brasil, (2005).

Estas estimativas mostram que está em fase crescente o número de indígenas na cidade, de tal forma que se torna difícil precisar quantos indígenas moram em Manaus. Milhares vivem dispersos pelas periferias. A Pastoral Indigenista de Manaus (2000) afirma que estão em trinta e cinco bairros. Mas existem alguns que, de forma relativa, concentram um número maior de determinada etnia. Entre eles destacamos o bairro Redenção, situado entre os bairros do Planalto, Alvorada e bairro da Paz, na Zona Oeste.

O presente estudo trata da etnicidade em contexto urbano, a partir da etnografia realizada na comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt¹, no bairro Redenção, Manaus-AM. O aspecto empírico nos levou à compreensão da construção da identidade étnica dos agentes sociais no contexto de sua práxis, por meio de duas questões pertinentes: como os Sateré-Mawé produzem a vida social em Manaus? Como os moradores da comunidade Sateré-Mawé reafirmam uma identidade coletiva, construída no espaço urbano, na perspectiva de uma comunidade etnicamente diferenciada?

A comunidade Y'apyrehyt ocupa uma área verde no bairro Redenção, com 111, 30 metros de barranco, que faz frente com a Avenida Comandante Norberto Won Gal. Em outras palavras, a comunidade Sateré-Mawé está localizada no bairro da Redenção, entre os conjuntos habitacionais Santos Dumont e Hiléia, demonstrada pela imagem de satélite abaixo.

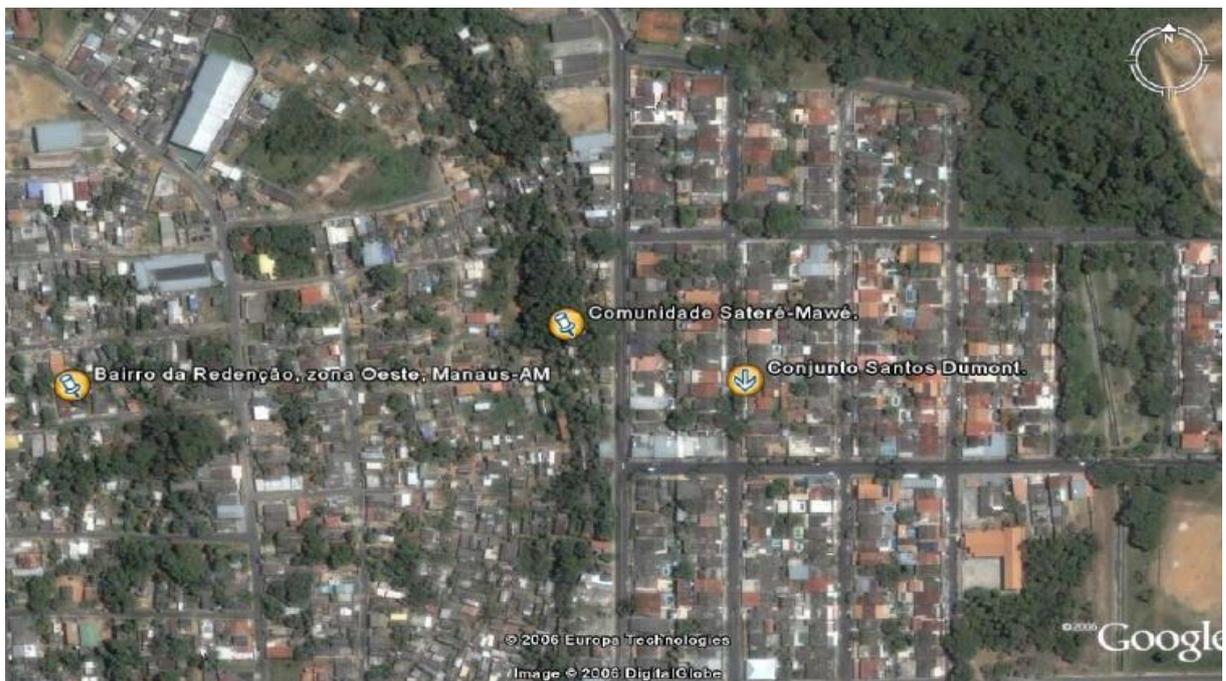


Figura 1 – Identificação da Comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt. Localização: Avenida Comandante Norberto Won Gal, bairro Redenção, zona Oeste, Manaus-AM.

Fonte: Google Earth, Image, Digital Globe, 2006.

A comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt é formada por sete famílias, num total de 36 moradores, adultos e crianças. A área ocupada contém nove estruturas físicas, de tamanho pequeno, feitas de madeira, outras de alvenaria, com cobertura de palha ou de alumínio. São casas bem próximas umas das outras, da secretaria da comunidade e do barracão, lugar das

¹ *Y'apyrehyt*, na língua mawé, é o nome da terceira luva, feita de fibras de arumã, na forma cilíndrica, medindo aproximadamente 20 cm de comprimento por 30 de diâmetro, usada no ritual da tucandeira, dentro da qual ficam presas as formigas, prontas para ferrar a pessoa que a usa durante a festa.

festas, reuniões e de representação cultural, fazendo com que os moradores produzam laços solidários.

A delimitação deste campo de estudo foi resultado de uma pesquisa prévia em várias instituições (Cimi, Coiab, Funai) e em contato com pessoas ligadas a povos indígenas, principalmente as que têm sede em Manaus. A partir dessa pesquisa inicial, descobrimos um grande número de matérias jornalísticas enfocando a situação de conflito em que vivem os grupos indígenas no contexto urbano.

A partir da segunda metade dos anos noventa, aproximamo-nos deste grupo indígena, durante a especialização em Antropologia na Amazônia/Ufam, em 1996. Foi feita uma visita ao bairro Redenção com a intenção de reconhecer o local e estabelecer os primeiros contatos com algumas mulheres que lideravam os moradores indígenas da área. Os primeiros contatos levaram em consideração a nossa identificação como estudantes do curso de Antropologia, com pretensão de elaborar um projeto de pesquisa para estudar a construção da identidade indígena no contexto de Manaus. Assim, foi possível elaborar uma monografia sobre a identidade deste grupo.

Além do mais, mantivemos contato com outros membros do grupo Sateré-Mawé, morando em casas separadas, no bairro Redenção, durante os anos de 1996 e 1997, levando-nos a construir uma árvore genealógica desses moradores, registrando um total de 94 membros, subdivididos em aproximadamente 14 famílias (VALE, 1997). Percebemos com isso que essa unidade étnica se autoidentifica como Sateré-Mawé e reivindica o reconhecimento enquanto coletividade diferenciada, bem como seu espaço de moradia, buscando o reconhecimento das autoridades e o convívio com a comunidade local.

A partir de novos contatos ocorridos nos primeiros anos deste século percebemos que este grupo fortaleceu suas articulações com as agências de relações, ao mesmo tempo em que foi se reordenando em várias territorialidades específicas, na forma de comunidades étnicas, em decorrência dos conflitos familiares e da exaustão do espaço proveniente do crescimento das famílias.

Ao escolhermos a identidade étnica como organização social, especificamente a comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt, para analisar a questão do processo identitário no contexto de cidade, queremos garantir a visibilidade do seu processo de territorialização no campo acadêmico, a partir do discurso dos sujeitos étnicos. É notório que, como parte dele, o processo identitário tende a se tornar mais crítico, porque é acelerador das mudanças socioculturais do indígena.

A pesquisa foi feita movida por dois aspectos de nosso interesse: primeiro, por ser um tema cujo estudo é de especial relevância para a antropologia, na medida em que caracteriza um processo de mudança sociocultural de ampla significação no contexto das relações entre etnias e sociedade envolvente; segundo, por termos nascido em uma cidade que é parte do universo onde as populações indígenas crescem numericamente e as etnias interagem no cotidiano da sociedade envolvente.

A metodologia escolhida implicou a utilização da pesquisa de campo com o objetivo de, por meio de uma análise etnográfica, entender a situação dos indígenas, no que diz respeito à questão da construção da identidade dentro do processo de territorialização. Com efeito, para obtenção de informações, realizamos entrevistas e encontros dentro e fora da comunidade, resultado da interação com os interlocutores.

Os encontros visaram obter opiniões, representações e percepções da comunidade pesquisada, de forma a determinar o que lhe é relevante, suas interações sociais, referências a aspectos do passado e conquistas e desafios atuais. Os entrevistados foram aqueles que manifestaram opiniões e idéias ligadas ao interesse de estudo da pesquisa, pessoas da comunidade Sateré-Mawé que falaram a respeito da sua situação de indígenas, modo de vida, formas de interação com as agências, vizinhos, condições de moradia, trabalho, educação, saúde e conflitos. Os depoimentos dos entrevistados nos forneceram um conjunto de informações que facilitaram nos apropriarmos de um campo de compreensão do processo identitário dos Sateré-Mawé, dado que vieram à tona as lembranças das experiências vivenciadas pelos sujeitos.

O objetivo proposto da leitura etnográfica é compreender o processo identitário dos Sateré-Mawé, que está associado ao problema relevante da pesquisa – explicar como acontece o processo de construção da identidade étnica em contexto urbano. Tal objetivo encontra seu sentido dentro de uma metodologia qualitativa. A abordagem se caracteriza por uma descrição do fenômeno da identidade. Assim, as informações coletadas foram transcritas de depoimentos, relatos, fotografias e registros escritos em atas de reunião da comunidade.

As técnicas utilizadas para a pesquisa de campo foram aplicadas obedecendo a alguns pressupostos que consideramos consolidados, por meio da aproximação com as pessoas da comunidade Sateré-Mawé. Um dos pressupostos é a atitude de efetivo respeito no interior da comunidade pesquisada, além de buscar informações com espírito de cooperação e de diálogo. Consideramos estes dois aspectos inerentes na relação entre pesquisador e interlocutores, como suportes que nos possibilitam a obtenção de informações sobre a realidade dos sujeitos sociais envolvidos no seu contexto.

A apresentação dos resultados da pesquisa para a comunidade pesquisada foi definida por meio de mostra fotográfica, artigos e exposições orais, combinados com os seus membros. Desta forma, o conteúdo da pesquisa está sob o controle da comunidade, caracterizado por atividade grupal, marcado pelo diálogo entre todos, por meio da partilha das experiências, idéias e conhecimentos.

Para a realização desta pesquisa, solicitamos formalmente da comunidade efetivação das entrevistas, de acordo com o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Visto que os membros da comunidade Sateré-Mawé não têm conhecimento de sua língua materna – pois nasceram em Manaus, filhos de indígenas Sateré-Mawé que se deslocaram da aldeia para a cidade e que deixaram de praticá-la –, o Termo de Consentimento foi elaborado em português, não necessitando de uma versão na língua mawé.

Para explicar o processo de obtenções das informações, no que diz respeito à aproximação dos co-autores desta dissertação, utilizamos o método proposto por Pierre Bourdieu (2003), que nos ofereceu um procedimento para a entrada de campo, seguido de critérios norteadores para o desenvolvimento das entrevistas. Ele parte do princípio de que só a flexibilidade é sinônimo de método, na medida em que o olhar reflexivo permite-nos captar o discurso dos agentes e compreendê-lo. Para isso, o pesquisador deve se preocupar de antemão com a entrada de campo. Sendo assim, pensamos a entrada de campo com a preocupação em criar uma relação social de familiaridade e confiabilidade, que assegurassem uma forma de comunicação menos violenta (BOURDIEU, 2003, p. 697).

Outra consideração diz respeito à entrevista, cujo procedimento nos fez pensar em alguns critérios: a entrevista deve ser pensada numa seqüência, neutralizando os efeitos de imposição e fortalecendo o controle do pesquisador (BOURDIEU, 2003, p. 707); enquanto propriedade de posição, a entrevista parte do ponto de vista de uma interação social, abandonando o ponto de vista único, central, dominante do observador (2003, p. 11); ademais, deve-se entender o entrevistado não fora do grupo, mas olhando para a sua relação, tentando apreender sua unidade de referência (BOURDIEU, 2003, p. 673). Considerando estes critérios, na etnografia Sateré-Mawé, passamos a observar as agências de socialização e como é construída sua rede de relações sociais.

Com base nesses pressupostos e procedimentos das entrevistas, fundamentados nas orientações propostas por Pierre Bourdieu (2003), sobretudo no capítulo *Compreender*, foram feitas entrevistas com pessoas da comunidade indígena Sateré-Mawé Y'apyrehyt (Quadro 2).

ENTREVISTAS REALIZADAS NA COMUNIDADE SATERÉ-MAWÉ Y'APYREHYT				
N	Nome	Data/2006/2007	Horário	Duração
01	Bonifácio do Valle	21/10/2006 – sábado	11 h	60 min
02	Franciana Pantoja	09/11/2006 – sexta-feira	18 h	45 min
03	Marly Leocádia	11/11/2006 – sexta-feira	17h30	40 min
04	Mazonina (Moi Sateré)	11/11/2006 – sexta-feira	18h30	60 min
05	Moisés Sateré	23/11/2006 – quinta-feira	9h 30	45 min
06	Tuxaua Joãozinho	20/12/2006 – quinta-feira	14 h	40 min
07	Juracy	06/01/2007 – quinta-feira	15h30	40 min
08	Zôrma	24/02/2007 – sábado	15h30	60 min
09	Mazonina (Moi Sateré)	17/03/2008 – segunda-feira	8h40	20 min
10	Moisés	17/03/2008 – segunda-feira	8h50	10 min
Total de entrevistas: 10		Total de dias: 07	Total de horas: 360 minutos	

Quadro 2 – Entrevistas realizadas na comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM.

Fonte: Glademir Sales dos Santos. Trabalho de campo, Manaus-AM, 2007.

Dessas entrevistas realizadas, a de número quatro, se caracteriza como entrevista recuperada. A entrevista com Mazonina, conhecida pelos familiares pelo nome de Moi, foi feita em 1996, nos dias quatro, cinco e seis de novembro. Ao voltar a campo, em 2006, em contatos frequentes com Moi, retomamos a conversa sobre o discurso contido nas entrevistas realizadas naquele ano. Entreguei-lhe novamente o conteúdo da entrevista, pedindo-lhe que fizesse uma avaliação, acrescentando ou tirando idéias. No dia 11 de novembro de 2006, conversamos sobre o conteúdo da entrevista, dividindo-a em partes: a vida da entrevistada e de sua família na cidade e os primeiros passos da organização dos Sateré-Mawé na cidade, de forma que recuperamos a entrevista de 1996, tornando-a propícia para a reflexão em torno da identidade no contexto urbano.

Convém apresentar como foi a entrada de campo, lembrando que a relação criada com base na confiabilidade, familiaridade e respeito em relação aos interlocutores, isto é, a forma de aproximação do campo possibilitou o trabalho voltado para os processos de circulação de significados do grupo étnico, inerentes às fronteiras étnicas, conforme Fredrik Barth (2000). O primeiro contato que com Moisés, no dia 3 de maio de 2006, e um encontro, no dia 14 de outubro desse ano, são importantes para a minha entrada no campo, pois revelam o início de um processo de compreensão do mundo do outro diferente, que se nos apresenta em forma complexa de observações e inferências do que os interlocutores fazem e dizem, na sua vida social. Moisés Ferreira de Souza, conhecido pelos seus familiares pelo nome de Wacyri², tem

² Os nomes na língua materna Mawé são usados no interior da comunidade, entre os membros das famílias Sateré-Mawé, para identificação étnica, acompanhados de seus significados: Moisés é chamado de Wacyri (atributo de Deus nos mitos da origem da tribo e da criação); sua irmã Marly é chamada de *Muryhu* (rolinha); seu irmão Nilson é conhecido por *Ut* (lagarto); sua prima, Mazonina, é *Moi* (cobra). Os pais atribuíram a Kelisson e a Kelvin os nomes, respectivamente: *Areim* (Tamanduá Pequeno) e *Kumanã* (feijão). Zenilda é chamada de *Aruru*, e sua irmã, Zeila, *Kutera*.

28 anos, casado com a senhora Elenilce, com a qual tem dois filhos, Kelvin Correa de Souza, 6 anos, e Kelisson Correa de Souza, 4 anos. Seus irmãos são Marly de Souza Leocádio, Nilson Ferreira de Souza, Vanda, Wilson (residentes na comunidade Y'apyrehyt), Jarete, Terezinha, Susy e Valda, as quais formaram a comunidade Mawé, no bairro Tarumã. Moisés nasceu em Manaus e visitou várias vezes as comunidades do rio Andirá, para conhecer seus parentes por parte de pai e de mãe. Ele é o quarto coordenador da comunidade Y'apyrehyt, depois de Zenilda, Zeila, suas tias, e do senhor Luiz, atual coordenador da comunidade Waikiru.

Conheci Moisés por meio do seminarista Timóteo, jovem Sateré-Mawé do rio Marau, estudante do curso de Teologia do ITEPES³. Ele é professor bilíngüe e contribuiu, em 2005, dando aulas para as crianças da comunidade Y'apyrehyt, nas tardes de quarta-feira. Acertamos uma visita à comunidade. No dia 03 de maio de 2006, às 14 horas chegamos à comunidade. Eu e o Timóteo nos aproximamos da ladeira que dá acesso à comunidade e fomos recepcionados pelos latidos dos cachorros. No Barracão estava Eguiberto, da etnia Mayoruna, esposo da Marly, confeccionando anel de coquinho, trabalhando os caroços, descascando-os e lixando. Naquela tarde amena, fui apresentado pelo Timóteo ao tuxaua Moisés.

Depois de uma longa conversa, procurei explicar o objetivo da minha presença na comunidade. Solicitei de Moisés o livre acesso para pesquisar, fotografar, entrevistar, extrair documentos. Procurei fundamentar a importância da pesquisa, os benefícios para a comunidade em forma de reflexão, apresentação de painel, exposição de fotografia, apresentação de artigos reflexivos e todos os registros de pesquisa em forma de relatório e dissertação. Da sua parte, pediu-me que entregasse à comunidade um documento acordando o compromisso entre as partes envolvidas. Disse-lhe que enviaria meu projeto para o Comitê de Ética, ao qual foi anexado esse documento. Por conseguinte, depois daquela data, seguiram-se vários contatos com a comunidade, o que me rendeu sucesso em organizar entrevistas com os comunitários.

No dia em que eu fui à casa do Moisés, numa outra ocasião, em uma manhã de sábado, 14 de outubro, para entregar o projeto com os documentos relacionados ao Comitê de Ética, nossa conversa se desenvolveu dentro de sua casa, cujo espaço é de dois metros e meio de frente por quatro de comprimento. No interior da casa encontrava-se uma pequena mesa, com

³ ITEPES – Instituto de Teologia, Pastoral e Ensino Superior da Amazônia, onde funcionam as faculdades de Teologia e Filosofia, ligadas à CNBB/AM – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. No primeiro semestre de 2008, Timóteo se desvinculou do processo de formação sacerdotal e passou a morar na comunidade Y'apyrehyt, exercendo a função de professor bilíngüe das crianças e adultos.

duas cadeiras. No fundo se via um fogão deteriorado e uma botija. Debaixo de uma mesinha estava uma fruta tirada da jaqueira, situada no próprio terreno da comunidade. Foi à mesa que fiquei escutando as impressões de Moisés acerca da comunidade Y'apyrehyt. Ele me falava sobre o conflito durante a coordenação de Zenilda, Zeila e Luiz (este faz parte da área do rio Marau e vive ao lado da comunidade coordenada por Moisés). Moisés acentuou os desafios pelos quais as famílias Sateré-Mawé passaram.

Foi no final da conversa, já me despedindo, que Moisés me presenteou com uma jaca. Perguntei se essa fruta não faria falta para a sua família, ao que me falou: “o senhor já é um amigo nosso, um irmão. Temos bastante dessa fruta no nosso quintal, e é gostosa”. Depois, constatei que existem três jaqueiras no quintal. Esse momento me fez refletir acerca da relação que eu havia criado com Moisés e com os demais interlocutores, configurando numa interação social importante para a pesquisa etnográfica.

Com efeito, da minha parte, essa interação é como uma viagem no mundo dessa comunidade, que tem o seu início simbolicamente representado no momento em que recebi a jaca do Moisés. De certa forma, isso confirma uma relação de superação dos obstáculos ligados às diferenças, conforme Bourdieu (2003, p. 699), graças às relações de familiaridade, a franqueza social, laços de solidariedade, que garantem uma compreensão simpática. Foi por isso que se tornou possível compartilhar o tempo com os interlocutores, realizar as entrevistas e participar de encontros promovidos pela comunidade étnica. Além das entrevistas, realizamos duas Oficinas de Mapas das relações sociais: uma no dia 10 de maio de 2007, outra, no dia 11 de novembro de 2007, organizadas por uma equipe de pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA)⁴, por mim coordenada, resultando na elaboração do mapa situacional pelos membros da comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt e das outras quatro comunidades.

As observações de campo, os encontros étnicos, as entrevistas e os Mapas Situacionais compuseram um conjunto complexo de observações e inferências, suficientes para organizar um campo de compreensão do modo de vida dessas pessoas. Esse complexo de observações, por um lado, caracterizado pelo fato do sujeito social tentar dar impressão desejada de si próprio, e, por outro, pelo fato de o observador receber do interlocutor uma interpretação do comportamento e atitudes dos outros, é crucial para a pesquisa etnográfica (BERREMAN, 1975, p. 125), representando a propriedade intrínseca à etnografia. Com base nessas

⁴ Pesquisadores: Emmanuel de Almeida Farias Júnior (mestrando da UFAM), Nadja Christine de Castro Souza (mestranda da UEA), Claudina A. Maximiano (mestranda da UFAM), Ana Kátia Santana Cruz (mestranda da UFAM), Willas Dias da Costa (mestrando da UFAM) e Luis Augusto Pereira Lima.

preocupações, produzimos a análise das entrevistas e do Mapa Situacional, que nos levou a perceber uma forma explicativa das relações sociais e do campo político da comunidade Y'apyrehyt, que caracterizam o processo social de territorialização (OLIVEIRA, 1999b, p. 20).

Entre os trabalhos científicos que tratam da identidade étnica com referência aos Sateré-Mawé, destacamos os estudos de Nunes Pereira (2003), Sônia da Silva Lorenz (1992), Jorge Osvaldo Romano (1982) e o de Raimundo Nonato Pereira da Silva (2001). Os dois primeiros concentram seus estudos nas áreas dos rios Andirá e Marau, na região do Baixo Amazonas, enquanto que os dois últimos dedicam-se ao estudo na situação da identidade étnica no contexto de Manaus. O trabalho de Nunes Pereira foi realizado na década de 1930, o de Sônia Lorenz em fins dos anos 70 e os estudos do antropólogo Nonato da Silva terminaram no início dos anos 1990, o que, de fato, demonstra um número não muito significativo de estudos referentes ao fenômeno da identidade étnica em área urbana.

Como suporte reflexivo, identificamos estudos já realizados sobre os Sateré-Mawé, dentro das áreas correspondentes aos rios Andirá, Marau, no Estado do Amazonas, de onde migraram os que moram em Manaus. O primeiro estudo que se tem conhecimento refere-se ao etnógrafo Curt Nimuendajú (2001). A pedido do Museu de Gotemburgo, na Suíça, no período de 1922 a 1927 percorreu os principais rios do Baixo Amazonas, o Japurá, o Madeira, o Amazonas e adjacentes, tais como Mariaquã, Mamuru, Maués-Açu, Paraná do Ramos, Arapiuns, Paraná do Urariá, rio Andirá, depois dos quais subiu o rio Negro, coletando informações sobre os índios do Vale Amazônico, recolhendo material etnográfico e arqueológico. O ponto de partida e de chegada era o município de Santarém, no Estado do Pará, pois seu interesse consistia em estudar as culturas Munduruku, Apiaká (em 1923 e 1924) e Mura (1925 e 1926). De Santarém, se deslocara para Itaituba, Óbidos, Parintins, Nhamundá, Maués, terminando seu itinerário etnográfico nos assentamentos indígenas do rio Urubu, no norte do Amazonas.

Em 1923, mesmo com as péssimas condições de viagem, o interesse do antropólogo pelos extratos culturais encontrados em Santarém, onde permaneceu por quatorze dias, o fez subir o rio Tapajós e adentrar o rio Mariaquã em companhia de alguns Mawés, a fim de recolher informações dessa etnia, passando por onze assentamentos dos Mawé, chegando ao Paraná do Ramos, próximo de Parintins. Seu trabalho nessa região demonstrou sensibilidade ao constatar as agressões dos castanheiros, impetradas contra os Mura, invasões de suas terras pelos colonos e maus tratos lançados pelos civilizados, além de serem acometidos por doença. Na sua etnografia é bem notável a necessidade de afirmar que os Mawé e os Mura, bem como

outras etnias do Baixo Amazonas, encontram-se submetidos a um processo de inserção na relação social com as cidades mais próximas às suas aldeias, desestruturando seus padrões culturais, provocando migração e dependência para com os pseudocivilizados.

O segundo estudioso a pesquisar a cultura Mawé foi o antropólogo Nunes Pereira (1942; 2003), que, preocupado em divulgar a cultura indígena a partir do ângulo da Amazônia, lançou-se à pesquisa nos fins dos anos 1930, com a finalidade de compreender a organização social, as lendas, tradições, usos e costumes dos Mawé. Faz referência ao trabalho de Curt Nimuendajú sobre os indígenas Mawé, sobretudo no que diz respeito às informações do Porantim⁵. A partir dessa informação aumentou seu interesse em desvendar as dobras da identidade Mawé, do enigma Porantin, e torná-la conhecida na etnografia brasileira, recolhendo informações dos moradores das comunidades do rio Andirá. No processo das observações diretas, não deixou de noticiar a luta dessa etnia com os comerciantes ávidos por dinheiro à custa da exploração do trabalho indígena.

Trabalhando na prelazia de Parintins nos anos setenta e oitenta, o missionário Henrique Uggé (1991) aproveita seu período de missão na região do Andirá e Marau e organiza as informações e experiências obtidas acerca dos indígenas Mawé. Seus estudos têm como aporte explicativo da cultura Mawé a mitologia. Sua etnografia independe dos suportes e de pré-determinações religiosas, às quais estão sujeitos os missionários. Sem destacar a dimensão religiosa, seu caráter científico se articula com a finalidade de poder recuperar a memória dessa etnia, por meio da descrição e narrativas dos principais mitos do povo Mawé, destacando as narrativas do Guaraná, do Gavião Real, da Tucandeira e da Mandioca, narrando os valores do instrumento sagrado, a fim de dar visibilidade à sua identidade cultural.

Residindo com os Sateré-Mawé do rio Marau, de 1981 a 1984, como pesquisadora do Centro de Trabalho Indigenista, a pedido dos próprios indígenas, Sônia da Silva Lorenz (1992) assessora os Sateré-Mawé no que diz respeito à demarcação da terra indígena e à produção e comercialização do guaraná. Sua pesquisa dá visibilidade aos conflitos sociais com os comerciantes, luta pela demarcação do território, aos conflitos contra a invasão das empresas, com destaque à empresa francesa Elf-Aquitaine, em 1981.

Por um lado, os pesquisadores das décadas de 1920, 1930, 1980, Curt Nimuendajú, Nunes Pereira e Henrique Uggé, respectivamente, deram visibilidade aos critérios culturais,

⁵ Porantim ou Purantim consiste numa haste de madeira, na forma de uma pá (*pura*) pintado, (UGGE, 1991, p. 92) com desenho e escrita gravados (*tín*), conforme Uggé (1991, p. 46), que fazem alusão a lendas, ao mundo mitológico e aos chefes tribais. O Purantim é considerado um símbolo sagrado dos Sateré-Mawé de difícil interpretação.

salientando aspectos primordiais e culturalistas, mostrando situações de dominação, perdas culturais, num processo de “aculturação”, “assimilação”, voltado para a preocupação com o patrimônio material. Por outro, a pesquisadora Lorenz (1983) contribui com os aspectos da mobilização étnica, ao mesmo tempo em que assume a tarefa de mostrar a resistência da etnicidade frente à lógica de exploração, de dominação e ao desdém da alteridade, resultado da ausência de políticas públicas nessa região. Concomitante aos seus estudos, ela assimila as reivindicações dos Sateré-Mawé e com eles elabora ações voltadas para os interesses das comunidades étnicas do rio Andirá e Marau.

Apontaremos, também, alguns trabalhos realizados com os indígenas na cidade. Destacamos dois projetos individuais, desenvolvidos no início dos anos 1980, como desdobramento do projeto de pesquisa elaborado pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, intitulado “Índios citadinos: identidade e etnicidade em Manaus-AM”. O primeiro trabalho se refere ao antropólogo Jorge Osvaldo Romano (1982), que estuda a etnicidade em contexto urbano a partir do processo migratório dos Sateré-Mawé na cidade, com o título “Índios proletários em Manaus: el caso de los Sateré-Mawé citadinos”. Ele dá ênfase às causas econômicas objetivas que os reduzem à condição de proletários, dentro da relação dominação-sujeição. O processo migratório é previsível em razão da desvalorização da vida aldeada promovida pela dicotomia pobreza e riqueza e por estigmatização da identidade étnica patrocinada pela polaridade civilizados e indígenas. Nessa perspectiva, acrescenta que as relações simbólicas favorecem a reatualização da etnicidade no meio urbano, aspecto que orienta seus movimentos no espaço social, que mantém a diferenciação social e o pertencimento étnico. Assim, são as relações completivas de dominação e sujeição que caracterizam a identidade étnica.

Quanto ao trabalho de Leonardo H. G. Fígoli (1982), cujo título é “Identidade étnica e regional: trajeto constitutivo de uma identidade social”, ele se concentra nos estudos relacionados aos indígenas migrantes do Alto Rio Negro, dispersos na rede urbana de Manaus. Chega a utilizar a categoria de “rede social” para compreender a construção dos laços interpessoais dos índios migrantes. Essa perspectiva o ajudou a formar uma “fronteira grupal”, fundamentada no reconhecimento de pertencimento ao grupo por parte dos agentes com os quais ele estabeleceu contato.

Os estudos de Roberto Cardoso de Oliveira a respeito dos contatos interétnicos objetivavam interpretar as relações entre “índios e brancos”, acentuando um sistema de sujeição e dominação dos grupos envolvidos, os Terena, no Mato Grosso do Sul, e os Tikuna na região amazônica. Em oposição à análise de situação de equilíbrio, próprias das teorias

funcionalistas de aculturação, Roberto Cardoso de Oliveira, priorizou a análise das situações de conflitos. Isso o fez passar da etnografia dos Terena para a dos Tikuna. Com os Tikuna, ele começou com a viagem de 1959. Seu objetivo era procurar dar conta dos processos sociais envolvidos no contato interétnico, destacando precisamente os mecanismos de expropriação e de dominação inerentes ao sistema extrativista e ao regime do barracão.

De modo geral, tanto Jorge Romano quanto Leonardo Fígoli nos fazem entender que o conflito, instalado na identidade étnica, em conformidade com a estrutura de classes, fundada nas relações de contradições e oposições entre ricos e pobres, dominador e dominado, é a causa manifesta e distinta. Desta forma, suas pesquisas adotam como referencial os estudos de Roberto Cardoso de Oliveira (2002) acerca dos Terena e dos Tikuna, cuja preocupação se volta para explicar o processo de urbanização e integração dos indígenas na sociedade de classes, fenômeno intimamente relacionado à situação de contato interétnico. Dentro dessa dinâmica, a etnicidade se move para o plano das representações das minorias étnicas, produzidas nas relações conflitivas, como princípio regulador e orientador dos agentes. Partindo dessa perspectiva, etnicidade urbana pode ser entendida na forma da relação entre identidade e estrutura social (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976), em que o conflito é manifesto e remete à idéia de que a identidade étnica é contrastiva, na qual estão expressas as contradições do sistema dominador.

O trabalho mais recente sobre indígenas na cidade de Manaus foi realizado pelo antropólogo Raimundo Nonato Pereira da Silva (2001), que iniciou em 1993, acompanhado da preocupação de compreender o universo social dos indígenas urbanos. Adotando uma metodologia fundada no caráter subjetivo, entrevistou 43 indígenas de oito etnias, levando-o a identificar redes de relações sociais que dão sentido ao universo indígena na cidade. Sua reflexão parte da possibilidade de haver, na cidade, uma forma particular de identificação étnica e de um processo de mobilização e articulação coletiva, que possibilitam a interação social na cidade e respondem ao objetivo de sua pesquisa, qual seja a de como se processa a construção da identidade étnica no espaço urbano. O pesquisador encontra na ação política das etnias o fator preponderante da interação social na cidade.

A fim de desenvolver a compreensão do processo identitário dos Sateré-Mawé em Manaus, julgo necessário me referir a algumas noções relativas à identidade étnica, partindo de estudos antropológicos, que gravitam em torno das análises de Fredrik Barth (2000), Eric Hobsbawm, (2002; 2007), Marshall Sahlins (2004), antropólogos João Pacheco de Oliveira (1998a, 1998b, 1999a, 1999b, 2000) e Alfredo Wagner Berno de Almeida (2005, 2007).

Convém explicar algumas dimensões da identidade étnica identificadas na etnografia da comunidade Y'apyrehyt. A primeira dimensão envolve o que Kathryn Woodward (2005, p. 13) chama de “reivindicações essencialistas”. Aqui a prática de significação está dentro de uma relação de poder que define quem é incluído e excluído, ou seja, a atribuição de significado efetua a diferença entre os que pertencem e não pertencem a uma determinada unidade étnica. O que se efetua nesta dimensão, como assevera Barth (2000, p. 32), é “reivindicar ser julgado e julgar-se a si mesmo de acordo com os padrões que são relevantes para tal identidade”.

A identidade é elaborada por meio de critérios e conteúdos culturais, que constituem um sistema de formas de representação, que demarca a diferença, isto é, faz referência às formas de oposição entre “eu” e os “outros”, com os quais os sujeitos étnicos organizam suas interações. Assim, a identidade étnica é cercada por um discurso de fundo essencialista, vinculado à natureza, história, biologia, ao parentesco. Todas essas formas dão uma idéia de verdade imutável, frequentemente expressa nos depoimentos dos interlocutores e nos encontros étnicos, como segunda dimensão do processo identitário. Estes aspectos foram formadores do senso comum, alcançando o público leigo e mais amplo, como resistência à visão teoricamente embasada de “índio”, encontrada no discurso jurídico-administrativo (OLIVEIRA, 1998a, p. 280).

O terceiro aspecto consiste no fato de que as formas de representação, ao constituírem um padrão variável de cultura que demarca a diferença, retiram o caráter essencialista do processo de construção da identidade, constituindo um processo não acabado e em andamento. Este processo atribui à identidade um quarto aspecto: a mobilização política. O processo identitário adquire uma organização fundada na política de identidade. Aqui, os critérios e conteúdos culturais supostamente mutáveis não só contribuem para elaborar a tradição de uma unidade étnica, como também estabelecem unidade de ação política, fator decisivo de mobilização social, objetivada na interação com as agências e movimentos sociais e representativos.

A política de identidade é o uso da identidade étnica, elaborada por critérios objetivos, para formar comunidades e associações étnicas, categorias que definem o tipo organizacional alicerçado na autoatribuição (BARTH, 2000), para direcionar a interação. O princípio que norteia a função criadora dos sujeitos étnicos é a autoatribuição, manifestada pelo “conteúdo cultural das dicotomias étnicas [...] e orientações valorativas básicas”, fundadas pela referência a uma identidade histórica, sobreposta a outras referências atributivas. A política de identidade é o posicionamento etno-cultural, marcado pela intencionalidade dos agentes

sociais, que mantém “uma contínua dicotomização entre membros e não membros” (BARTH, 2000, p. 33), canalizando a interação para os novos movimentos sociais.

O antropólogo João Pacheco de Oliveira, servindo-se das apreciações feitas por Max Weber (2004, p. 267-270) acerca do fenômeno étnico, salienta que os critérios e sinais de identificação, formadores de sistema classificatório, não são suficientes para explicar a formação das unidades étnicas e a sua persistência, pois estas se objetivam no campo da política identitária, que é o motivo da manipulação dos fatores culturais (OLIVEIRA, 1998a, p. 269-295).

A distintividade comanda a vida social na base das representações primeiras da cultura, a partir das quais os agentes fazem brotar uma organização não mais ancorada na objetividade cultural, mas, ao redefini-las, vincula-as à racionalização do comportamento e relações sociais, num processo em que é possível conviver aspectos vistos pelos sujeitos étnicos como essencialistas e instrumentalistas. Essa relação define uma identidade étnica, tendo como sustentação o processo de autoidentificação e a necessidade de articulação *para-si*, numa linguagem sartreana, ou define a relação tendo como referência o outro diferente. Efetivamente, a observação empírica nos mostra que um grupo étnico, no tecido da sociedade ampla, pode usar traços culturais para fins específicos, pois é pressionado a elaborar sua vida de uma forma que transcenda a uma vida restrita às relações endógenas. Daí se tem a necessidade de articulações étnicas fora da comunidade para forçar novos espaços relacionais.

O significado, ligado à dimensão subjetiva dos sujeitos, abrange a totalidade das relações sociais e dá possibilidade de construção e reconstrução da identidade a partir da elaboração do conhecimento dos grupos étnicos em virtude de sua capacidade cognitiva e criativa, a partir da qual as formas simbólicas são elaboradas e ressignificadas nas situações dos sujeitos, dando a entender que o significado é uma relação. Esse pressuposto relacional do significado faz com que o observador não se prenda à concepção funcional-culturalista e direcione sua atenção para o contexto e práxis dos agentes sociais (BARTH, 2000, p. 130).

Na perspectiva culturalista, a ênfase à descrição repousava nos traços culturais dos indivíduos ou grupo, que se apresentam objetivamente ao pesquisador (BARTH, 2000, p. 29), cujas análises recaiam sobre as formas culturais. Dessa forma, as análises não dão conta da persistência e da identificação étnica. Para substituir essa perspectiva, Barth propõe tratar o sentimento de compartilhamento de uma cultura comum, sem desconsiderar os atributos culturais, como uma implicação e resultado da organização de uma comunidade étnica, não como um aspecto primário. Em outras palavras, sua proposta nos remete a olhar o que é

socialmente efetivo nas relações sociais. O que é estável e seguro é a autoclassificação dos membros da unidade organizacional.

Importante estabelecer a diferença entre a idéia de identidade e de cultura (CUCHE, 2000, p. 176). A primeira alude a critérios de vinculação, elaborados por sujeitos conscientemente situados no *vis-a-vis* das relações com outros grupos e instituições. A cultura, por outro lado, não se reduz à identidade, podendo ser tanto manipulada quanto modificada pelas estratégias de identidade. Além do mais, os aspectos dinâmicos dos grupos étnicos podem modificar uma cultura de modo que é possível não haver nada em comum com o que ela era outrora.

Esse dinamismo promove um processo de inclusão na sociedade pela apropriação de demarcadores étnicos, como a produção do artesanato, do ritual da tucandeira, razão pela qual fazem aproximar o aspecto cultural do econômico, sendo indispensável para a não dispersão das famílias da comunidade. Além disso, as comunidades Sateré-Mawé, lidando com a idéia de tradição, relativa às suas necessidades, incorporaram elementos de consciência ecológica, a partir do trabalho com as sementes, numa relação de extração, troca, produção e venda, provocando constantemente uma redefinição da noção de territorialidade, anunciando uma idéia de territorialidade descontínua.

Esse conjunto de ações etnoculturais, como se terá oportunidade de ver no desenvolvimento dos capítulos, remete-nos à noção de processo de territorialização, elemento definidor da etnografia Sateré-Mawé. Toda a trajetória da etnografia dos Sateré-Mawé terá como fundamentação a noção de processo de territorialização, considerando alguns estudos realizados por Oliveira (1998a, 1999b; 2006), mediante os quais compreenderemos a construção de territorialidades específicas (ALMEIDA, 2006), configuradas em comunidades e associações étnicas. Esta noção esboça um viés de leitura sobre como os Sateré-Mawé elaboram sua identidade coletiva, tendo como etnografia a comunidade Y'apyrehyt.

Ao elaborar a etnografia da comunidade Y'apyrehyt, percebemos que sua *práxis* traz essas características, como pré-compreensão da comunidade étnica no momento em que desvinculamos nosso estudo das noções culturalistas e essencialistas, atendo-nos ao processo identitário, passando do campo do conteúdo cultural para o espaço político, sobre o qual se assenta a produção social dos sujeitos étnicos. Fica explícito que os vínculos afetivos e históricos, na relação com o passado, são retrabalhados num contexto atual.

A partir desse foco teórico podemos compreender que as delimitações da territorialidade dos Sateré-Mawé correspondem a um movimento dentro do processo de territorialização, marcado pelas ocupações de territorialidades específicas e pela reelaboração

das suas formas culturais, sendo fundamentais para que, a partir dos anos 90, as unidades étnicas, constituídas por eles, viessem a se objetivar em “novos movimentos sociais”, conforme Eric Hobsbawm (2007, p. 406), a partir da Associação das Mulheres Sateré-Mawé e da consolidação e articulação dessas comunidades Sateré-Mawé, materializadas no quadro de agências e movimentos de representação étnica, com as quais estão em constante relação, delineando suas ações políticas.

Os aspectos identitários, escolhidos e ressignificados, transcendem as dicotomias tradicionais dos estudos sociais e do senso comum e ganham conteúdo político no contexto dessas comunidades em que se processa a formação de uma “consciência cultural”, como instrumento discursivo de controle das relações culturais. A etnografia, ao apontar representações elaboradas como se fosse algo exclusivo de um conjunto de aspectos tido como rural, não quer estimular a introduzir as dicotomias “rural e urbano”, “campo e cidade” na definição de comunidades tradicionais. Contrariamente, a reprodução dessas dicotomias, na perspectiva da construção de uma identidade coletiva, traz a referência de um novo campo de relações e percepções, em que o “tipo organizacional”, carregado de significados relacionais, definindo a interação numa rede social mais ampla (BARTH, 2000, p. 175), se transforma em força de mobilização etnopolítica, aspecto perceptível em toda a Amazônia. Para tanto, basta percebermos a articulação que essas unidades étnicas mantêm com as agências de relações, a partir das quais constroem e reconstroem suas formas etno-culturais e reelaboram sua relação com o meio ambiente.

Nesta circunstância, considerando a categoria “tradição” como “modelo consciente de modos de vida passados” usada pelos sujeitos sociais na construção identitária, conforme Rodrigues de Azevedo Grunewald (1999, p. 148), a seleção do que constitui a tradição é feita no presente e seu conteúdo, de característica pretérita e rural, é ressignificado e definido consensualmente pela geração presente. Os critérios objetivos e culturais, numa perspectiva instrumental, são apropriados por identidade heterogênea, organizada em comunidades étnicas, parte de um fenômeno apontado por Eric Hobsbawm (2002, p. 9-23) como “invenção da tradição”, integrando-os no novo contexto, sendo um contraponto à nova ordem mundial.

Quando se trata de minorias étnicas, categoria na qual comportam entidades sociais com suas formas diferentes (BAUMAN, p. 83), frente à sociedade, o processo de reelaboração identitária exige uma caminhada de longas décadas, historicamente marcada por tensões, conflitos, dominação sócio-econômica e política, que fazem parte da flexibilidade das etnias dentro de sociedades complexas, urbanas, modernas, o que torna compreensivo a apropriação de estratégias étnicas para garantir direitos inalienáveis.

As comunidades Sateré-Mawé estabelecem sentido físico-social, correspondendo a essas formas associativas as territorialidades específicas. Essas comunidades definem suas territorialidades e as caracterizam como espaços relacionais de reprodução social de sua existência. A base real dessa reprodução é esse conjunto de relações sociais determinadas pelos sujeitos étnicos. Essa base constitui a territorialização, como consequência da formação da autoconsciência étnica.

No processo dinâmico das comunidades étnicas, o critério da autoatribuição leva os sujeitos envolvidos a se identificarem como pertencentes ao povo Sateré-Mawé e leva os demais a se identificarem com sua etnia. Por essa via, considera-se um rompimento com a cadeia de noções formadas pelos determinismos geográfico, biológico e cultural. A superação do geografismo se dá pelo fato de que o grupo étnico não é definido pelo gueto, forma mais baixa da vida social conforme Bauman (2003, p. 100-111), mas pelas relações sociais construídas, fazendo persistir as fronteiras étnicas. O determinismo biológico é desfeito pelo fato da comunidade étnica não ser formada exclusivamente pelos laços de consangüinidade, uma vez que tolera a entrada de pessoas de outras etnias, tais como Maiyoruna, Tiriyo, Parintintin. Neste caso, os elementos culturais, as representações mentais são ativadas pelos sujeitos, de acordo com as circunstâncias da comunidade.

O princípio que norteia a desconstrução desta noção, adversa ao movimento indígena, é a “autoconsciência cultural”, processo em que envolve a tentativa da unidade étnica de controlar suas relações com a sociedade dominante por meios técnicos e políticos, antes usados para vitimá-las (SAHLINS, 2004, p. 507), emergente nos discurso dos Sateré-Mawé, representado pelos interlocutores. Embora não se deva negar a situação social em que minorias étnicas se encontram, marcadas por várias formas de exclusão, situadas do lado oposto das políticas públicas direcionadas para promover e ordenar a sociedade para os chamados “bem-sucedidos”, as ações das minorias étnicas, como a do grupo pesquisado, são imbuídas de interação, competição, cooperação, uma vez que elas vão ao encontro das metas, objetivos e necessidades.

Essa assertiva, referenciada na etnografia, aponta para a proposição de Barth, pois mostra que a sociedade está na mente dos indivíduos nas formas de escolher, optar, calcular, negociar, atitude provocada pela função cognitiva dos sujeitos, que tornam visível a sua autoconsciência cultural, em seu contexto. Esta produz inúmeras formas associativas, reunindo raízes locais, laços de solidariedade, autodefinições coletivas, consciência ambiental e elementos distintivos de sua identidade (ALMEIDA, 2006, p. 58).

O conflito no campo de poder se torna manifesto na articulação das representatividades indígenas, quando direcionam às instituições de governo suas demandas em saúde, educação, trabalho e moradia. No conjunto de suas ações, a unidade de ação social dos sujeitos carrega consigo a interação e antagonismos, competição e cooperação. Essa unidade de interação entre as comunidades e associações é que permite a diferença e a manutenção das reivindicações em nível de movimento social. Mesmo sendo considerado esse aspecto do conflito, não expressa a totalidade das comunidades étnicas, a menos que não mais haja articulações com outras instituições no nível dialógico.

Admitindo que o aspecto da “ação comunicativa” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996b, p. 51-72), pautada pelo diálogo, as comunidades étnicas manifestam nas suas relações um estado de tensão provocado pelo desequilíbrio da sociedade, num processo de luta pela inclusão social, mais do que um desejo de transformação da ordem social. Aqui, portanto, fica estabelecido o campo político de atuação dos sujeitos étnicos. A partir desse campo, os agentes sociais refletem sua práxis, reconhecem suas conquistas, dificuldades e elaboram o futuro.

A pesquisa presente organiza-se em três capítulos. O primeiro trata do processo de deslocamento dos indígenas do bairro do Morro da Liberdade, a partir do qual os Sateré-Mawé espalham-se, ocupando o espaço urbano, estabelecendo-se em vários bairros, até chegar ao bairro Redenção, lugar da formação da atual comunidade Y’apyrehyt. Nesta forma, o trabalho de campo aponta para o escopo deste capítulo, que é apresentar o processo de construção das territorialidades específicas dos Sateré-Mawé no contexto da vida urbana, destacando os pressupostos da etnicidade.

No capítulo segundo desenvolvemos a idéia de que a identidade é construída por meio da apropriação e manipulação dos elementos culturais. Como parte de noção culturalista, esses elementos não definem a identidade étnica, mas são redimensionados, escolhidos, organizados e instrumentalizados pela comunidade, atribuindo-lhes importância para a diferenciação, o uso dos interesses coletivos e para a identificação étnica. Desta forma, usar alguns atributos culturais implica uma atitude de escolha, como função da ação comunitária do grupo étnico, que os vincula à etnicidade instrumental.

Vinculados às estratégias de identidade coletiva, enfatizaremos a organização da comunidade e sua dinâmica no contexto da cidade utilizando a oficina de mapas relacionais, o discurso dos agentes da comunidade, o relato do ritual da tucandeira, a funcionalidade do barracão – geograficamente situado próximo das casas, dentro da área da comunidade, para manifestar a idéia de que os membros de uma unidade étnica não são determinados pelos

laços primordiais, posto que eles próprios atribuem significado a essa vinculação, em decorrência de sua situação relacional em que se encontram. Haverá oportunidade de discussão acerca das categorias de cultura e identidade, cuja confusão pode ser superada por meio da análise da abordagem relacional e situacional, a partir da qual é possível entender que o fato de um indivíduo participar dos elementos culturais não implica que ele tenha uma identidade particular relacionada a esses aspectos. Os atributos de uma mesma etnia são passíveis de serem usados para interesses da comunidade étnica, formada por indivíduos de diferentes etnias, que escolhem e priorizam atributos referentes a uma etnia, que se sobressaem e passa a ser referência no interior da comunidade, aceita por todos.

No capítulo terceiro, procuramos mostrar que a comunidade étnica redimensiona suas estratégias de identidade para o campo das reivindicações, dando visibilidade à sua identidade coletiva, para atribuir sentido à complexidade e à heterogeneidade do fenômeno urbano. Intencionamos apresentar as relações da comunidade étnica com as agências institucionais, suas reivindicações, ocupando espaços de diálogo e de reivindicações.

Além disso, apresentaremos a atividade extrativa e comercial das sementes e peças para artesanato, que manifesta a função cognitiva dos sujeitos sociais, capazes de reelaborar o sentido da tradição, construir uma identidade étnica e ressignificar a vida na cidade. Dessa função relacional e criativa resulta até mesmo a reconstrução da floresta no meio urbano. Assim, a comunidade étnica define uma consciência cultural racional, que usa a força da palavra para se posicionar coletivamente apresentando suas reivindicações.

Reafirmando a importância do estudo do processo identitário, tendo como campo de atuação os Sateré-Mawé no bairro Redenção, podemos dizer que este trabalho etnográfico e reflexivo, em nível de discussão, constitui instrumento eficaz para superar as pré-noções construídas sobre os povos indígenas vigentes na sociedade e nas instituições públicas. Esse percurso reflexivo servirá para uma compreensão mais ampla e contextualizada da identidade indígena. Desta forma, a etnografia Sateré-Mawé, correspondendo às suas necessidades, constitui um instrumento de reflexão e de discussão no âmbito acadêmico, nos espaços relacionais das próprias comunidades Sateré-Mawé, localizadas em Manaus. Se quisermos compreender a identidade indígena em Manaus, convém compartilhar o tempo com os sujeitos étnicos, viajar numa experiência em que nos propomos a compartilhar alegrias, tristeza, necessidades e seus sonhos, superando as relações contratuais da pesquisa. Assim entraremos no nível da compreensão do modo como as pessoas se relacionam, se abrigam e se identificam entre si. O estudo da identidade étnica pode constituir-se em viés para compreender a sociedade contemporânea.

CAPÍTULO I

OS SATERÉ-MAWÉ: DO MORRO À ETNICIDADE

Nosso intuito é apresentar a trajetória dos Sateré-Mawé na cidade de Manaus e a constituição de comunidade étnica, como estratégia de elaboração de sua identidade, apontando os pressupostos dessa construção, que constituem elementos norteadores da interação social dos sujeitos que formam a comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt.

A construção identitária dos Sateré-Mawé, ao invocar uma unidade étnica multifacetada, agregando pessoas de outras etnias, se caracteriza pelo aspecto instrumental. A emergência desse fenômeno, como parte do processo social de territorialização, atualiza elementos ditos primordiais de cultura. No entanto, não podem ser considerados simplesmente primordiais. Da mesma forma, por ter também caráter pragmático, não se pode vê-lo simplesmente utilitário, isto porque, conforme José Maurício A. Arruti (1999, p. 277), “a idéia de uma autoconstrução, nesses casos, não separa o tradicional do moderno, [...] o primordial do pragmático ou mesmo, de certa forma, a identidade de sua manipulação”.

Assim, a memória, que articula o passado com o presente, funciona como aspecto integrante da mobilização étnica para alcançar seus direitos. A memória coletiva é parte do caráter étnico dos Sateré-Mawé que sustenta o processo identitário. Nele, os sujeitos étnicos atualizam o campo político, pois recorrem à etnicidade, para fins culturais, sociais, políticos e superação das demandas coletivas. A perseguição pelos direitos aparece nos conflitos históricos vivenciados na região do Baixo Amazonas até os vividos nos bairros de Manaus, das décadas de 80 e 90 até os dias de hoje. Essa busca incessante dos direitos dos povos e comunidades tradicionais se expressa nos conflitos externos, na superação dos estigmas, nos conflitos internos pelo poder entre famílias, na formação da autoconsciência cultural. Assim, a formação das comunidades étnicas e sua reprodução cultural são manifestações de uma identidade coletiva em torno dos atributos sateré-mawé. Em face do direito, as pessoas investem e processam cultura, tendo a memória como ponto de apoio da identidade.

Considerando a experiência de campo, esse movimento identitário é revelador de uma identidade Sateré-Mawé de subversão, pois escapa as fronteiras estabelecidas pela noção de territorialidade aplicada pelas instituições indigenistas oficiais, subvertendo os conceitos acerca do indígena e propondo ao Estado a aceitação da formação de novas territorializações.

Os Sateré-Mawé⁶ são originários da região geograficamente compreendida entre os rios Madeira, Amazonas e Tapajós. A área demarcada está localizada nos municípios de Parintins, Maués, Barreirinha e Itaituba. Ocupam uma área, já homologada pelo governo federal, com uma extensão de 788.528 hectares, com uma população de 5.825 habitantes (ISA, 1996, p. 369) distribuída em dezenas de comunidades.

Desde 1669, ano do primeiro contato com a sociedade não-indígena, os Sateré-Mawé lutam para dar sentido à sua identidade, caracterizada pela língua materna, organização social, usos e costumes relacionados à tradição. Conforme Lorenz (1992), fazem parte do tronco da língua Tupi, são sedentários, pescadores, caçadores, coletores, tecelões e agricultores. Entre as culturas cultivadas no roçado destaca-se o guaraná (*Paullinia cupana*), com tecnologia própria, sendo também a sua principal fonte de renda, além de ocupar importante espaço de significado religioso e social.

Historicamente, como atesta Lorenz (1992, p.22), processou-se na região uma intensiva atividade extrativista, na busca pelas drogas do sertão, extração da seringa, do pau-rosa, de forma que os colonizadores foram exercendo seu domínio sobre a economia indígena por meio dos regatões. Com efeito, o território tradicional⁷ dos Sateré-Mawé ficou reduzido, em função da formação das cidades de Maués, Barreirinha, Parintins e Itaituba, e da expansão econômica no interior desses municípios.

Os municípios no Amazonas, Maués e Parintins, e o município de Itaituba, no Pará, são pólos de atração dos Sateré-Mawé. Foram formados em decorrência da presença dos primeiros contatos com os colonizadores, sendo registrada primeiramente a atuação das tropas de resgate, depois a forte atuação das missões religiosas, visando riquezas naturais e transmitindo bens espirituais da cultura européia.

Esta maneira de interagir também produziu uma interpretação próxima da visão assimilacionista nas primeiras pesquisas sobre os Sateré-Mawé em Manaus (ROMANO, 1982), em que a resposta à construção de novas territorialidades era o desejo de “civilizar-se”, apreender as representações da sociedade envolvente. Conforme constatou Jorge Oswaldo Romano (1982), a ilusão de ser gente, “civilizar-se” provocou a migração grupal e individual para a cidade. No caso dos Sateré-Mawé, a referência são as cidades mais próximas de Maués, Barreirinha e Parintins. O processo migratório termina em Manaus, formando quatro pólos de atração da mobilidade. Visto por este prisma, as cidades tornam-se uma metáfora do

⁶ Eram chamados regionalmente de Maué, que significa papagaio inteligente e curioso; mas se autodenominam Sateré-Mawé, Sateré significa lagarta de fogo.

⁷ O território tradicional era limitado pelo baixo Tapajó, Amazonas, Paraná do Urariá e Paraná do Ramos, na latitude 5 S, e longitude 58 W, conforme relato dos viajantes (século XVIII).

“estágio evolutivo”, não mais aceito no âmbito indigenista: de índio para o estágio de caboclo e deste ao de civilizado.

Outro motivo apontado para o deslocamento em direção às cidades é a atração que a cidade vem exercendo sobre os Sateré-Mawé através dos meios de comunicação, que apresentam a possibilidade de acesso aos mais variados bens de consumo. Nesse sentido, segundo José Guilherme Cantor Magnani (1980, p.172), a adaptação à cidade implica num reordenamento dos referenciais simbólicos em função do aparecimento de novas necessidades.

A nova etnografia Sateré-Mawé no contexto de cidade, superando a explicação a partir de causa e efeito, tem nos demonstrado que a adaptação à cidade, a interação com a sociedade nacional e o reordenamento no interior da etnia provocaram a formação de um novo sistema político. Nesse novo processo de territorialização dos Sateré-Mawé, o sistema político foi se tornando um espaço de criação de estratégias, manipulação e de contestação, elaborado nas interações sociais. Assim, conforme Cloves Farias Pereira (2004), as áreas geográficas transformaram-se em áreas políticas (Andirá, Marau, Aicurapá), de forma que, no processo histórico, as instituições políticas foram sendo formadas com forte poder de decisão e influência sociopolítica.

Uma vez residindo na cidade, os sujeitos étnicos redefinem o processo de territorialidade, manifestado ora pelos conflitos com a sociedade envolvente ou pela conformidade à vida urbana, ora pelos vínculos estabelecidos com as áreas geográficas e políticas, que se apresentam como territorialidades relacionais, espaços de relações, a partir das quais processam a renovação do compromisso com o passado e reelaboram a relação com a cultura.

Tendo como referência a cidade de Manaus, o antropólogo Raimundo Nonato Pereira da Silva (2001), estudando a identidade cidadina, constata que a identidade passa pelo viés da etnicidade, enquanto sistema de relações políticas entre etnias, produzindo manifestações culturais e políticas. Para este estudioso, os indígenas da cidade definem sua identidade frente à sociedade não indígena a partir das organizações no seio de sua comunidade e nos encontros realizados entre as organizações étnicas, com o apoio e acompanhamento das instituições e organizações indigenistas, instaladas na cidade.

Levando em consideração essa idéia do autor acima citado, nossa leitura perpassará pelo modo como os sujeitos étnicos se apropriam dos recursos culturais, elaboram unidades étnicas e se objetivam em movimentos sociais. Neste capítulo, preliminarmente ganha

importância a reflexão sobre o processo social de territorialização, a partir da formação de comunidades étnicas, como uma categoria construída.

Assistimos a um momento em que as comunidades se tornam cada vez mais dispensáveis, com o enfraquecimento dos laços nacionais, regionais, comunitários, de vizinhança, de família, em razão, conforme Gonçalves (2004, p. 266), do processo de desnacionalização e de desdemocratização em que os Estados estão submetidos, apreendidos por setores e classes “que se constituem por meio de nova territorialidade que não a do Estado-Nação”, definindo um novo padrão de poder mundial. Nesse contexto, a identidade individual se torna mais vulnerável. Nessa circunstância, dissolvem-se as “biografias compartilhadas” e a “interação freqüente e intensa”, criando um individualismo contemporâneo, em cujas estratégias de construção de identidade individual são expostos o medo e as ansiedades individuais. Conforme Bauman (2003, p. 48), isso equivale a dizer que nenhum agregado de gentes, nessa perspectiva individualista, é sentido como comunidade, pois lhe falta essa experiência duradoura e solidária. Desta forma criam uma noção irreal de comunidade para os bens-sucedidos por parte de quem detém o poder econômico, que, fundamentado no interesse de controlar os outros, gerencia pessoas, estabelece regras de conduta, exigindo obediência a elas, a fim de manterem-se distantes “da vida comum e viver livre dos intrusos” (BAUMAN, 2003, p. 52). Explicitamente a construção da identidade individual esboça uma dinâmica de autocriação, autoafirmação e liberdade de escolha, três fatores que definem o tipo de comunidade estética, que satisfaz a indústria do entretenimento.

De encontro a este tipo de comunidade, emergem comunidades étnicas, com direitos institucionalmente garantidos (KHIRASHI NETO, 2007) de caráter variável, em razão do planejamento e projetos de futuro. Por estar sempre planejando o amanhã, traçando e retraçando reivindicações, promovem novos conflitos e renovam outros. No entanto, Bauman diz que a atribuição não constitui liberdade de escolha e as escolhas interferem nas reproduções das comunidades são epifenômeno do ato de coagir, cuja história já se conhece.

Isso significa dizer que a atribuição funciona como força mobilizadora, opção possível para fugir do aniquilamento das diferenças e do diferente, aos quais as minorias étnicas estão ainda sujeitas. A título de ilustração, tomemos o depoimento de uma interlocutora, afirmando que “Se reparar em Manaus, onde os indígenas moram (Kokama, Sateré-Mawé, Tikuna), são bairros onde parece que escolhemos; não é que escolhemos, é que não tivemos opções de estar em lugar bom, são lugares de terra de barranco e área de risco” (Mazonina. Entrevista n. 09, 17 de março de 2007). Sendo assim, “as diferenças não derivam dos atributos da minoria em questão, e ainda menos de qualquer estratégia que os membros da minoria possam

assumir” (BAUMAN, 2003, p. 85). Essa leitura nos faz entender que todas as ações dos sujeitos étnicos, que levaram a formar comunidades, bem como os atributos elaborados, forjados na “política-vida”, constituem atos políticos que caracterizam o processo social de territorialização.

Essas ações, voltadas para a luta pelo reconhecimento configuram a emergência de identidades coletivas. Portanto, esse processo leva a construção de comunidades identitárias de resistência. Em razão das dificuldades de controlar as relações sociais, as pessoas aproximam-se de alternativa de criar comunidades étnicas, a partir das quais agem politicamente. Precisamente, conforme Silva (2001, p. 92) a base desse processo é o componente étnico, cujo elemento orienta as ações sociopolíticas dentro de um território inter-relacional (SILVA, 2001, p. 98) e a rede de relações sociais é o lugar de pertencimento, como veremos neste capítulo.

Toda construção de identidade ou resignificação equivale a dizer que os sujeitos sociais interferem como contraposição nas suas realidades sociais, graças a sua “função criadora” (WEBER, 2004, 269), da sistematização dos sentimentos compartilhados, aspectos que corroboram na construção da comunidade étnica dos Sateré-Mawé e na sua mobilização. Essa função criadora dos sujeitos é o ponto de partida para entender que as pessoas criam o significado do étnico na interação social, na qual, as opções e as escolhas dos indivíduos constituem novos laços sociais (BARTH, 2000).

Comunidade étnica é um termo que se ajusta ao tipo organizacional (BARTH, 2000) em torno da descendência e dos aspectos culturais. John Rex adverte-nos em relação à aplicação da abordagem objetivista para compreender as comunidades étnicas, contra a qual propõe uma etnografia que comece “por uma determinada concepção da organização deste grupo” e ressalta que a elaboração sociocultural é resultado dessa organização (REX, 1988, p. 135).

Usamos o termo comunidade para indicar uma das estratégias da ação instrumental elaborado pelos sujeitos a partir de ligações de proximidade. Mesmo considerando essa característica, não a identificamos como natural, pré-social, como algo inefável (TONNIES, 1995; COHEN, 1995; GEERTZ, 1978). Com efeito, Steve Fenton (2003, p. 109) demonstra que a observação nos leva a dizer que as pessoas, na sua vida cotidiana, creditam seus laços à identidade étnica, mas, ao contrário disso, os estudos antropológicos têm elaborado uma série de princípios sem os quais se torna incompreensível o processo identitário, a partir da observação e da teoria, que consiste em dizer: as identidades étnicas mudam, o modo como

elas se formam não é fixo e suas finalidades podem ser manipuladas, fato que nos leva a considerar que os laços étnicos são elaborados em situações novas.

Para melhor explicitar as formas da diferença, forjadas no conjunto de pressupostos primordiais e culturalistas, como parte estratégica da etnicidade, apresentaremos um recorte etnográfico dos Sateré-Mawé no contexto de Manaus, demonstrando como foi processada a construção de sua identidade étnica. Por outro lado, apresentaremos o processo de constituição das comunidades Sateré-Mawé, na cidade, fundamentado em novos vínculos e formas solidárias compartilhadas. Ao mostrarmos essa configuração, estamos confirmando as bases de uma unidade de atribuição, na forma de comunidades étnicas, como estratégia da etnicidade dos Sateré-Mawé no contexto urbano, ao mesmo tempo como fundamento da identificação e da sua alteridade.

Tal compreensão parte, num primeiro momento, da escuta dos interlocutores da comunidade Y' Apyrehyt⁸, situada no bairro Redenção, Zona Oeste, Manaus-AM, como parte do estudo desse processo. Isto significa que, a partir da análise das informações sobre essa comunidade étnica, é possível constituir uma interpretação que nos leve a entender como e os Sateré-Mawé encontraram um jeito de atribuírem significação à vinculação cultural na forma de comunidade étnica.

O processo que produz o agrupamento de várias etnias em uma unidade étnica (ver posteriormente Quadro 5), contendo os nomes de pessoas acompanhadas de suas etnias é fator específico do processo de territorialidade específica dos sujeitos étnicos. O surgimento de unidades étnicas é provocado por eventos históricos externos e não a partir de contexto da organização local de um suposto sistema cultural fechado. O preestabelecido, como sistema de exclusão social, causa a elaboração dessas unidades, dentro de um contexto de contrastes sociais. Nesse *status*, como atesta Hutchinson (1996, p. 9), encontra-se “a natureza socialmente construída da etnicidade”, dentro das unidades étnicas, construindo suas territorialidades específicas, bem como a habilidade de indivíduos de processar heranças étnicas e culturais, “para forjar sua própria identidade grupal”.

O elemento que caracteriza as situações minoritárias é a organização das atividades de interação. No sistema social, todas as ações dos agentes estão direcionadas de acordo com as situações preestabelecidas na sociedade envolvente. Neste caso, observa-se que em razão das condições objetivas, os agentes sociais procuram construir uma forma cultural. Porém, como assevera Barth, “eles não são produtos dessa construção” (2000, p. 116). Isso se deve ao fato

⁸ Y'apyrehyt é o nome de uma das luvas, que é utilizada pelo adolescente durante o ritual de passagem para a vida adulta.

de as pessoas se inserirem em atividades esboçadas de forma pragmática, que se pode entender dentro do processo social de territorialização, em que são definidos mecanismos políticos de tomada de decisão com relação aos elementos culturais.

A constituição das comunidades Sateré-Mawé está voltada para o caráter intencional, moldada por ações pragmáticas, especificamente estabelecidas para facilitar a busca de recursos, ou seja, as comunidades passam a organizar-se no sentido de obtenção de benefícios na esfera do sistema mais amplo, pois, de forma isolada as famílias étnicas não teriam condições de obtê-los. A *práxis* destas comunidades torna-se progressivamente dependente do sistema institucional, e justifica a união étnica “para afiançar estes fins influenciando o Estado, em certas situações” (HUTCHINSON, 1996, p.8). Por ter um caráter instrumental a manipulação de símbolos é vital para alcançar metas políticas, em nível de movimento social.

Barth salienta que mesmo havendo mudança de local de moradia, meios de subsistência, de formas políticas e de pertencimento, causada por circunstâncias econômicas e políticas, essa mudança não afeta os pequenos grupos étnicos, pois o que os define é o uso da autoidentificação como critério fundamental de identidade étnica.

Ainda que haja variabilidade de conteúdo cultural entre membros, como também casos em que acontece mudança de identidade em alguns indivíduos, promovendo uma espécie de divórcio entre sujeito e suas bases institucionais (HUTCHINSON, 1996, p. 9), provocando ambigüidades, o pertencimento étnico é definido na base da referência a uma origem e na sua utilização para processar uma identidade atual, como dois fatores próprios da autodefinição. Neste caso, a variabilidade étnica está sempre em via de efetivação, sem a perda da distintividade em face dos outros seguimentos e pessoas.

Inferimos desta forma que a identidade e diferença são criações socioculturais, não elementos da natureza ou do mundo transcendental, “a espera de serem reveladas ou descobertas” (SILVA, 2000, p. 76). Os sujeitos criam categorias no contexto das relações sociais. Sendo uma construção social, a identidade, sujeita à relação de poder, caracteriza-se pela diferença e separação entre “nós” e “eles”. Esta distintividade nem sempre é resultado da definição dos sujeitos envolvidos, porque também estes estão sujeitos à imposição dos de fora.

Caracterizada pela separação e distinção, a identidade se traduz “em declarações sobre quem pertence e [...] quem não pertence, [...] quem está incluído e quem não está [...]. Afirmar a identidade significa demarcar fronteira [...] fazer distinção entre o que fica dentro e o que fica fora” (SILVA, 2000, p. 82). Assim, a normalização da identidade coletiva, por exemplo, é resultado da afirmação e reafirmação das relações de poder, manifestada no campo da luta

pelo reconhecimento das diferenças étnicas. As comunidades étnicas, demonstradas na etnografia Sateré-Mawé, constituem desta forma uma estratégia política de diferenciação, impondo uma identidade coletiva, suportada pelo critério da autodefinição, com reconhecimento normativo criado pelos movimentos étnicos em conjunto com as organizações representativas e de apoio, que ajudaram na criação de Convenções, Declarações multilaterais e de Leis nacionais, que reconhecem a pluralidade étnica.

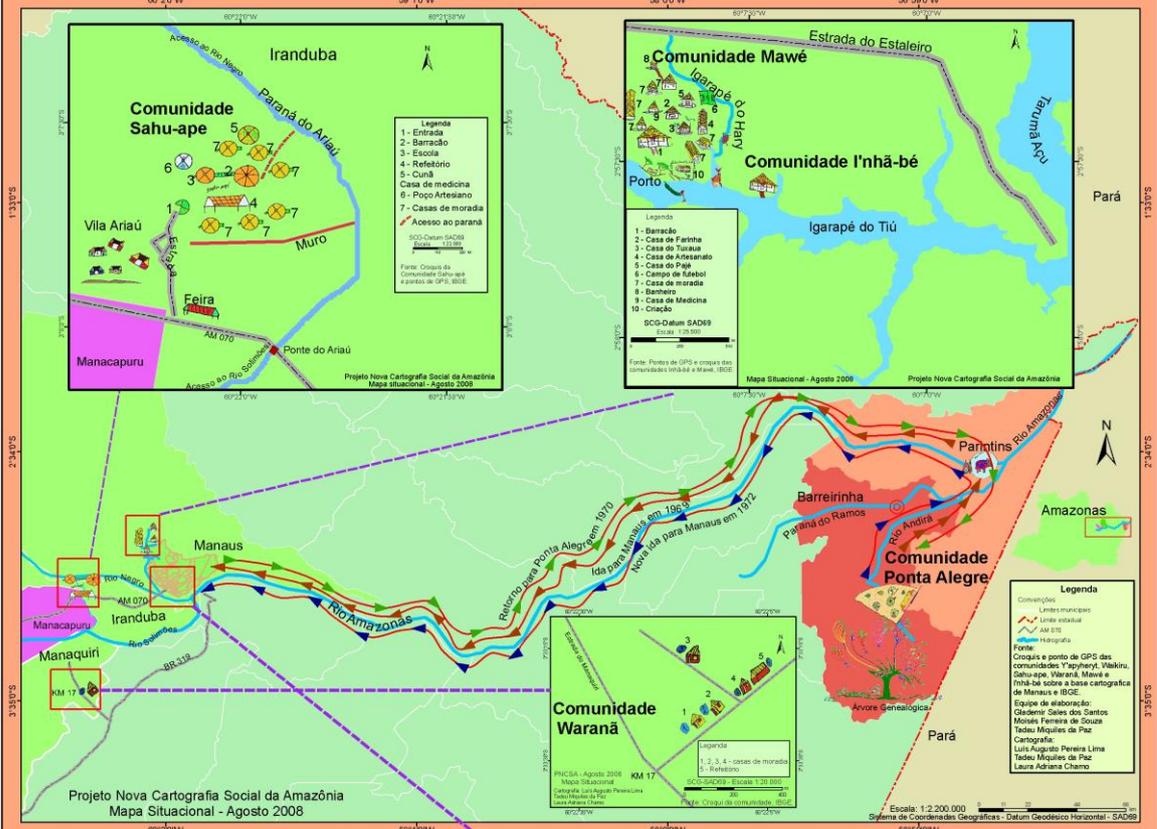
A faculdade de conferir significado étnico-cultural decorre das especificidades dos grupos étnicos, dentro da estrutura social, que reflete o tecido urbano. Em outras palavras, isso quer dizer que as relações criadas entre os indígenas e os outros são marcadas pela sua natureza de dominação e sujeição, aspecto externo que contribui para a formação da identidade étnica, no seio da qual se produzem formas articuladas de identificação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 21), dando ênfase à cultura, enquanto sistema de valores. Essa proposição acerca dos laços étnicos nos remete à consideração importante da antropologia, oferecida por Barth (2000, p.126-127) de que os padrões culturais resultam de processos sociais específicos, portanto, sujeitos a variações locais e que, em certos casos, alguns traços culturais ficam ausentes.

Inseridos nessa situação de contato, o trabalho de campo nos mostrará que a identidade étnica vai sendo elaborada por meio de esforço dramático dos indivíduos para obter sua sobrevivência social e na capacidade de se organizarem em comunidades étnicas. Conforme Cardoso de Oliveira (1976, p. 6), é essa situação de contato que transforma o indivíduo em pessoa, passando de uma identidade individual, não explícita pelas ações atomizadas, para uma práxis coletiva, que emerge da elaboração de uma consciência étnica. Essa consciência ganha configuração na forma de comunidade e associações indígenas.

De antemão, para facilitar a explicação desse capítulo e dos subsequentes, apresentamos o Mapa Situacional⁹ das comunidades Sateré-Mawé em Manaus e no entorno, elaborado durante a oficina de mapas pelos representantes de cada comunidade. Esse mapa sintetiza as relações sociais da comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt, que servirá de referência para a nossa reflexão em torno da etnicidade.

¹⁴ O Mapa Situacional foi elaborado no dia 11 de novembro de 2007 por uma equipe de pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia e 23 pessoas, representantes das cinco comunidades Sateré-Mawé.

Comunidades Sateré-Mawé em Manaus - Manaquiri - Iranduba - AM



O Mapa Situacional “Comunidades Sateré-Mawé, Manaus-AM” pode ser decodificado tomando como referência as relações sociais das comunidades Sateré-Mawé. Num primeiro momento, ele nos mostra as comunidades, com as quais a comunidade citada se relaciona, formadas por famílias oriundas do rio Andirá, atualmente ocupando os seguintes espaços urbanos: bairro Redenção (comunidade Waikiru, próxima da comunidade Y’apyrehyt), bairro Tarumã (comunidades I’nhã-bé e Mawé), estrada Manuel Urbano (comunidade Sahu-ape), bairro Compensa (Amism). Os pressupostos da constituição dessas comunidades serão apresentados no primeiro capítulo, que começa com o processo de deslocamento do rio Andirá a Manaus, depois, passando a falar da ocupação dos bairros, até à constituição da comunidade Y’apyrehyt. Nesse percurso damos ênfase aos primeiros marcadores étnicos, que antecedem a sua formação.

1.4 Do rio Andirá a Manaus

As situações de contato provocaram a saída de inúmeras pessoas de seus contextos territoriais e sociais. Nesse processo de fragmentação e mobilidade, resulta uma reserva humana, ou seja, famílias e indivíduos saem “em busca de identidade social e de inclusão em comunidades viáveis” (BARTH, 2000, p. 98). Desse processo participaram os Sateré-Mawé, no contexto de Manaus, que, por sua capacidade adaptativa e de mobilidade, encontraram estrategicamente a forma de comunidade étnica para persistirem na cidade. Nesse sentido, a forma de vida em comunidade étnica e o crescimento dessas comunidades dependeram da capacidade de sua organização.

De antemão, como veremos abaixo, no Quadro 3, a primeira referência que a etnografia aponta é a história que possuem os remanescentes, implícita nos nomes das comunidades na língua materna, para representarem-se como categoria étnica. Esse aspecto aparece na nomeação das comunidades, na invocação do nascimento e da localidade de origem, como maneira de realçar a distinção nas relações sociais.

Para efeito de esclarecimento, as informações quantitativas foram obtidas em diferentes fontes da comunidade Y’apyrehyt, sendo comparadas com outras advindas das entrevistas e do trabalho da Oficina de Mapas, realizado com os membros dessa comunidade étnica e das outras.

Comunidades	Famílias	Casas	Indígenas	Não indígenas	Total
Y'apyrehyt – bairro Redenção	7	7	35	1	6
Waikiru – bairro Redenção	9	9	40	0	0
Sahu-ape – estrada Manuel Urbano, AM 070	7	7	36	0	6
I'nhã-bé – Tarumã	7	7	27	0	7
Mawé – Tarumã	7	7	21	0	1
Em outras localidades	Famílias	Casas	Indígenas	Não indígenas	Total
Amism – no bairro Compensa	2	2	03	01	4
Aleixo	5	5	19	01	0
Novo Israel	2	2	07	0	7
Cidade Nova	1	1	07	0	7
Total	47	47	195	3	98

Quadro 3 – Organização dos Sateré-Mawé por comunidade étnica, associação e famílias.

Fonte: Pesquisa de campo. Comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2007.

O antropólogo Jorge Osvaldo Romano (1982, p. 94) identificou treze lugares de residência dos Sateré-Mawé em Manaus (Morro da Liberdade, Petrópolis, Alvorada, São Raimundo, Centro, Redenção, Compensa, Educandos, Coroado, Betânea, Japiim, Parque 10, Colégio Agrícola, Tarumã). Considerando o nível abrangente da sua pesquisa, quantificando os Sateré-Mawé na cidade de Manaus, oriundos de outros núcleos familiares, Romano conseguiu identificar várias localizações. Quanto ao quadro acima, como resultado da nossa pesquisa, ele diz respeito apenas à rede de relações familiares da comunidade Y'apyrehyt, o que torna possível ampliar o número de indígenas em Manaus, além do que está contido no Quadro 3.

Este quadro indica que há quarenta e sete (47) famílias Sateré-Mawé residentes em Manaus, sendo que oito não constituíram comunidades (no Aleixo, Novo Israel e Cidade

Nova), e duas situam-se no bairro da Compensa, representando a associação das mulheres Sateré-Mawé, totalizando 195 indígenas, com um número expressivo de Sateré-Mawé, ao qual se agregaram outras etnias. Dentro desses núcleos familiares três não são considerados indígenas.

As comunidades étnicas foram criadas a partir das famílias oriundas da área do rio Andirá, como demonstra o Mapa Situacional, que se deslocaram para Manaus, em virtude das mudanças sofridas nas últimas décadas do século passado. As mudanças no modo de vida, na localização tradicional, o aumento das comunidades/aldeias no rio Andirá, nas proximidades das cidades, contaram com a colaboração direta dos órgãos oficiais, dos líderes religiosos, dos regatões, da empresa petrolífera Elf Aquitaine do Brasil (LORENZ, 1983, p. 108-110) e de outras empresas ligadas à produção do guaraná.

Ao longo do rio Andirá, estão espalhadas 43 comunidades/aldeias, o que corresponde a uma população de 3.795 pessoas, significando uma média de 5 pessoas por domicílio. Essa região, próxima do município de Barreirinha, é a mais populosa, seguida do rio Marau, próxima do município de Maués, com 37 comunidades (UFAM, 2003, p. 15).

Das cinco comunidades relacionadas, com exceção da comunidade Waikiru, quatro comunidades étnicas, e as famílias localizadas fora dessas comunidades, são oriundas de um núcleo familiar Sateré-Mawé dos clãs Gavião e Açaí, ou seja, da família da senhora Tereza (hoje, com mais de oitenta anos) e do senhor Abdão (falecido).

João Ferreira de Souza, uma das lideranças das comunidades situadas no rio Andirá, se refere aos anos sessenta como um período de acentuada mobilidade para Manaus. Nesta entrevista, podemos compreender o contexto atual das comunidades do rio Andirá, bem como a noção que o informante tem acerca do deslocamento de famílias para Manaus, destacando as causas que o provocaram nos anos sessenta, e a relação que têm, hoje, com os membros da comunidade do bairro Redenção. Conforme seu relato, os indígenas eram incentivados pelos funcionários da agência oficial, com o argumento de que Manaus seria a saída para superar os problemas sociais e para melhorar a educação dos indígenas. Esse incentivo à saída ajusta-se perfeitamente à propaganda da Zona Franca de Manaus, implantada na segunda metade dos anos 60, atraindo migrantes de todas as partes do Amazonas e dos Estados vizinhos.

Discorrendo sobre a organização das comunidades do rio Andirá e seus problemas, João Sateré começa falando da importância do parentesco, salientando que as comunidades também se organizam em torno dos clãs. O entrevistado disse que são doze clãs que estão misturados nas comunidades: anum, caba, cutia, gavião, guaraná, inambu, ingá, mosca, paca, rola, sateré, incluindo o munduruku, que ele considera um clã. Lembra que a Tereza é

descendente de sateré com gavião. O pai dela, seu tio, senhor Quirino, era do clã gavião, e a sua mãe do clã sateré. A história conciliou os clãs em torno do clã sateré, como reafirma o missionário Henrique Uggé (1991, p.12), depois de muitos conflitos pelo poder da área do Andirá, sobretudo com o povo Munduruku, consolidando a união de todas as comunidades pela resistência às violências contra as comunidades étnicas.

Delimitado na área dos rios Andirá e Marau, o antropólogo Gabriel O. Alvarez (2006), na sua pesquisa sobre “Tradição e política Sateré-Mawé”, identifica a categoria de parentesco patrilinear como cerne das relações sociais e políticas dos Sateré-mawé. No seu estudo, ele afirma que o parentesco é um aspecto utilizado para regular as relações no interior da comunidade e se estende na organização política, que envolve todas as comunidades étnicas. O seu pressuposto antropológico reside no fato de que, para compreender a política dos grupos étnicos, convém necessariamente ter um entendimento da tradição no que diz respeito ao sistema de parentesco. Quando se trata dessas áreas demarcadas politicamente, não há como ignorar tal inferência relacionada à importância do parentesco apresentada por Alvarez, pois percebemos certa relação parental com a organização social e política no conteúdo da entrevista com o interlocutor, João Ferreira de Souza, que visitou a comunidade Y’apyrehyt, em 2006.

Diante do exposto, asseveramos que a tentativa de mostrar a importância da tradição, no que diz respeito aos laços de parentescos, ao ritual da tucandeira, propicia ações de ressignificação da memória cultural, instrumentalizada para fins de interesses coletivos, no espaço das políticas públicas e das relações com as entidades coletivas que representam o Estado e o município. Por outro lado, em Manaus, como se vê, as categorias de parentesco não se aplicam às relações político-sociais das comunidades étnicas, pois o que se nota não é a predominância do sistema patrilinear ou da ascendência clânica, mas atribuições de significado matrilinear. Sendo assim, constatamos que a nova forma de organização dos Sateré-Mawé, na cidade se deu a partir de uma organização de mulheres, constituindo um movimento de reorganização, consoante Eric Hobsbawm (2007, p. 406-407), dentro da dinâmica de “novos movimentos sociais”, cuja prática está voltada especificamente para uma “nova política de identidade”.

Com o passar do tempo, em virtude dos conflitos, nos fins dos anos 70 e início dos 80, acrescenta o interlocutor, os líderes sentiram a necessidade de pensar mais nos problemas de cada comunidade, que estão para além dos laços de parentesco, pois se tratam de questões primárias da vida humana. No que diz respeito à educação, o interlocutor expôs os problemas e as conquistas que são efetuadas por meio da discussão em assembléia e das ações

organizadas em torno dos tuxauas de comunidades. Exemplo de conquista foi a implementação de uma escola do Estado e outra do município. A organização ganha dimensão político-partidária, pois as comunidades são capazes de eleger representantes na câmara de vereadores e até para o poder executivo. Ele diz que, hoje, conseguem eleger representantes. Mas pondera, salientando que é um desafio para os políticos Sateré-Mawé corresponderem aos anseios das comunidades étnicas, das quais são representantes, porque podem ser cooptados pelo poder financeiro. Mesmo levando em consideração esse fato, o interlocutor acredita nessa via política, como campo essencial para as conquistas das comunidades, e pensa até nos critérios para um bom político: “não entrar na prostituição, não ser vaidoso, não freqüentar as festas, não compartilhar do alcoolismo, pois são sinais de sua fraqueza”. A dimensão político-partidária é uma negociação de inclusão de candidatos nos partidos majoritários, dentro da instrumentalização do sistema partidário do Brasil.

Numa atitude reflexiva, o interlocutor diz que, por falta de apoio, as comunidades étnicas agravam seus problemas, tais como a falta de alimento, de saúde, o alcoolismo e outros. Salienta que a saúde é a mais precária, pois está ligada à falta de alimentação para as comunidades. Para amenizar, ele mostra que estão desenvolvendo programas de subsistência, como avicultura, piscicultura, agricultura.

Sua preocupação se fundamenta no fato de fazer parar o processo de saída para as cidades próximas, Barreirinha e Parintins. Como perspectiva, afirma que é preciso tornar as comunidades um lugar de atração e pertencimento a partir do acesso à educação, saúde, alimento, ao trabalho. Para isso, há programas para serem desenvolvidos, mas não há apoio para mantê-los e as comunidades não têm recursos financeiros. Explicitamente, de um lado, a ausência do recurso financeiro mostra a falta de programa do poder público e a falta de interesse dos agentes do Estado e do Município. Por outro, falta mais mobilização e articulação política para pressionar as agências de poder.

Segundo o tuxaua, são tantos os problemas e as dificuldades que houve a necessidade de separar a organização das comunidades do Marau, do Andirá, que antes eram unificadas em torno de um tuxaua geral. De forma que, em assembléia, decidiram criar duas coordenações, tendo um *tui'sa* (tuxaua geral) para cada área política, considerando como ponto de equilíbrio das organizações o Conselho Geral da Tribo Sateré-mawé (CGTSM), relativizando a escolha de lideranças fundada em laços clânicos.

Com relação à religião, o tuxaua ressalta que a doutrina evangélica começou a ganhar espaço na área do Andirá, a partir de 1937, com a entrada de um pastor que se tornou muito conhecido entre as famílias da comunidade Ponta Alegre, aos poucos se sobrepondo à

influência da doutrina católica. A educação espiritual, à qual o entrevistado faz referência, consiste na presença de vários grupos religiosos (católico, pentecostal, adventista, assembléia de Deus, igreja da paz), espalhados nas quarenta e três comunidades. A espiritualidade faz sempre referência à luta entre o bem e o mal, este representado pelo alcoolismo, um dos problemas graves nas comunidades étnicas, e o bem, a religião, “ajuda a combater os males”.

No final dos anos 60, conforme seu relato, as mulheres Sateré-Mawé fixaram residência em Manaus e foram trabalhar nas casas dos próprios funcionários na função de empregada doméstica. Com esse propósito de trabalhar e de estudar, a senhora Tereza, conhecida por *Wotaite Piã*, suas sete filhas e um filho, vieram para Manaus, tendo como primeira saída em 1969 (vide Mapa Situacional), feita pela Zeila Sateré e Zelinda Sateré, que formaram as comunidades I’nhã-bé e Sahu-apé, respectivamente. A partir desse núcleo familiar as comunidades étnicas, que estão relacionadas no Quadro 3, foram formadas, como resultado do processo de territorialização, que implica a construção de territorialidades específicas. Exemplo desse processo é a história da Kutera¹⁰ e *Sari*, pais de Zeilda, Pedro, Moi, Marta, Amilka e Ailka, os quais, ao saírem do Bairro Redenção, passaram a morar no Tarumã, onde formaram a comunidade I’nhã-bé, no ano 2000. Uma das suas filhas, Moi, fala das causas que provocaram o deslocamento de seus pais para a cidade: “quando o pai da minha mãe morreu, ela veio para Manaus, para trabalhar e estudar”. A história que se segue abaixo é contada pela Moi, que mostra a dissolução da estrutura patrilinear da sua família, com a morte do seu avô, provocando o deslocamento de toda a família para Manaus.

Depois de algum tempo, minha mãe começou a trabalhar, e mandou buscar a minha avó. Antes, minha avó mandou-lhe uma carta na qual dizia que não dava para ela ficar lá, porque não tinha quem caçasse, pescasse para ela. Mas, não é a mesma coisa quando se tem um marido; quando se casa, é o marido que vai trabalhar, é o marido que tem que colocar tudo para dentro de casa. A mesma coisa era a vovó. Ela se sentiu desamparada. As pessoas davam-na alimento, mas não era aquela vida que ela vivia antes do meu avô ter morrido. Então, minha avó teve oito filhos, contando com a mamãe que era a sexta. Ai, ela veio com todas as outras mulheres filhas, as mais novas. Foi ai que começou, tiveram que sofrer muito, por causa que não era aquela vida que elas viviam lá, com a natureza. (Entrevista recuperada, n. 4: 11 de novembro de 2006).

A saída dessas mulheres da comunidade Ponta Alegre (vide Mapa Situacional) se deu em pequenos grupos. Primeiro um grupo de mulheres, depois outro. Com o tempo, a mãe e as filhas mais novas chegaram a Manaus, definitivamente em 1972, e não mais retornaram.

¹⁰ Os nomes na língua materna Maué são usados no interior das comunidades, entre os membros das famílias Sateré-Mawé, para identificação étnica, acompanhados de seus significados. A reflexão acerca dos nomes na língua materna está contida no segundo capítulo dessa dissertação.

Retomando o relato da liderança João Ferreira de Souza, ele diz que antes dos anos sessenta, ou seja, antes do deslocamento da família da senhora Tereza, vieram sua tia Deuka e sua irmã de criação Titoca. Relata a dificuldade que, naquela época, os pais tinham de saber notícias das filhas, depois que saíam da aldeia: “elas não davam notícia para seus pais”. Com efeito, os pais procuravam os administradores da Funai, os quais diziam que elas se encontravam nas casas dos funcionários. Depois de ter descoberto que as mulheres, em Manaus, ficavam trabalhando como empregadas domésticas, as lideranças das comunidades fizeram resistência para não deixar as mulheres se deslocarem para Manaus.

Do que foi exposto pelos interlocutores citados, no âmbito da cidade, a estrutura patrilinear foi substituída pela estrutura matrilinear, representada pela senhora Tereza, em decorrência da morte de seu esposo. No entanto, esse laço de consangüinidade é acentuado apenas para identificação étnica das comunidades. Com isso, podemos dizer que o fenômeno urbano, mesmo não tendo poupado o critério da consangüinidade dos sujeitos sociais, deixou espaço de possibilidade para reelaborar elementos da tradição indígena, no âmbito da cidade, agregando outras etnias em um mesmo grupo organizacional, o que determina a categoria de “índio misturado”, utilizada pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho, fazendo-nos lembrar que os elementos étnicos são meios acessíveis aos agentes sociais, que organizam a vida social, demarcando as diferenças, nas situações de interação social (OLIVEIRA, 1999b, p. 107).

Assim, além de as famílias Sateré-Mawé serem formadas a partir da década de 90, a elas foram agregando-se também os não-indígenas, por meio de união conjugal. Mesmo não sendo em número expressivo, em qualquer comunidade étnica ou família Sateré-Mawé, podemos encontrar Kokama, Maiyoruna, Munduruku, Tikuna, Tiriyó, tornando comunidades pluriétnicas, com ênfase à identidade Sateré-Mawé. A respeito disso, na Oficina de Mapas, o tuxaua Moisés deu ênfase ao aspecto da mistura:

Na nossa convivência, hoje, já tem uma mistura, porque em contato com outros povos já tem uma mistura. No Tarumã, tem o Pedro que é Sateré, misturado com uma Tikuna. Então, já estão misturando os povos. Na reserva não, só sateré, sateré com sateré. Em Manaus, já tem mistura com outras etnias porque nós estamos em constante reunião, assembléia, e acabam se conhecendo assim, vivendo juntos. Então, descobrimos quem somos nós. Nós temos agregados não só Sateré, mas Munduruku, Maiyoruna, aqui dentro da nossa comunidade. Então, aqui nós não temos só Sateré, como vocês podem ver: tem alguns grupos agregados a nós. Mas o que predomina são os sateré. (Moisés Ferreira de Souza, Oficina de Mapas. Índios na cidade de Manaus, 10 de maio de 2007)

Cabe lembrar apenas que Curt Nimuendaju (2001) e Nunes Pereira (2003) já acentuavam as misturas clânicas e étnicas nas aldeias e no contato com a população rural.

Além disso, o missionário Henrique Uggé (1991, p. 13) salienta que o nome “Sateré-Mawé”, assumido pelos próprios indígenas das áreas político-culturais dos rios Andirá, Marau, no Estado do Amazonas, e Urupadi, no Estado do Pará, resulta da mistura das tribos, conhecidas genericamente, no passado, como Andirá, Maraguá, Munduruku, Parintins e Mura.

Especificadamente, no que foi exposto acima, destacando os nomes das comunidades na língua mawé, as palavras do Senhor João Sateré, fazendo referência à ancestralidade e ao caráter da mistura étnica, mostram-nos que a identidade vai sendo elaborada, com sentido relacional, na comunidade étnica Y’apyrehyt. Isso vai se explicitando na formação de certo padrão cultural (festa da tucandeira, atividade no barracão, pintura do corpo, apresentação de danças e músicas). Visto pelo prisma do significado das relações, demonstra ser resultado de processos sociais específicos, cujos aspectos indicadores de identidades são escolhidos e manipulados para fins instrumentais.

Frederik Barth (2000, p. 111) não faz nenhuma objeção a quem considera que “a realidade das pessoas é composta de construções culturais”, com base na ancestralidade, no consentimento e em causas materiais, como a linguagem, as categorias, os símbolos, os rituais e as instituições. No entanto, para ele, essa afirmação de que a realidade é culturalmente construída, assentada em aspectos primordiais, “não responde à questão de onde surgem os padrões culturais” (BARTH, 2000, p. 112), que só podem ser apreendidos considerando os agentes sociais no contexto situacional e relacional.

Com essa advertência, podemos apresentar a etnografia dos Sateré-Mawé, que formaram comunidades étnicas, no contexto urbano, especificamente a Y’apyrehyt, a partir da qual podemos perceber que as comunidades são espaços estratégicos para organização e direcionamento dos elementos culturais. Em outras palavras, elas indicam uma estratégia organizada de afirmação de fronteiras, para configurar uma “identidade de projeto” ou “política de identidade”. Conforme Manuel Castells (2006, p. 24), a identidade de projeto acontece quando os agentes sociais “utilizando de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social”.

1.5 Do Morro da Liberdade ao bairro Redenção: a metáfora da etnicidade

No contexto da globalização da economia, por um lado, desenvolvem-se tendências a reduzir etnicidade às margens folcloristas da sociedade, sem consideração com as diferenças

étnicas, perdurando um processo de homogeneização dos espaços relacionais das identidades étnicas. Por outro, na forma urbana de viver, os interesses econômicos em jogo e o individualismo dos sujeitos e suas famílias atomizadas constituem o caráter da sociedade, apreendido pelo senso comum. Esse aspecto da cidade, ao qual a práxis da comunidade étnica se apresenta de forma oposta, evidencia o sistema de pensamento de Tonnies, para quem a sociedade, sob a influência do poder econômico, ratificado pelo poder político, comporta “indivíduos separados” e que “agem para si próprios” (TONNIES, 1995, p. 256).

Isso indica que a formação de comunidades étnicas não se trata apenas de sustentação de fronteiras. No contexto urbano, o esforço das comunidades étnicas em demarcar fronteiras indica que a diferença cultural está associada a relações de desigualdades sociais, que manifestam uma sustentação de desigualdades de acesso a recursos sociais, visíveis em cada situação à qual pertence um grupo étnico. Deve ser levado em consideração o fato de que, constatado o crescimento étnico e demográfico desde a década de 60, novas situações de etnicidade aparecerão. Essa perspectiva já se faz presente no contexto de cidade, como veremos, ao especificarmos os Sateré-Mawé em Manaus, percebida na redefinição coletiva das suas relações sociais.

Considerando a relação excludente da estrutura social, a etnografia dos indígenas na cidade mostra que o processo feito pela comunidade étnica é de inclusão na cidade. No espaço da comunidade Y'apyrehyt, a função racional dos sujeitos sociais se direciona para a lógica da

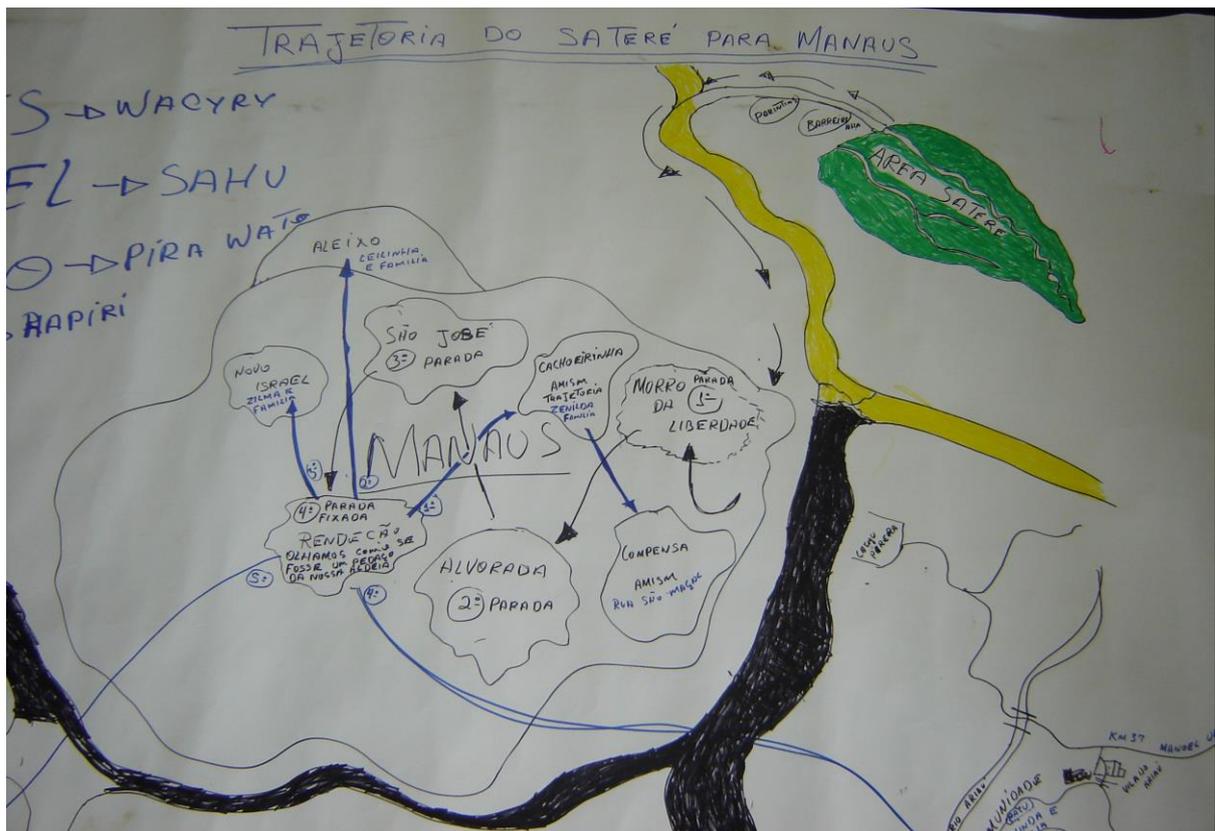


Figura 2 – Apresentação da trajetória dos Sateré-Mawé na cidade.

Fonte: Comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt. Oficina de Mapas, Manaus-AM, 10 de maio de 2007.

inclusão, explicitando a sua diferença, o diálogo e suas ações coletivas, que evocam um esforço de fazer a passagem de situações menos humanas para mais humanas. Esse movimento de inclusão tem a sua natureza na comunidade étnica e se desenvolve na elaboração de sua *práxis*, em torno de uma etnicidade inclusa e diferenciadora.

Simbolicamente, o morro não é lugar da permanência, é o de partida. Sobe-se o morro para descer na busca de novos encontros. No caso do bairro Morro da Liberdade, situado na zona Sul de Manaus, a metáfora do morro se esvai para dar lugar à realidade social, enfrentada pelos Sateré-Mawé, para os quais o Morro foi a primeira parada (vide Mapa Situacional), como se demonstra acima, na Figura 2, lugar transitório, de passagem dos que deixavam suas comunidades do rio Andirá, para descer até a planície dos bairros, que se formavam em Manaus, tais como Alvorada, Redenção, São José, Novo Israel, e seguem aventurando-se na cidade, na construção de uma nova vida, marcada pelos descompassos da cidade e desdém do poder público, pelos conflitos, desventuras, perdas e conquistas.

A história de construção e reconstrução de identidades étnicas, em Manaus, pouco analisada, apresenta-nos o reconhecimento de que há diferenças sociais antagônicas, cujas procedências são tão diversas e nem sempre se manifestam no mesmo lugar, além de nem sempre produzirem os mesmos resultados e conseqüências. Com efeito, convém dizer que esse processo identitário guarda algo em comum com a construção das territorialidades específicas: é resultado de interações sociais, razão pela qual procuram tornar-se conhecidos de maneira distinta diante dos outros por meio de uma *práxis* coletiva. Para ilustrar a história de construção de identidade étnica relacionada aos circuitos de interação social dos indígenas na cidade, a Figura 2 ilustra a trajetória dos Sateré-Mawé, que percorreram vários bairros até fixarem-se no bairro Redenção.

É importante ressaltar que o desenho da Figura 2 foi produzido na oficina de mapas, realizado na comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt, da qual participaram treze pessoas, cujas atividades cartográficas foram feitas por três grupos de trabalho. De fato, esse desenho foi elaborado pelo tuxaua da comunidade, Moisés Ferreira de Souza, em companhia de duas crianças e um adolescente, que são identificadas pelos seguintes nomes em língua mawé: Sahu, Pira Wate e Hapiri. O tuxaua interagia com as crianças, explicando cada desenho no cartaz e, com elas, ia dando forma e cores ao que construía.

No desenho, os autores mostram a área de origem do grupo étnico, representada por uma folha verde, que corresponde ao rio Andirá. As setas pretas indicam a trajetória, tendo como primeiro posto de parada o bairro Morro da Liberdade, em 1969 (vide Mapa

Situacional). A respeito disso, o antropólogo Romano (1982, p. 95) havia identificado uma espécie de caminho seqüenciado definido pelos bairros Morro da Liberdade, Alvorada e Redenção, e pôde ver que o Morro da Liberdade se apresentou social e etnicamente como ponto de chegada e de referência de Manaus, ao qual recorrem os Sateré-Mawé que não conhecem o meio urbano. No entanto, Romano não pôde perceber o processo de formação e organização interna dos núcleos familiares, após a ocupação do espaço no bairro Redenção, a partir dos anos 90.

A figura acrescenta, de acordo com as setas pretas, que, depois da Alvorada, segue-se o bairro São José, depois Redenção. Para efeito de esclarecimento, os interlocutores dão ênfase à trajetória do seu núcleo familiar, representado por Zebina e o senhor Ovídio, que, do Alvorada seguiram para o São José e, depois, Redenção (vide Mapa Situacional). Porém, se levarmos em consideração todas as famílias compostas pelas filhas da senhora Tereza, o percurso não é o apontado por Romano, mas se dá de forma assimétrica, posto que do Alvorada os agentes sociais vão conquistar terrenos no São José e no Tarumã; após chegarem ao bairro Redenção, membros dessa família vão conquistar terreno no Novo Israel. Em outras palavras, do bairro Alvorada, as famílias se distribuíram por outros bairros que estavam sendo ocupados.

As setas de cor azul mostram que esse trajeto ganha outro sentido, quando, no bairro Redenção os Sateré-Mawé se constituem comunidade e a partir do qual núcleos familiares se deslocam para outros bairros a fim de formar novas comunidades étnicas. Assim, as setas mostram que um grupo se desloca para o bairro do Aleixo, outro para o bairro Cachoeirinha, daí para o bairro Compensa, outro para o Novo Israel. Depois, as setas mais compridas, que descem à parte inferior do cartaz, indicam que outra família sai do Redenção para o Tarumã, em 2002; a família de Zelinda, depois de trabalhar para uma rede hoteleira, se instala nas proximidades da Vila do Ariaú, no km 37 da AM 070, estrada Manuel Urbano (vide Mapa Situacional).

Cabe lembrar ainda que, durante a Oficina de Mapas, a Figura 2 foi explicada por um dos participantes do grupo que a elaborou. Ele mostrou uma forma de compreensão da trajetória dos seus parentes consangüíneos, oriundos do rio Andirá, salientando que “cada Sateré tem uma história para contar como veio para Manaus”, e disse que eles, da comunidade Y’apyrehyt, também têm uma história. Conforme seu relato, o primeiro abrigo foi o Morro da Liberdade, onde moravam a sua tia Clara com o senhor Hilário, aposentado da Funai, falecido no dia 23 de dezembro de 2007. O espaço pequeno da casa provocou a necessidade de suas tias saírem para o bairro Alvorada. No Alvorada, o interlocutor então criança com a idade de,

aproximadamente, sete anos, conta que por baixo da casa passava um igarapé que às vezes alagava o assoalho (vide Mapa Situacional). Do Alvorada foram para o bairro São José, onde sua família morou por um tempo, entre 1980-1977.

Aonde um ia, outro ia. Lá, tia Zelinda [na língua Mawé, os parentes a chamam de Baku], Zeila [Kutera], tudo ali próximo. De lá, também, nos retiramos. Acho que não era nosso local. Do São José viemos para o bairro Redenção, assim, um atrás do outro: um vinha primeiro, depois vinha outro. Vinham e já estavam todos próximos ali, um pertinho do outro. Então fixamos no Redenção, onde nós estamos até hoje (Moisés Ferreira da Silva. Oficina de mapas. Índios na cidade de Manaus, 10 de maio de 2007).

Tudo parece começar no bairro Morro da Liberdade, considerado, antes dos anos oitenta, o lugar de chegada dos Sateré-Mawé das áreas geográficas do Marau e do Andirá, próximas dos municípios de Barreirinha e Maués. No entanto, convém destacar que é no espaço do bairro Redenção que eles iniciarão um processo de constituição de comunidades étnicas na cidade de Manaus. A explicação de Moisés, abaixo, com referência à Figura 2, mostra que, na situação das famílias Sateré-Mawé, no bairro Redenção, encontramos um dinamismo de busca e de conquista do espaço urbano, em meio aos conflitos pela posse da terra, realizadas por mulheres Sateré-Mawé.

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

Agregando-se nas casas de parentes, iniciam a marcha pela conquista de terrenos, dispersando-se pelos diversos bairros. Esse relato também é contado pela tia mais nova do tuxaua da comunidade Y'apyrehyt, a senhora Zôrma, 36 anos, que aparece abaixo, na Figura 3, obtido por ocasião de uma visita informal à sua casa. A propósito dessa visita, convém

relatar primeiramente a minha entrada de forma surpreendente e o conteúdo da entrevista que mostra pouca discordância com a decodificação da figura acima apresentada.

A entrevista com a senhora Zôrma não estava marcada, pois foi realizada em virtude de uma visita informal. Na realidade, eu fui à comunidade receber uma relação com preços de madeira, prego e tinta, para incluir no projeto que estava digitando para Moisés. Na ocasião, não o encontrei. Ele e mais um grupo de pessoas, diretores de departamento da igreja, foram para uma reunião. Moisés havia marcado comigo entre 13 a 14 horas. Eu pensei que fosse a partir das 14 horas. Então, fiquei apenas conversando com uma mulher munduruku, no barracão da comunidade étnica, explicando-lhe o meu equívoco. Depois, decidi visitar a senhora Zôrma.

Com disposição para andar, eu desci um pouco o Beco Boa Esperança e cheguei a sua casa. Lá estavam a senhora Zôrma e suas filhas. Depois, chegou Djalma, seu genro. Na parte externa da sua casa, ela estava conversando com uma das filhas, sentada. Estávamos na varanda, uma área sem paredes, apenas com a estrutura para ser feita uma nova casa (Figura 3), armada com colunas de madeira, pronta para ser cercada de tábuas e formar um quarto, uma cozinha e uma pequena sala.



Figura 3 – Senhor João e sua esposa, senhora Zôrma Sateré, fazendo artesanato.

Fonte: Comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt, Beco Boa Esperança, bairro Redenção, Manaus-AM, 2007.

Percebi sua alegria quando me viram. A senhora Zôrma se levantou e nos abraçamos. Cumprimentei sua filha e a vizinha que conversava com elas. Essa vizinha mora próximo da casa da senhora Zôrma, uns dez metros apenas. Percebi que há uma relação de boa vizinhança entre esses moradores do Beco Boa Esperança. Conversando livremente, lembrando que não

havia chovido, o tempo estava quente; o último jogo para decidir quem vai ser o campeão do Peladão Indígena. Demonstraram satisfação em conversar comigo.

Aproveitei o momento em que olhava para a parte baixa do bairro, e perguntei sobre a antiga casa da Leilinha, a primeira moradora das filhas da senhora Tereza. Eu estava com essa curiosidade em saber, despertada pela conversa que tive com Moisés, dias antes. A senhora Zôrma me mostrou, apontando com o dedo. A partir daquele momento, ela começou a contar a história da caçada. Fiquei curioso para saber o que significava “caçada”. Foi quando me interessei em saber o processo de agrupamento das mulheres Sateré-Mawé naquele espaço do bairro Redenção. Assim, acabei por caracterizar esse encontro como uma entrevista, pois passei a anotar todas as palavras que a senhora Zôrma expressava, fazendo poucas interferências na sua narrativa. Depois de ter me mostrado o antigo local em que foi construída a casa da Leilinha, ela sentou-se a uma mesa e pediu de sua filha um banco para que eu pudesse sentar, pois eu estava fazendo anotações em pé.

Essa entrevista nos ajuda a desenhar a trajetória das suas irmãs e de sua mãe, com mais detalhes, bem como as estratégias de persistência na cidade, apropriando-se dos seus próprios mecanismos identitários para a formação de comunidade étnica, tendo o bairro Redenção como o nascedouro desse processo. Na sua entrevista é perceptível a mesma trajetória narrada pelo tuxaua da comunidade, a partir do desenho contido na Figura 2, acrescido do motivo pelo qual chegaram ao bairro Redenção, pois, segundo a interlocutora,

[...] Em São José I morava a Zeila e a Zebina. Depois vieram para o Redenção. Aqui entra a história da caçada. Caçava pão, roupa, alumínio para vender. Na outra semana, a Zebina completa o grupo das três mulheres. Veio a idéia de morar para ficar mais perto da caçada. Depois veio a Zilma, que morava no Tarumã. Lá ela se separou do marido, chamado de Cearense. A Zelinda, a Zeila e a Zebina estavam morando no São José Operário I. (Entrevista n. 8: 24 de fevereiro de 2007).

Conforme a interlocutora, a área em referência, no bairro Redenção, próxima do conjunto habitacional Santos Dumont, foi ocupada não de forma súbita, mas contínua. Entre sete irmãs, das quais seis estavam distribuídas nos bairros Alvorada e São José, com suas respectivas famílias, uma se destaca para iniciar o processo de ocupação dos espaços verdes do bairro Redenção, no início dos anos 80. A primeira mulher Sateré-Mawé que chegou ao bairro Redenção morou no Morro da Liberdade, na casa de uma tia, casada com um funcionário da Funai. Esse casal passou a morar no Conjunto Santos Dumont, levando a sobrinha. Foi por intermédio de sua tia e primos que recebeu o incentivo de comprar um terreno no bairro Redenção. Depois, visitada com frequência pelas suas irmãs, ela atraiu mais um grupo de mulheres Sateré-Mawé para morar nas proximidades do Beco São Francisco.

Algumas mulheres vieram do bairro Alvorada, outras do bairro São José Operário e do Tarumã. O movimento de saída para o bairro Redenção teve início no final dos anos 70. Somente dois terrenos foram adquiridos por meio de compra, os outros foram conseguidos por força das ocupações efetivadas pelas irmãs Sateré-Mawé, num processo de conquista que somente foi efetivada em 2003, com o consentimento da Prefeitura Municipal de Manaus para permanecerem no bairro.

Dessa forma, de acordo com o Mapa Situacional, esse momento de conquista das territorialidades é inerente ao processo de formação dos bairros Alvorada, na primeira metade dos anos 70, São José (em 1980), Redenção, Novo Israel, caracterizado por ocupações em que as mulheres Sateré-Mawé estiveram presentes, ajudadas por líderes de ocupações de terra. Com efeito, não custa lembrar que a ocupação do bairro Alvorada, conhecido como Cidade das Palhas, começa nos anos sessenta. A partir de 1967, o bairro se expande demograficamente, em razão da implantação da Zona Franca de Manaus.

Em relação à área que hoje é o bairro São José Operário, na zona Leste, a ocupação se efetuou no final dos anos setenta e início dos anos oitenta (vide Mapa Situacional), período em que outro grupo de mulheres Sateré-Mawé se deslocou do bairro Alvorada para participar do processo de ocupação. Quanto ao bairro Novo Israel, a ocupação se deu no final da década de oitenta. Instituído bairro em 1988, houve deslocamento de alguns Sateré-Mawé que moravam no bairro Redenção, depois que participaram do movimento de ocupação de terreno, não com menos conflitos com grileiros.

O aspecto importante que convém destacar nessa espécie de diáspora dos Sateré-Mawé reside na busca de compreensão do processo de formação de comunidades étnicas, das quais encontramos duas no bairro Redenção, duas nas proximidades do perímetro urbano de Manaus, na região do Tarumã, e uma Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé. Essas unidades étnicas mantêm contato com as dos rios Andirá e Marau e são legitimadas pelos tuxauas dessas áreas como ponto de referência para as relações familiares e de trocas.

A trajetória dos Sateré-Mawé pelos espaços urbanos de Manaus nos ensina que nem todo deslocamento tem efeito desencorajador. Esse percurso trata de mostrar a posição de sujeitos encorajados, reflexivos, numa constante vigilância da sua identidade, perpassados pelas contradições sociais, legitimadoras dos procedimentos de exclusão. Assim, um dos interlocutores da comunidade, atualizando na memória a história das suas tias e avó, marcadas pelas intempéries de uma cidade desorganizada, traduz o pensamento da comunidade étnica e a permanente ressignificação e construção de identidade:

As lutas do passado colaboram para a afirmação da cultura e a autovalorização, pois, antes não eram valorizados. A união... [pausa]. Hoje, em Manaus é possível identificar todos os Sateré-Mawé, devido o contato com esta comunidade. Desta comunidade saíram outras comunidades, famílias que foram criar comunidades, como a do Ariaú, Tarumã, Compensa. São as raízes da vovó, os netos que saíram e foram morar em várias partes de Manaus. Até porque o local não abriga todos os Sateré-mawé. (Pesquisa de campo. Entrevista n. 5: 23 de novembro de 2006).

Esse relato, além de confirmar a base de parentesco na matriarca senhora Tereza, não a base patrilinear encontrada nas comunidades do rio Andirá, nos remete à trajetória dos Sateré-Mawé, que obedece a dois movimentos de articulação, em Manaus. O primeiro constitui-se na necessidade de moradia, que coincide com o processo de ocupação desordenada dos bairros de Manaus, que começa nos anos setenta e se consolida nos anos noventa, com a conquista de várias territorialidades específicas, resultado da atenção que os Sateré-Mawé deram aos focos de ocupação, que confluíram na formação de novos bairros, mesmo com as condições precárias de urbanização e de moradia. O segundo diz respeito à formação de comunidades étnicas, constituindo um novo processo de adaptação à realidade urbana.

O bairro Redenção foi sendo formado a partir de ocupações, no ano de 1974, realizadas primeiramente por operários que trabalhavam na construção do conjunto Ajuricaba, vindos dos bairros Compensa, Alvorada e Coroado. Esse local foi chamado de Planeta dos Macacos, supostamente por fazer referência à série norte-americana do mesmo nome, ou também por se referir ao fato de os ocupantes terem encontrado macacos, além de outros animais, entre os quais alguns mortos pelos ocupantes e outros que fugiram desse *habitat*. Com a consolidação da ocupação, em 1980, essa área foi elevada à categoria de bairro, recebendo o nome de bairro Redenção.

Utilizando sobras e resíduos de material de construção, as famílias Sateré-Mawé constróem suas primeiras casas, provisoriamente cobertas de papelão. O pedacinho de terra é o seu espaço de moradia e de conflito. Sua presença é estigmatizada pelos moradores do conjunto habitacional próximo à área ocupada. No relato de Moi, a prática de cultivar, pescar, caçar permanece no imaginário dos Sateré-Mawé cidadãos, que faz emergir um determinado sentimento de saudade da vida na aldeia. Eis mais um relato:

Redenção era uma pequena mata onde a gente podia caçar, pescar. Mas, Redenção foi também sendo ampliado, foi crescendo. Neste bairro, nós estamos num pedacinho de terra, onde não dar para a gente plantar, cultivar, pescar, caçar. Mas, a gente manter a nossa cultura. Era um terreno baldio, não tinha ninguém. Invadimos! Quando chegamos aqui, o pessoal do conjunto não queria a nossa presença. As pessoas do conjunto brigaram com a gente. Telefonaram para a Funai. Veio a policia. Mas nós não tivemos duvida: a Funai veio e deu cobertura para nós ficarmos. A policia não queria que nós ficássemos aqui, veio para nos tirar. Acho que já faz uns vinte anos. A Funai, em contato com ele e com a prefeitura, resolveu o problema. Agora, só está faltando a gente fazer a nossa casa, porque, quando

começava a fazer casa, eles mandavam derrubar. Agora não, a prefeitura já liberou para a gente fazer casa como a gente quer. A nossa primeira casa era de papelão, a da tia, Zelinda, da tia Zebina, da Zeila e da mamãe. Nós moramos um ano debaixo do papelão. (Pesquisa de campo. Entrevista recuperada, n. 4: 11 de novembro de 2006).

Carregando também a ambivalência, a redenção, que leva o nome do bairro, é o espaço da convergência e da divergência, harmonia e dissonância, dinâmica da qual surgem as comunidades Sateré-Mawé, é também o lugar da utopia que se renova no espaço da comunidade étnica. Na interseção entre o bairro Morro da Liberdade e Redenção, mulheres e homens Sateré-Mawé serão provocados a construir sua identidade étnica, possibilitados pela vida de comunidade e pela sua maneira de estabelecer relações com o meio social.

O segundo movimento organizacional se desenvolve na articulação das famílias Sateré-Mawé. Essas irão encontrar formas de trabalho coletivo, vinculadas aos seus atributos culturais, num espaço de relações familiares, definidos pelo quintal e pelas casas, próximas umas das outras, dentro de uma mesma área verde, somando esforços para constituírem comunidades étnicas, identificadas no Mapa Situacional, pois, em outros pontos de Manaus, apenas estavam dispersas em núcleos de família, envolvidas na luta pela terra. Essa vinculação vai sendo tecida na trajetória das mulheres Sateré-Mawé, na consolidação dos espaços de representação, nas relações sociais e na articulação com os movimentos indígenas, em função dos arranjos que vão sendo feitos pelos grupos étnicos, como resistência às formas individualistas de viver na cidade.

Normalmente, os Sateré-Mawé, quando saem da aldeia, suportando os desafios da mobilidade e suas futuras conseqüências hostis, não têm conhecimento da cidade, e, freqüentemente, estão ligadas a outros Sateré-Mawé citadinos, com residência fixa e em condições precárias; outros estão ligados a instituições religiosas e escolares; processo este que se faz com o suporte tutelar da Funai (ROMANO, 1982, p. 84-87).

As filhas e o filho de Abdão e de Tereza, conforme as informações obtidas, constituem uma geração dos Sateré-Mawé que residem em Manaus, especificamente no bairro Redenção, um grupo que já percorreu vários bairros de periferia, segundo a ordem: Morro da Liberdade, Alvorada, São José Operário, Redenção, Compensa, Novo Israel, Tarumã e Estrada Manuel Urbano.

Em busca de sobrevivência, no caso das mulheres, o primeiro trabalho com o qual se depararam e com o qual não estavam acostumadas foi o trabalho doméstico, sem conhecer nenhum direito a seu favor. Este meio não lhes garante a sobrevivência, obedecendo ao sistema de submissão da atividade doméstica. Mais significativamente, obedecendo ao sistema de

trabalho submisso, os Sateré-Mawé reproduziram no cotidiano urbano a “polarização pobreza/riqueza”, que advém da reserva, devido o contato, historicamente marcado, com a sociedade nacional. Romano (1982, p.81) percebeu que essa polarização, incutida na vida destes indígenas, é produto ideológico da sociedade envolvente, característica bem definida na sua pesquisa sobre os Sateré-Mawé citadinos.

Percebe-se que os indígenas transmigrados, no primeiro momento de ajustamento à cidade, adaptaram-se às funções desempenhadas pelas camadas pobres e desfavorecidas da sociedade envolvente, morando em situações incertas, nas mesmas condições de famílias de baixa renda.

O que as famílias Sateré-Mawé apresentam como práxis diferenciadora, com efeito, dentro da camada pobre, é a mobilização para conseguir um espaço de moradia. A territorialidade específica é um espaço relacional e definidor para conquistar outras formas de exercer representações étnicas, e reelaborar seu compromisso com o passado. A terra é “condição necessária para cristalização da identidade de índio. Se prega que é na luta pela terra que os índios reafirmam ou reconquistam sua identidade, se desalienam” (ROMANO, 1982, p. 211).

Cabe, pois, fazer uma notificação de que, na tensão conflitiva de conquista e reconquista de sua territorialidade, os Sateré-Mawé lidam com o espaço simbólico, formado pela “saudade”, muito bem observado por Romano, (1982, p. 247):

Os Sateré-Mawé da cidade moram socialmente em dois espaços. Um, originário, a aldeia, o conhecido, o habitado simbolicamente por todos. O outro, a cidade, é uma ordem espacial estranha que requer (...) uma verdadeira metamorfose cultural, a qual nem todos são capazes de efetivar, não só porque não dispõem dos meios econômicos para levar a cabo, senão porque fazem um esquema de percepção espacial diferente.

Seguindo os passos da análise de Romano, a partir do que foi percebido nas entrevistas e no contato direto com as famílias Sateré-Mawé citadinos, a *saudade* traduz as práticas de transportar a vida agrícola da reserva para os espaços de moradia no bairro de São José Operário e da Redenção. No princípio, esses bairros tinham um panorama de mata, onde, na percepção de mundo, os Sateré-Mawé podiam plantar, caçar, pescar. Com efeito, a *saudade* é o regresso ao espaço da aldeia, um retorno ao “tempo agrícola”. No entanto, pode-se dizer que o sentimento de *saudade* é também um dispositivo de confirmação da “pertença étnica” (ROMANO, 1982, p. 249-260).

A inserção dos Sateré-Mawé se solidifica pela apropriação da territorialidade específica, que corresponde ao espaço físico, no qual desempenha ações adaptativas e de inserção à

realidade urbana, na forma de atribuir significado à sua existência na cidade. Porém, este tipo de ajustamento se efetua por meio da capacidade criadora dos agentes sociais, formando comunidades étnicas, para se identificar coletivamente por meio de critérios culturais.

1.3 Dos conflitos familiares à comunidade Y'apyrehyt

A história dos conflitos entre famílias Sateré-Mawé, marcada pelo jogo tensional de interesses particulares e coletivos, aponta-nos um processo de transição do olhar atomizado para o olhar coletivo, assinalando um momento em que se coloca em questão a finalidade das ações organizadas da comunidade e mostra o crescimento e solidificação da consciência étnica voltada para os interesses da maioria.

A comunidade Y'apyrehyt se insere no mesmo processo de formação das outras comunidades étnicas, como resultado do processo de conflitos internos e externos, historicamente definidos pelos Sateré-Mawé desde que chegaram ao bairro Redenção. Os conflitos, nesses casos, constituem um dinamismo de reordenamento inerente à formação de novas comunidades, sem causar uma espécie de cisão irreversível. Dos conflitos internos dos Sateré-Mawé, que se iniciam com a fundação da Amism, nasceram, também, as comunidades Waikiru localizada ao lado da comunidade Y'Apyrehyt, Sahu-apé, localizada na AM 070, I'nhã-bé e Mawé, as quais estão situadas no Tarumã. Abaixo, apresentamos, em destaque no Quadro 4 cinco conflitos, que têm relevância no processo de reordenamento das famílias Sateré-mawé.

A comunidade Y'apyrehyt resulta dos conflitos internos que, em geral, advêm da não aceitação da forma de coordenar as relações internas da comunidade Sateré-Mawé, ou seja, a contestação à atitude de quem coordena por quem é coordenado, devido a privilegiar uma ou outra família em detrimento das demais, provoca uma reordenação dos sujeitos sociais e do seu espaço relacional.

O conteúdo da entrevista com o tuxaua Moisés Sateré revela vários aspectos a partir da posição do entrevistado. O primeiro está relacionado aos conflitos entre dois grupos, no ano de 2000, conforme o histórico do Quadro 4, sendo envolvido diretamente o terceiro coordenador, que veio do rio Marau com algumas famílias. Esse conflito esteve ligado primeiramente à administração dos recursos adquiridos (roupa, calçado e alimento). Um grupo alegava que não estava sendo bem distribuído, privilegiando uns em detrimento de outros. Não houve prestação de contas do recurso financeiro destinado à construção do barracão.

N.	ENVOLVIDOS	HISTÓRICO	CONCILIADORES	CONSEQUÊNCIA
1	Moradores Sateré-mawé e moradores do Conjunto Santo Dumont (bairro da Paz)	Fim dos anos 70. Moradores criticados por terem ocupado área verde. Pedido de desapropriação dos moradores da área por parte dos moradores do Conjunto.	Polícia Funai Prefeitura Coiab	A área foi declarada pertencente à Prefeitura. Consentimento para permanecerem na área. Em 2003: ação dos moradores do Conjunto Santo Dumont contra a comunidade Sateré-mawé.
2	Entre as irmãs, filhas da senhora Tereza.	1996-1997. Motivo: Projeto Lavanderia, criado pela Zenilda. Falta de entendimento quanto ao procedimento e ao local da máquina de lavar. Desconfiança quanto ao uso do recurso. Violência física, durante a chegada da máquina à Associação das Mulheres Sateré-mawé. A máquina ficou com defeito, depois que caiu na ladeira.	Polícia Funai Coiab	Reordenamento dos sujeitos sociais: Ida da família da Zenilda para o bairro Cachoeirinha. A família da Zelinda foi para a proximidade do Hotel Ariaú. A Zeila ficou como coordenadora da comunidade na Redenção. Em 2000, acolheu na comunidade a família do senhor Luis, vinda do rio Marau.
3	Duas facções políticas: a família da Zeila e a liderança do Luís, apoiado por Moisés e suas irmãs.	2000: Conflito de poder. Problema na distribuição dos recursos entre os comunitários. Alegações de benefícios individuais e privilégios no interior das famílias. Houve violência física.	Polícia Funai Coiab Cimi	Constituição da coordenação do senhor Luís. Constituição da Associação dos Comunitários – Waikiru. Saída da família da Zeila e constituição da comunidade I'nhã-bé, no Tarumã.
4	Duas novas facções políticas: grupo do Moisés (rio Andirá) e o do senhor Luis (do Marau).	2002. Problema no gerenciamento da Associação; distribuição dos recursos; benefícios individuais, privilégio de famílias. Depois: luta pela hegemonia da área, tentativa de expulsão de família. Luta pelo critério de quem chegou primeiro na área.	Polícia Funai Coiab Cimi	Em 2002: Mandato de citação contra Terezinha, Moisés e Marly Ferreira de Souza. No mesmo ano é assinado um termo de audiência de conciliação pondo fim ao desentendimento. Demarcação da área, dividindo o grupo do rio Marau e as famílias do rio Andirá (família da senhora Tereza).
5	Conflito entre os filhos da Zerbina, envolvendo a coordenação de Moisés e a oposição de Terezinha.	2005. Vinda de dois rapazes de Parintins, que passaram a morar na casa da Terezinha, criando laços passionais com as outras irmãs, morando na mesma casa. Desobediência das regras da comunidade: funções distribuídas entre os comunitários; ausência nas reuniões. Discordância por parte de Terezinha em constituir comunidade. Violência física entre os envolvidos.	Polícia Funai Cimi Coiab	2002: Constituição da coordenação da comunidade: Moisés (coordenador), Nilson (vice-coordenador), Sara (secretária). 2005: Saída da família da Terezinha, Susy, Jarete para o Tarumã, constituindo a comunidade Mawé. Érico (tesoureiro), Bonifácio (conselheiro). Introdução da Igreja Adventista do Sétimo Dia na comunidade. Período sem conflitos (ano de 2006).

Quadro 4 – Principais conflitos relacionados ao processo de constituição das comunidades étnicas dos Sateré-Mawé no bairro Redenção.

Fonte: Pesquisa de campo. Comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2007.

Depois, o conflito se desloca para a reivindicação do pedaço de terra, em 2002, conforme o histórico do Quadro 4. A discussão se converte em processo judicial, tendo a mediação da Funai, do Cimi. Com a demarcação da terra, realizada pela Funai, separando os núcleos familiares ficaram reordenados, formando duas comunidades: Y'apyrehyt e Waikiru, pondo fim ao conflito em 2003. Essa dissidência chegou ao conhecimento dos tuxauas do rio Andirá, levando-os a apoiar a nova coordenação da comunidade Y'apyrehyt, escolhida a partir de votação em assembléia, realizada no barracão, conforme a ata de posse do dia seis de maio de 2002, formada por Moisés, Nilson, Franciana, Marly e Bonifácio.

No caso da comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt, o terreno que lhe corresponde, depois do conflito de 2002, na sua totalidade, mede 58, 50 metros de largura por 99 metros de comprimento. Nele há um espaço plano, no qual encontramos um barracão (vide Figura 4), que mede 12 metros de comprimento por sete de largura, e um terreno para a realização de rituais, confraternização e brincadeiras das crianças, medindo 24 metros de comprimento e 13 de largura.



Figura 4 – À esquerda, entrada da comunidade Y'apyrehyt, seguida do barracão. À direita: o tuxaua Moisés conversando com um vizinho, na parte baixa do terreno da comunidade, próxima ao antigo igarapé.

Fonte: Comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt, Manaus-AM, 2007.

A área atualmente ocupada faz frente com a Rua Comandante Norberto Wan Gal. Está limitada pelo Beco Boa Esperança, que dá acesso ao conjunto habitacional Santos Dumont, e pelo Beco São Francisco, a partir do qual se chega aos fundos do quintal, que é uma parte íngreme e arborizada, onde encontramos açazeiro, jaqueira, jambeiro, buritizeiro, pé de taperebá, de cupuaçu e outras plantas. Próximo à parte baixa do quintal, temos acesso a um igarapé, onde, em tempos saudosos, os Sateré-Mawé tomavam banho e lavavam roupas. Ao passar do tempo, com a derrubada dos buritizeiros e outras árvores, foram construindo casas, tornando o igarapé inutilizável, apenas servindo como passagem de dejetos. Esse espaço verdejante provoca a memória a atualizar o espaço imaginário da aldeia, em forma de

lembranças do modo de vida, que vêm à tona nos discursos das tias dos moradores dessa área e dos seus parentes, vindos das comunidades do Rio Andirá, no Baixo Amazonas.

As famílias Sateré-Mawé que atualmente ocupam essa área descendem do núcleo familiar da Zebina, uma das filhas da senhora Tereza, e do senhor Ovídio, que mora no bairro Novo Israel. Esse casal Sateré-Mawé teve nove filhos, três homens e seis mulheres. Somente duas nasceram na aldeia. Dos nove irmãos, cinco fazem parte dessa comunidade e quatro mulheres, em razão de brigas internas, saíram para a área do Tarumã (vide Mapa situacional), em 2005, onde a Matriarca Tereza mora há mais de trinta anos, e com ela organizaram a comunidade Mawé, próxima da comunidade I'nhã-bé, no Tarumã.

Além da Funai e do Cimi, o Senhor João Sateré, ao visitar a comunidade, mediou a conciliação entre os agentes envolvidos. Uma nova fase, depois do conflito, é marcada pela interação dessas duas comunidades, sendo que Y'apyrehyt é o ponto de convergência das outras comunidades, em razão do espaço do barracão ser apropriado para atendimento médico, encontros religiosos e reuniões de lideranças indígenas.

Ao mesmo tempo em que o ato reflexivo dentro do conflito é produzido, a maneira de lidar com o poder e a autoridade vai sendo direcionada para o bem coletivo, fazendo com que as famílias manifestem com mais clareza sua consciência étnica. Assim, o conflito não significa uma cisão, mas decisão dos agentes sociais, que reorganizam suas interações, dando visibilidade e significado ao sentido coletivo, mantendo visível sua diferença étnica na rede urbana, jogando os conflitos para o espaço das lembranças de um tempo transitório de construção da comunidade étnica, em que não há espaço para cicatrizes de rancor ou mágoa.

O interlocutor João Sateré, falando dos conflitos entre as famílias Sateré-Mawé, no bairro Redenção, diz que a “divergência é mal para todos, até mesmo para a organização das comunidades do rio Andirá e Marau”. Ao perceber a organização da comunidade Y'apyrehyt atualmente, ele declara que “o que estava dividido voltou a se unir”. Ele cita o poder, usado de forma inadequada, para uso pessoal, como causa dos conflitos. Os conflitos constituem sempre pauta de reflexão nas áreas do Andirá e do Marau, chegando a influenciar no desfecho dos mesmos. Com efeito, o conflito por demarcação de terras no bairro Redenção, a que ele faz referência, para ter um fim, foram necessárias as mediações conciliadoras, incluindo os tuxauas das áreas, a Funai e o Cimi. Isso mostra a rede de relações que sustenta a persistência da identidade étnica na cidade. Os conflitos têm nos mostrado que essas relações ultrapassam o determinismo advindo de cultura religiosa pautada exclusivamente no estado de harmonia dos seus membros. Isso equivale a dizer que, consoante as reflexões do antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2006, p. 60), “cada grupo constrói socialmente seu território de

uma maneira própria, a partir de conflitos específicos em face de antagonismos diferenciados”, abrindo possibilidade para novas práticas de solidariedade entre os agentes sociais e promovendo a convergência dessas novas comunidades étnicas para uma “política de identidade”, transformando as novas territorialidades específicas em território etnicamente configurado e tradicionalmente ocupadas (ALMEIDA, 2006, p. 60).

1.4 A organização da comunidade Y’apyrehyt

A vida urbana das famílias da comunidade Y’apyrehyt se desenvolve sob o mesmo teto comunitário, representado pelas casas, próximas umas das outras, e pelo barracão, conhecido como espaço cultural (Figura 5), espaço privilegiado da coesão social. Sua estrutura física é quase uma réplica do espaço cultural das comunidades étnicas do rio Andirá, configurando dessa forma em “terra tradicionalmente ocupada”, elaborada mediante uma organização político-administrativa, liderada pelo coordenador Moisés Sateré, reconhecido como tuxaua pelos membros da comunidade.



Figura 5 – Casas próximas do barracão da comunidade Y’apyrehyt. À direita, o barracão é reconstruído com madeira extraídas da área do Tarumã, Manaus-AM.

Fonte: Comunidade Sateré-Mawé Y’apyrehyt. Trabalho de campo. Manaus-AM, 2008.

O tuxaua faz questão de dar destaque à construção da secretaria, uma pequena casa que fica próxima do barracão. Coberta de telhas brasilit, parede de madeira e piso de cimento, ela serve de depósito dos recursos recebidos, que depois são repassados para os agentes da comunidade, e para guardar os documentos da comunidade (atas de reuniões, ofícios, convites, cartazes, jornais, revistas, documentos individuais dos comunitários). Com esse empreendimento, conforme o entrevistado, a coordenação se isenta dos erros anteriores, que foram motivos de conflitos entre as famílias Sateré-Mawé.

Com relação ao espaço de acolhimento dos visitantes, Moisés conta como foi dando dinamismo à comunidade étnica. Primeiro, veio a necessidade de um banheiro para o público. Fizeram-no ao lado do barracão, piso de cimento, coberto de telhas brasilit e pintado de verde. Além desse empreendimento, no mesmo período, foram construídos o piso do barracão e escada de acesso à comunidade, encanação de passagem de água e dejetos. Para essa finalidade, a Igreja Luterana entrou com recurso de seis mil reais, sendo a metade destinada a essas necessidades e a outra metade aplicada na educação das crianças. Estas estudam a língua Sateré-Mawé no barracão, uma vez por semana, pela parte da tarde. Este programa foi desenvolvido pela Igreja Luterana em parceria com a Pastoral Indigenista de Manaus, que durou até 2006. Para isso a Igreja contratou a professora bilíngüe Juracy Sateré, que mora no conjunto Santos Dumont. Atualmente, os estudos da língua materna estão sob a responsabilidade da Secretaria Municipal de Educação.

O tuxaua salienta que, na sua administração, ele visa aproximar mais as pessoas da comunidade, antes dispersas. Com efeito, resgatou o sentido do barracão, como um lugar de encontro e não de desencontro. Desta forma, ele é um local cultural “para a escola, para nossa reunião e fazer o ritual da tucandeira, no mês de abril. E recebemos os visitantes, alunos, universitários”. Se olharmos por essa perspectiva primordialista, o que não nos interessa, o barracão é a base do sentido da comunidade.

Conforme verificamos na sua entrevista, essa comunidade étnica chegou a abrigar quinze famílias e, com a saída de várias ficou reduzida a sete. Confrontamos esse número com a relação atualizada por mim e pelo entrevistado e constatamos que há sete famílias indígenas, que participam da vida social da comunidade, formando sete famílias na comunidade, conforme podemos verificar no Quadro 5, abaixo.

Na comunidade Y’Apyrehyt residem 36 pessoas. Esse número oscila de forma crescente, pois a comunidade é espaço de acolhimento transitório de parentes dos comunitários, vindos do Rio Andirá, para estudar, fazer tratamento de saúde, participar de encontros sociopolíticos, por um tempo entre um mês a dois anos. Além disso, é importante ressaltar que essa comunidade se caracteriza pelo encontro de etnias – Tiriyo, Mayoruna, Parintintin e Munduruku, o que justifica a categoria “misturado” utilizada pelos interlocutores – e por não indígena, com menos expressividade no seu interior. Abaixo apresentamos a relação das pessoas que constituem essa comunidade.

Casa 1		Sexo	Idade	Etnia	Observação
1	Bonifácio Gomes do Vale	M		“Indígena”	Esposo (considera-se indígena Sateré por fala fluentemente a língua mawé)
2	Francilúcia Correa de Souza	F		Indígena	Kambeba
3	Marlúcia Souza do Vale	F	15	“Misturado”	Filha da Francilúcia
4	Alex Correa do Vale	M	13	“Misturado”	Filho do casal
5	Aldenei Correa de Souza do Vale	M	11	“Misturado”	Filho do casal
6	Artemia de Souza do Vale	F	9	“Misturado”	Filha do casal
7	Artemisse Souza do Vale	F	8	“Misturado”	Filha do casal
8	Artenilda souza do Vales	F	7	“Misturado”	Filha do casal
9	João Veracruz Souza do Vale	M	5	“Misturado”	Filho do casal
10	Emanuel Boni Souza do Vale	M	3	“Misturado”	Filho do casal
11	Taciara Ribeiro Souza	F	3	“Misturado”	Filha da Marlúcia
12	Daniel Boni Souza do Vale	M	3	“Misturado”	Filho do casal
13	Laudicéia Souza do Vale	F	2	“Misturado”	Filha do casal
Casa 2		Sexo	Idade	Etnia	Observações
14	Nilson Ferreira de Souza	M	25	Sateré do rio Andirá	Esposo
15	Franciana Pantoja Ramos	F	27	Munduruku	Esposa
16	Brena Carolina Ramos de Souza	F	5	“Misturado”	Filha do casal
17	Beatriz Ramos de Souza	F	8	“Misturado”	Filha do casal
18	Bruno Ferreira de Souza	M	5	“Misturado”	Filho do casal
Casa 3		Sexo	Idade	Etnia	Observações
19	Moisés Ferreira de Souza	M	28	Sateré do rio Andirá	Esposo
20	Elenilce Correa de Souza	F	22	Tiriyó	Esposa
21	Kelvin Correa de Souza	M	6	“Misturado”	Filho do casal
22	Keulisson Correa de Souza	M	3	“Misturado”	Filho do casal

Quadro 5: Distribuição dos moradores na comunidade étnica por residência.

Fonte: Pesquisa de campo. Comunidade Sateré-Mawé Y’apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2007.

Casa 4		Sexo	Idade	Etnia	Observação
23	Jair Calheiro dos Santos	M		Parintintin	Esposo (atualmente se reconhece pertencente a uma etnia)
24	Anita Calheiro dos Santos	F		Não indígena	Esposa
25	Rafael dos Santos Viana	M	10	Não indígena	Filho do casal
Casa 5		Sexo	Idade	Etnia	Observações
26	Érico Souza dos Santos	M	21	Sateré do rio Andirá	Esposo
27	Anita Ferreira Lima	F	23	Sateré do rio Marau	Esposa
28	Alexandre Ferreira Lima	M	4	Sateré	Filho do casal.
29	Wilson Ferreira de Sousa	M	13	Sateré	Primo do Érico.
Casa 6		Sexo	Idade	Etnia	Observações
30	Vanda Ferreira de Souza	F	34	Sateré do rio Andirá	Mãe
31	Erisson de Sousa dos Santos	M	18	Sateré	Filho da Vanda
32	Camila de Sousa dos Santos	F	11	“Misturado”	Filha da Vanda
Casa 7		Sexo	Idade	Etnia	Observações
33	Marly de Souza Leocádio	F	30	Sateré do rio Andirá	Esposa
34	Eguiberto Roque Leocádio	M	26	Mayoruna	Esposo
35	Wendel de Souza Leocádio	M	12	“Misturado”	Filho do casal
36	Rodrigo de Souza Leocádio	M	11	“Misturado”	Filho do casal

Quadro 5: Distribuição dos moradores na comunidade étnica por residência (continuação).

Fonte: Pesquisa de campo. Comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2007.

Entre as sete famílias da comunidade Y'apyrehyt não encontramos nenhuma pessoa que escreva, fale e leia a língua materna. Os adultos não falam mawé, apenas o tuxaua da comunidade fala razoavelmente; outros escrevem palavras isoladas e expressam frases soltas. Apesar de acentuarem a importância da língua como sinal diacrítico, a sua reelaboração materna na cidade é considerada um desafio, e, para superá-lo, existe um projeto em execução ligado a Secretaria Municipal de Educação voltado para o estudo da língua mawé, com possibilidade de implementação, no espaço da comunidade, atendendo a demanda também da comunidade vizinha, a Waikiru. Deve-se notar que, diferentemente da comunidade Y'apyrehyt, os homens e mulheres mais velhos das outras comunidades urbanas falam fluentemente a língua materna e a transmitem para as novas gerações.

Se fizermos uma leitura da natureza da comunidade Y'apyrehyt, a partir do Quadro 5, podemos dizer que, por um lado, ela se caracteriza como comunidade com vínculos a um passado comum, e, no seu desenvolvimento foi se constituindo numa comunidade de lugar, manifestada pela habitação comum, comportando outras famílias e pessoas de outras etnias, por conta da forma em que foi sendo delineada uma territorialidade específica. Para ilustrar, tomemos a família do senhor Jair, que, motivado pelo seu irmão Alair Parintitin, que constituiu família com uma Sateré-Mawé, participou do processo de ocupação da área onde se situa a comunidade, juntamente com as famílias indígenas. Podemos acrescentar a família do senhor Bonifácio, que foi aceito na comunidade indicado pelos seus conterrâneos do rio Andirá, sobretudo pelos tuxauas. Observando esse fato e a teoria, percebemos que para Tonnies (1995, p. 136), esses vínculos compelem os sujeitos a lutarem de forma homogênea contra as ameaças externas, com força vital sempre renovada.

As famílias Sateré-Mawé, apresentadas no Quadro 5, desenvolveram formas étnicas diferenciadas da maioria das urbanas, ao mesmo tempo, dando possibilidade, pelos novos laços de vizinhança, à participação da família do senhor Jair e da do senhor Bonifácio nas atividades, eventos culturais e religiosos, numa interação social de respeito, participação e ajuda mútua, ao ponto de os membros de suas famílias se sentirem pertencentes à comunidade étnica. Nesse processo de ocupação, foi sendo desenvolvido não só o laço de vizinhança, mas a descoberta de ser pertencente a uma determinada etnia, como é o caso do senhor Jair, que se descobriu ser da etnia Parintintin há pouco tempo, sobre o qual falaremos posteriormente. No sentido coletivo, as famílias desenvolvem ligações de proximidade pelas atividades comuns numa mesma direção de sentido, ligadas a seus interesses, definidos em reuniões, caracterizando-se, portanto, como elaboração racional.

Na entrevista com o tuxaua, ao pensar sobre os conflitos sucedidos na comunidade étnica, ele indica como característica dessa a união e o espírito coletivo dos membros:

Então, nós estamos dando tudo para que a influência do branco não aflija o nosso comunitário, que está sempre unido. Porque o branco tem uma mentalidade diferente do indígena, que é o individualismo, e nós combatemos para que isso não ocorra. Devemos sempre estar unidos no nosso trabalho, na união e outras coisas mais do que trabalhar neutro. Isso enfraquece a nossa luta. Então, sempre estamos combatendo isso, colocando que não devemos perder esse nosso traço que vem desde o passado que é a união. (Pesquisa de campo. Entrevista n. 5: 23 de novembro de 2006).

O entrevistado, conhecedor da situação indígena tanto no rio Andirá quanto a dos indígenas da cidade, diz que “a comunidade é um ponto de estratégia que fortalece a organização”. Essa base de formação é atualizada nos encontros da Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Manaus (Piama) e os do Cimi. Por outro lado, mostra saber que as influências de caráter individualista da cultura ocidental enfraquecem a própria luta.

A entrevista o leva a falar sobre a Amism e o papel importante da Aruru (Zenilda), falecida em 2007, que na época em que se juntou às outras irmãs propôs formas de organizar o trabalho com artesanato, criando a Amism, constituindo a primeira forma organizativa dos Sateré na cidade, a partir da qual elaborou um projeto de lavagem de roupa para os moradores do conjunto Santos Dumont. Esse projeto resultou no primeiro conflito entre as irmãs (vide Quadro 4), provocando dissidência e reelaboração da vida social entre as famílias residentes na área do bairro Redenção. Esse conflito, Moisés percebe que serviu como lição de vida, pois, para ele, as coordenações anteriores não criaram uma base de sustentação, e diz que o grande erro foi terem criado uma associação sem organizar a parte administrativa.

Percebe-se na sua fala um desprendimento da alegria de ter feito pela comunidade, sobretudo nos momentos em que os agentes sociais não tinham condições de organizar a venda do artesanato e não tinham como trazer alimentos para as famílias. Tudo passou a mudar quando o barracão ganhou sentido e ao terem conseguido uma barraca na Praça da Saudade e na Ponta Negra, por meio da parceria com a Prefeitura de Manaus (locais indicados no Mapa Situacional da comunidade Y’apyrehyt, no capítulo III). Retoma a importância do barracão, como lugar da produção, sem o qual o comunitário não consegue seu salário. O barracão é uma questão de identificação da comunidade étnica, que está ligado ao estudo da língua, que também é, conforme o interlocutor, a “nossa identidade”. Com a sua diversidade de funções, espaço de moradia e de atividade cultural corresponde a um lugar de fortalecimento da comunidade étnica na interação com as outras organizações indígenas.

O percurso que apresentamos até aqui obedeceu a certa ordem, que nos favorecerá uma reflexão acerca da etnicidade. Relembrando, na primeira parte, apresentamos as comunidades Sateré-Mawé com seus respectivos nomes (Y'apyrehyt, Waikiru, Sahu-ape, I'nhã-bé, Mawé), indicadas no Quadro 3 e no Mapa Situacional, que invocam a língua materna, ligadas à ancestralidade. Em seguida, fizemos referência às mudanças nas últimas décadas e à situação das comunidades indígenas do rio Andirá, manifestada no discurso do tuxaua geral, mostrando os problemas sociais e a situação política da região do rio Andirá. No seu discurso, procuramos mostrar as causas da mobilidade do grupo matrilinear, também salientadas na fala da Moi. O que nos interessou nesse percurso foi considerar que o discurso dos interlocutores trouxe identificadores étnicos, tais como referência à ancestralidade, ao lugar de origem, ao parentesco, na linha matrilinear à qual estão ligados os membros das comunidades Sateré-Mawé.

O Mapa Situacional indica o lugar de origem dos Sateré-Mawé e os lugares onde estão situadas as comunidades urbanas. No discurso dos interlocutores mostramos que o bairro Redenção é o lugar de reordenamento dos sujeitos e de construção da identidade dos Sateré-Mawé. Podemos perceber que a comunidade Y'apyrehyt nasce dos conflitos internos entre famílias Sateré-Mawé, inerentes ao processo de ordenamento dos sujeitos sociais, mostrando que os conflitos pela territorialidade específica e pelo poder dentro dos grupos étnicos não enfatizam a desestruturação étnica, mas promovem a reorganização das famílias em torno do pertencimento étnico.

Assim, constatamos que a comunidade étnica é uma estratégia de inclusão dos seus membros na dinâmica da cidade, como parte do universo social dos indígenas urbanos e espaço privilegiado do caráter étnico da comunidade. Nessa forma, a etnicidade é elaborada a partir da situação específica dos envolvidos, como reflexo da estrutura social, em que os grupos minoritários se encontram como podemos demonstrar na metáfora da etnicidade, a partir dos bairros ocupados pelos Sateré-Mawé.

Após os conflitos, selecionados no Quadro 4, as comunidades iniciam um processo de organização dos seus atributos culturais, que possibilitam sua interação social, que veremos no próximo capítulo. Antes, a identidade histórica aparece como um pressuposto da etnicidade, percebido na invocação do nascimento e da localidade de origem. A história que os remanescentes possuem constitui um apelo para os sujeitos representarem-se como categoria étnica ou para criarem um grupo de referência étnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p 13), como categoria *a priori* da comunidade.

Destacamos ainda que a comunidade étnica se constitui na base da relação exógena e endógena, pois os sujeitos sociais assimilam a definição de fora, como demonstra a categoria “índio” que é ressignificada, e redefinem, no interior da comunidade étnica, dimensão endógena, aplicando-a à forma de vida na cidade. A partir daí, direcionam seus interesses, confirmando a visão instrumental da etnicidade, encontrada na teoria de Barth. Nesse sentido, a comunidade se reconhece e é reconhecida por essa categoria. A situação dos Sateré-Mawé, especificamente, pode ser tomada como exemplo disso. Ao chegar à cidade, no processo de conquista da terra, vêem-se a si mesmos e distinguem-se dos *outsiders* como indígenas portadores de direitos inalienáveis, levando os mais novos a entrarem nesse processo de auto-identificação a fim de estabelecerem uma diferenciação definidora da unidade étnica, atribuindo-lhe significado valorativo, produzindo ações solidárias entre as pessoas provenientes das várias interações sociais e de suas necessidades.

A pergunta que se faz na trajetória empírica, ao submeter um grupo de pessoas à análise é o que o levou a formar comunidade étnica? Podemos considerar que o entendimento compartilhado é forjado numa situação determinada por fatores externos, que impõem aos sujeitos étnicos a opção pela autoatribuição mediante a criação de unidades étnicas, espaço de novas práticas de solidariedade, subentendido nas relações dos seus membros. Bauman diz que é graças a essa característica que “na comunidade, as pessoas permanecem [...] unidas e a despeito de todos os fatores que as separam” (2003, p. 16). No entanto essa unidade não é decorrente de um “espírito aconchegante”, como algo natural, mas foi criada dentro de um campo de luta social e de conflitos.

Em reforço a essa afirmação, ao refletir sobre ligações emocionais, Steve Fenton (2003, p. 95) coloca em questão que tipo de ligação ou ação social comporta o termo “étnico”. Para ele, essas ligações e as identidades étnicas, ainda que pertençam ao domínio dos sentimentos, qualidades essas significativas no âmbito do grupo étnico, as pessoas optam por agir etnicamente em razão de interesses coletivos. Assim, as ações da comunidade servem a alguns fins coletivos, considerando laços afetivos e instrumentais.

Com efeito, conforme a experiência de campo, a formação da comunidade étnica implica a elaboração dos aspectos afetivos ligadas à tradição dos agentes étnicos, que, no processo de constituição de unidade organizacional, sistematizam a memorização da vida dos parentes próximos, de ancestralidade, dos elementos culturais, atribuindo-lhes uma finalidade, dando um teor teleológico às suas ações sociais. Enfim, no plano prático, os sujeitos vivem as duas coisas, mantendo, enquanto coletividade, as fronteiras étnicas e a sua intencionalidade cultural (BARTH, 2000, p. 172).

A ênfase à comunidade reside no fato de ser espaço de sistematização do caráter da etnicidade, que resulta de ações excludentes, historicamente lançadas contra as minorias étnicas. Aqui será indispensável apontar as representações objetais e mentais presentes nesse processo de criação das comunidades étnicas, como integrantes do processo de territorialização, utilizados como estratégia para desenvolver sua etnicidade, na dinâmica dos conflitos envolvendo famílias Sateré-Mawé.

O processo de territorialização é um a categoria que nos ajuda a compreender o campo empírico, a partir do qual destacamos quatro aspectos inerentes às interações sociais dos sujeitos étnicos. Estes aspectos foram identificados nos estudos antropológicos de Oliveira (1999b, p. 20), quais sejam: etnogênese de unidades socioculturais, que agregam diferentes etnias, caracterizadas por indígenas “misturados”; constituição de mecanismos políticos, organizadores dos interesses coletivos; redefinição do controle social sobre os recursos naturais e a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

O conjunto destes aspectos nos faz compreender o processo de territorialização como um movimento de passagem de um objeto político-administrativo para uma coletividade organizada (OLIVEIRA, 1999a, p. 22), cujos sujeitos formulam uma identidade, que agrega diferentes etnias (ALMEIDA, 2006, p. 66), em torno da qual estabelecem mecanismos de decisão, de representação e de reestruturação cultural, para diminuir as tensões e angústias resultantes do seu contexto.

Asseveramos, portanto, que as ligações de proximidade são construções afetivas e orientadas pela função cognitiva dos agentes sociais, isto é, essas funções são instrumentalizadas, respondendo às exigências da situação social. Dado a natureza da comunidade étnica Y’apyrehyt, podemos inferir que esses elementos se encontram como ligações étnicas sujeitas a mudanças devido à forma de ser “comunidade geradora de costumes” e à sua “função criadora” (WEBER, 2004, p. 269), o que garante o processo de construção da sua identidade. Dessa forma, a experiência de campo nos mostra que, conforme Steve Fenton (2003, p. 112), a primordialidade é uma questão de exploração e de uso e não de definição. Foram esses aspectos que fizeram como que os grupos étnicos sobrevivessem e recriassem, apesar dos atos etnocêntricos, excludentes perceptíveis na sociedade contemporânea.

CAPÍTULO II

OS SATERÉ-MAWÉ: IDENTIDADE, CULTURA E TRADIÇÃO

Ao expor sua reflexão acerca dos grupos étnicos e suas fronteiras, Barth (2000) apresenta logo de início duas tarefas necessárias na pesquisa sobre grupos étnicos: conhecer o processo de constituição desses grupos e a natureza de suas fronteiras. Esses aspectos foram propostos pelo autor a partir do seu trabalho de campo no Noroeste do Paquistão, sobretudo, quando a pesquisa antropológica se deslocou para o estudo da etnia nas cidades, nas quais se encontram grupos delimitados, constituindo unidades étnicas em constante elaboração de sua cultura e tradição.

Sua etnografia se torna importante por oferecer uma análise de grupos étnicos em situação relacional. Esta modalidade de estudo substitui a tentativa de investigar grupos humanos supostamente em sistema fechado, forjando de certa forma uma prática etnográfica que considera a cultura como um conjunto de significados elaborados pela coletividade. Sendo uma produção social, estes significados são substancializados numa relação social entre os sujeitos étnicos. A descrição etnográfica para Barth leva em consideração este aspecto, a partir do qual se pode explicar a constituição e a natureza das fronteiras étnicas considerando que, para o pesquisador, cultura é uma maneira de descrever o comportamento humano com seu caráter diferenciador nas relações sociais, conceito elaborado e não reduzido a uma simples transcrição do discurso do senso comum.

Considerando as fronteiras e os aspectos persistentes e constantes como identificadores da etnicidade, ao analisar estudos de campo, Barth (2000, p. 26) apresenta duas constatações nos grupos de fronteiras. A primeira é que as diferenças não estão condicionadas à ausência de interação social e de contato de informações, isto é, as distinções são mantidas mesmo nas várias formas de contato. A segunda é o fato de que as fronteiras dizem respeito às relações sociais estáveis e vitais que mantêm situações étnicas em constante elaboração. Nesses dois casos, as fronteiras são identificadas como processo de inclusão, de articulação étnica e criação de forma de pertencimento, ou seja, as fronteiras significam as distinções que são mantidas dentro desse processo, como veremos na etnografia Sateré-Mawé.

Barth propõe que o foco de análise seja deslocado, movimentando-se da constituição interna e da história de cada grupo para as fronteiras étnicas e a sua manutenção. A pesquisa de campo tem nos mostrado que a distintividade é uma constante nos grupos étnicos, pelas quais aspectos relativamente estáveis são reelaborados. Os aspectos objetivos funcionam

como marcadores da etnicidade da comunidade Y'apyrehyt, isto é, os aspectos primordialistas e culturalistas considerados pelos sujeitos sociais, presentes nessa comunidade, são integrantes e passíveis de escolha para interesse de identificação e definição, funcionando como organizadores da interação entre as pessoas. Ao fazer uso desses fundamentos, os grupos étnicos são definidos por categorias atributivas e identificadoras, efetuadas pelos sujeitos que os constituem.

Nesta comunidade étnica, consoante observação, a estrutura que sustenta o processo de distintividade é formada por núcleos familiares indígenas e por uma unidade demográfica, pensada como território ocupado tradicionalmente, cujo significado etno-cultural, atribuído pelos sujeitos, membros dessas famílias, estabelece sentido às suas relações sociais.

A condição de criar um sentido frente às condições externas é própria dos sujeitos envolvidos, acenando sempre para o seu sentido de cultura. Para dar conta dessa condição, destacaremos o termo “significado”, como aspecto importante, retirado do conceito de cultura adotado por Clifford Geertz. Este termo está inerente à teoria de Barth, sendo redimensionado para analisar as ações dos grupos étnicos na sua construção social. Geertz (1978, p. 103) entende que cultura é um padrão de significados e concepções incorporados em formas simbólicas e transmitidos historicamente, por meios das quais os homens comunicam e atribuem sentidos à vida social. Deste conceito utilizaremos apenas o sentido do termo “significado”, redimensionando para o sentido relacional dos novos sujeitos étnicos, elaborado por estes e aplicado nas situações de escolha e manipulação das representações étnicas.

Tomando este princípio etnográfico, o significado dos marcadores étnicos da comunidade Y'apyrehyt abrange a totalidade das relações sociais, como aspecto cognitivo da construção e reconstrução da identidade, pois o valor simbólico é parte da elaboração do conhecimento dos grupos étnicos, advindo da sua capacidade criativa de atribuir significado às suas relações. Assim, as formas simbólicas são elaboradas e ressignificadas nas situações dos sujeitos, dando a entender que o significado é uma relação, que configura um processo de territorialização dos interlocutores. Esse pressuposto relacional do significado faz com que o observador não se prenda à concepção funcional-culturalista e direcione sua atenção para o contexto e práxis dos agentes sociais (BARTH, 2000, p. 130).

Dessa forma, as análises culturalistas e primordialistas não dão conta da persistência e da identificação étnica, em razão do caráter dinâmico inerente ao processo de construção da etnicidade. Para substituir essa perspectiva, Barth propõe tratar o sentimento de compartilhamento, os atributos culturais, como uma implicação e resultado da organização de

uma comunidade étnica, não como um aspecto primário, pois estes são percepções cotidianas e populares, que Cardoso de Oliveira (1976b, p. 89) chama de percepções de *folk*, para dizer que elas fazem parte do senso comum. Em outras palavras, o sistema antropológico de Barth nos remete a olhar o socialmente efetivo, mesmo entendendo que os sinais diacríticos fazem parte da categoria étnica como caráter mutável. Isso se torna mais evidente quando tomamos como exemplo os sinais de pertencimento dos sujeitos, o ritual da tucandeira na perspectiva das interações sociais, o sentido do barracão, os sinais diacríticos impressos na bandeira do time de futebol da comunidade, que veremos neste capítulo, implicando numa relação que envolve o simbólico, o econômico e o étnico, vinculados à demanda do presente. O que se apresenta mais como estável e efetivo é a autoclassificação dos membros da unidade organizacional, como princípio norteador das suas interações sociais.

Nesse aspecto, a cultura é a atribuição de significado à manifestação da identidade étnica, que só pode ser apreendida como parte da identidade social (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976a, p. 4). Portanto, é ponto pacífico o fato de que a apreensão dos mecanismos de identificação consiste em perceber que os laços simbólicos e primordiais são forjados no processo da constituição e afirmação da identidade coletiva, cuja importância é atribuída às relações intersubjetivas dos sujeitos envolvidos. À luz dessa compreensão no contexto urbano, entrando no mundo relacional dos interlocutores, poderemos apresentar uma maneira de compreender o universo social dos Sateré-Mawé no espaço urbano.

2.1 O estigma artesiano: “eles são silvícolas, não deveriam sair de onde vieram”.

Conforme Romano (1982), o estigma “índio”, assumido pelos Sateré-Mawé, faz com que estes pleiteiem o ato de “civilizar-se”, apreendendo novos códigos da vida na cidade. Para esse fim, a cidade é o espaço que dá o caráter de civilizado. Contrariamente a esse hábito do pensamento de se adequar ao empirismo, a nova etnografia dos Sateré-Mawé em Manaus mostra que não se trata da aceitação do discurso neo-darwinista, depósito das pré-noções naturalizadas, tampouco se trata de um processo em que se manifesta exclusivamente a oposição entre “civilizado” e “índio”, menos ainda da idéia de uma identidade construída apenas na oposição dominador e dominado. Trata-se da construção de etnicidade na tensão dos conflitos em que estão mergulhadas as diferenças étnicas, provocados pela estigmatização das minorias, desigualdades econômicas e recursos escassos, melhor dizendo, assiste-se a um “processo de construção do próprio tradicional” (ALMEIDA, 2007, p. 11), no bojo das tensões sociais, provocando impacto à *doxa* erudita.

A situação dos indígenas na cidade, no seu processo de reordenamento social, causa impacto aos que reproduzem pré-noções do senso comum ou aos que estão no nível da inércia erudita, situação denominada por Platão de *eikasia*, no capítulo sétimo da *A república*. Neste nível, os sujeitos são recipientes passivos de imagens e noções pré-estabelecidas, sem que eles alcancem o estado da reflexividade. A erudição produzida pela racionalidade moderna impôs aos Estados nacionais percepções homogêneas de cidade, como lugar da “civilização”, como imagem do homem moderno, compelindo-os a produzir o modo sociocultural europeu. Desta forma, por um lado, o indivíduo racional percebia a cidade por critérios uniformes; por outro, percebia-a em oposição ao mundo rural.

Ao adotar esses procedimentos do senso comum erudito, as políticas públicas nunca deixaram de assumir preferencialmente, conforme Bourdieu (1998), os interesses dos “vencedores” da cidade, dirimida pelo Estado. Este, considerado “depositário de todos os valores universais associados à idéia de público”, controla as instâncias coletivas, em conformidade com a lógica do mercado, que impõe “por toda parte, nas altas esferas da economia e do Estado, ou no seio das empresas, dessa espécie de darwinismo moral que, com o culto do vencedor [...], instaura a luta de todos contra todas as práticas” (BOURDIEU, 1998, p. 145).

O reordenamento social dos sujeitos étnicos, tomando a situação da comunidade Y’apyrehyt, constitui um movimento de interrupção das noções homogêneas, isto é, rompe com o modo de os sujeitos verem-se a si mesmos e verem a cidade numa perspectiva evolucionista, produto da tradição erudita. Ao mesmo tempo, os protagonistas da construção identitária fazem um processo de inclusão nas políticas públicas, a partir do seu aparato sociocultural e do amparo jurídico, como resultado das conquistas dos movimentos étnicos.

Tomando a observação de campo para compreender esses aspectos de rompimento, de construção e de processo de inclusão, apresentaremos uma situação de idiosincrasia, como resistência ao modo de construção identitária dos Sateré-Mawé. Há um tanque de água, próximo da casa da Elenilce e do Moisés, construído recentemente pelos homens com dinheiro adquirido do artesanato, durante a semana dos povos indígenas de 2007. A água do tanque reúne as mulheres pela manhã, para lavar roupa, louças que ficaram sujas da noite anterior, e tratar peixes. No fim de tarde, ao redor desse reservatório coletivo, homens e mulheres se reúnem, de forma descontraída, para tomar banho. O tanque veio suprir a ausência de banheiro e de sistema hidráulico nas sete casas da comunidade. Para beber, enquanto não for atendida pelo Estado a proposta de instalar um poço artesiano na comunidade, os moradores buscam água no posto de lavagem de carro, onde há um poço, a

pouco menos de quinhentos metros de suas casas, pertencente a um promotor de justiça aposentado.

Numa manhã de sábado, a fim de marcar no GPS¹¹ a localização do poço artesiano, a equipe do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, composta por mim, o mestrando Emmanuel Júnior, junto com o tuxaua da comunidade étnica, Moisés Sateré, e com o antropólogo Terri Valle de Aquino¹², fomos ao posto de lavagem (vide Mapa Situacional, maio de 2007), que fica na proximidade da comunidade Y'apyrehyt, razão pela qual conhecemos o seu dono e seu discurso acerca dos indígenas da cidade.

Enquanto eu e o pesquisador Emmanuel Júnior marcávamos o ponto no GPS, o dono do posto, um funcionário aposentado do poder judiciário, estatura mediana, aparentando mais de 60 anos, ficou conversando amistosamente com o antropólogo Terri. No discurso do aposentado, percebemos – o que eu denomino de “estigma subterrâneo” – o senso comum em erupção, vez por outra destilando frases que se distanciam do discurso das Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos Jurídicos sobre o direito dos povos e comunidades tradicionais, de certa forma desconhecido pelo interlocutor. O discurso vem à tona, comparado à água do poço, do qual o interlocutor é dono, está pronto para jorrar noções obsoletas pela superfície das relações sociais. Pensando que fôssemos fazer um registro fotográfico do ambiente, disse-nos que não podíamos tirar fotos. Aproximando-se de nós, esclarecemos nossa finalidade.

Ouvindo a fala do antropólogo e do proprietário do posto, logo todos nós estávamos prestando atenção ao discurso que o representante da lei, ex-promotor, fazia acerca dos indígenas que moram em Manaus, mais precisamente os seus vizinhos Sateré-Mawé: “Eles não deveriam morar na cidade, eles são índios do mato, são silvícolas, que não deveriam ter saído de onde vieram. Aqui eles são iguais a nós, devem pagar tributo, se submeter às mesmas leis”. Após essa proposição, o antropólogo perguntou sobre sua origem: “O senhor é descendente de índio, não é?” O ex-promotor respondeu: “Sou, porque sou amazonense”. Em seguida, o tuxaua procurou explicar que os indígenas vieram morar na cidade porque reconhecem que, “antes de se transformar em cidade, aqui já constituía sua morada”. De nada adiantou, o jurista continuou com suas inferências dizendo que, na cidade, “o índio não é índio, pois se submete às normas da cidade, e deve voltar para o mato”.

¹¹ GPS significa Sistema de Posicionamento Global, um aparelho que se utiliza para construção de mapas a partir de pontos por ele marcados, que, na nossa pesquisa é introduzido para mapear a situação social dos sujeitos envolvidos nas suas redes de relações sociais.

¹² Terri Valle de Aquino é antropólogo da Comissão Pró-Índio do Acre. Por ocasião de sua visita ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, ele esteve presente na comunidade Y'apyrehyt.

Considerando o discurso do promotor e do tuxaua uma luta simbólica, conforme Bourdieu, o segundo não aceita a definição estigmatizada de “índio” emitido pelo primeiro. O tuxaua toma para si o estigma de ser “índio”, numa nova perspectiva, não a do estado isolado, muito menos a da resignação ou da revolta, mas a dos novos movimentos sociais, a da associação, a do diálogo. Se assumisse a perspectiva da aceitação, o estigmatizado não teria outra escolha a não ser a da aceitação dominante – isto “supõe um trabalho que faça desaparecer todos os sinais destinados a lembrar o estigma” (BOURDIEU, 2006, p. 124) –, abrindo mão das estratégias de estilo de vida e de identificadores étnicos. Assumindo a postura de ressignificar o estigma e a ressignificação simbólica, seu discurso é amparado pelo reconhecimento jurídico, contido na Convenção 169 da OIT, sobre a qual o Brasil subscreveu seu parecer, contido no Decreto Legislativo n. 143 de 2002, reconhecendo como critério fundamental os elementos de autoidentificação das comunidades indígenas.

Assim como nesse discurso, conforme o relato de Moisés, os moradores da comunidade étnica são também estigmatizados pelos seus vizinhos, que são funcionários do posto de lavagem de carro, apresentando pouco saber sobre a situação dos indígenas, reconstituindo, de certa forma, o que Pierre Bourdieu chama de “dominação simbólica”. Assim, considerando que a cidade não foi feita para índios, uma vez que são “silvícolas”, eles não devem permanecer na cidade.

A experiência do antropólogo João Pacheco de Oliveira, estudando os indígenas Tikuna do Alto Rio Solimões, no Amazonas, durante vinte anos e desenvolvendo trabalhos relacionados aos indígenas do Nordeste, aponta-nos algumas linhas de reflexão para estudarmos os problemas da identidade étnica no contexto de cidade. Ele nos alerta para o primeiro obstáculo, que se fundamenta na suposição de que os indígenas sempre foram refratários a quaisquer mudanças, tal como falamos deles hoje, ou seja, “não podemos supor uma tal crença – de que aqueles índios com que estamos lidando concretamente, em nossas pesquisas ou nas ações cotidianas, sempre existiram e que são anteriores à constituição da nação brasileira” (OLIVEIRA, 1999a, p.105).

Tomando a ilustração acima, o discurso da esfera pública aparece recheado da idéia do indígena associada ao termo “primitivo” e seus correlatos, um sujeito biologizado, submetido e passivo à natureza. Essa erudição, sem reconhecer a situação dos sujeitos, adequa-se muito bem à visão metafórica da Amazônia – inferno verde, paraíso perdido, para o qual o “silvícola” deve voltar. Oliveira (1999a, p. 105) nos afirma que essa visão de indígena constitui o primeiro obstáculo na compreensão da identidade étnica, pois supõe “que os índios (tal como falamos deles hoje) sempre existiram”. Nesse caso, os agentes sociais são passivos

e biologizados, cujos traços foram objetivamente descritos e presentes no discurso dos administradores da colônia, dos missionários e militares, sem constituir uma deontologia da alteridade.

Oliveira (1999a, p. 112) evidencia que pensar a cultura no singular e considerá-la processo civilizatório sem fronteiras, da mesma forma que os evolucionistas tratavam a cultura, também constitui um obstáculo. A partir de uma leitura funcionalista e relativista, a cultura passou a ser vista no plural, porém era estudada como fenômeno distinto e isolado, constituindo sistemas integrados, não deixando de ser outro obstáculo. Assim, as culturas eram densamente descritas como sistemas fechados, sem influência externa.

Aceitando o exposto como advertência, nosso olhar analítico direcionado aos indígenas citadinos pressupõe pensar a identidade, a cultura e a etnia na perspectiva da mudança. Porém, não nos eximimos de perceber “representações coletivas que alimentam o senso comum [...], sempre retrabalhadas pelas artes, pela mídia e pelas atividades cotidianas” (OLIVEIRA, 1998, p. 280), tais como as representações coletivas acerca do “índio”, visto como “indivíduo morador da selva, detentor de tecnologias rudimentares, de instituições primitivas, pouco distanciado da natureza” (OLIVEIRA, 1999a, p. 115), idéia esta de difícil desconstrução, perfeitamente adequada à noção de cultura ligada à visão funcional-estruturalista.

Cardoso de Oliveira e Farias (1972), ao se referirem às noções de “índio puro”, como noção unívoca – não ter cruzamentos com não indígena, nem ser influenciado pela civilização –, demonstram que tais noções já se apartaram do conhecimento científico atual, mas acentuam uma desconfiança de que ainda permeiam o senso comum e assistemáticas de saber, exemplificados na fala do jurista. Este é um aspecto que outros atribuem aos Sateré-Mawé, no próprio espaço de relações de vizinhança, que ainda não foi extirpado, como foi demonstrado no caso acima descrito, mas que, com a capacidade de interação social da comunidade, vai sendo superado pelos sujeitos étnicos.

De igual modo o estigma está presente nas escolas, nas famílias, como bem falou a interlocutora Marly Sateré (Entrevista 03, 11/11/2006). Ela salientou a dificuldade com a família do seu esposo teve de aceitar a sua saída para morar com ela, na comunidade étnica. Com relação ao preconceito, ela fala que, na escola, tem melhorado a educação indígena por conta das atividades extraclasses organizadas pelos professores e da relação que a comunidade tem com as escolas próximas. Mas não esconde o fato de que eram muito presentes gestos preconceituosos dos alunos com relação aos indígenas.

Outra consideração foi feita por Franciana (Entrevista 02, 9//11/2006) acerca da dificuldade de lidar com o preconceito, no âmbito do esporte, que demonstra uma prática inclusiva nas relações sociais. Franciana gosta de jogar bola, pratica futsal na quadra esportiva da escola municipal João Alfredo, com outras amigas do Bairro da Paz. Tive oportunidade de vê-la jogar no campeonato de Peladas do Amazonas, e apresenta qualidades de atacante que goleira nenhuma deseja ter contra seu time. Essas qualidades lhe garantem ter ao seu redor colegas fora da comunidade étnica. É a partir desse círculo de relações, no campo de futebol do conjunto habitacional Santos Dumont, na quadra da escola, que a faz recordar as discriminações, ao afirmar que “quando a gente se pintava, as meninas não queriam jogar no nosso time”, ou “não queriam andar comigo porque a gente se pintava”. Devido a sua persistência, com o tempo essa relação dissolveu a discriminação, de tal forma que, hoje, elas se pintam “como se fossem indígenas”.

Diante do exposto acerca da discriminação e da estigmatização, a questão que a etnografia nos levanta é: sob que condições surge o poder de identificação? Estou me referindo à posição ocupada pelos agentes sociais no sistema de relações, que leva a formar unidades étnicas e criar uma práxis inerente às etnias. A condição étnica da comunidade Y'apyrehyt constitui o campo social da interação, resultado das tensões e dos conflitos sociais, ilustrados acima. Denys Cuche diz que o poder exterior de classificar leva à etnicização dos grupos subalternos.

Eles são identificados a partir das características culturais exteriores que são consideradas como sendo consubstanciais a eles e logo, quase imutáveis. O argumento de sua marginalização e até de sua transformação em minoria vem do fato de que eles são muito diferentes para serem plenamente associados à direção da sociedade. Pode-se ver que a imposição de diferenças significa mais a afirmação da única identidade legítima, a do grupo dominante, do que o reconhecimento das especificidades culturais (CUCHE, 2002, p. 187).

O autor parte de uma situação observada nos Estados Unidos para mostrar que “grupos étnicos” são os outros que se afastam da referência de identidade americana, os “de cor”, que são os negros, chineses, japoneses, portorriquenhos, mexicanos. Desta forma, o poder de classificar conduz à etnicização dos grupos estigmatizados e confinados a minorias étnicas. A forma de classificar vai da atribuição de características culturais externas, em forma de estigma, que parecem ser imutáveis, ao ocultamento das suas diferenças e, conseqüentemente, postos à margem da sociabilidade, por não ter a referência dominante da sociedade.

Desta forma, essa noção deixa manifestar uma concepção etnocêntrica, aproximando-se, de certa forma, do sentido bárbaro, atribuição aos povos que não estão constituídos de

acordo com a forma da Cidade-Estado, ou no sentido de pagãos, classificação atribuída às pessoas que não aceitam as prerrogativas do cristianismo, na Baixa Idade Média. Assim, a etnicidade se apresenta como resultado do poder de nomear. No caso dos norte-americanos, estes “começam a falar de determinados grupos como *etnics*, ao passo que outros não o seriam, pois não são considerados como membros integrais da sociedade local” (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 23). Desta forma, a etnicidade carrega em si o sentido de *foreign stock* (grupo estrangeiro). O sentido de negação do outro, precisamente, também exemplificado nos Estados Unidos da América, é um dos fatores que promove a construção da identidade como fenômeno mundial, com caráter étnico de afirmação dos próprios sujeitos estigmatizados.

Voltando para a situação dos membros da comunidade Y’apyrehyt, nesse processo aparece a lógica simbólica da distinção, mostrando que a existência humana não é apenas marcar as diferenças, mas consiste indelevelmente na produção social, em que os sujeitos entram em relações determinadas, num processo de superação do estado de exclusão, ao qual correspondem várias formas de consciência social, que possibilitam formas políticas de afirmação da diferença. No caso dos Sateré-Mawé, a base real de sua existência, entendida como processo de construção da sua identidade, pressupõe a formação da autoconsciência cultural, que Marshall Sahlins (2004) considera como sendo um fenômeno notável na história mundial do século XX. A experiência de campo confirma que a construção da identidade implica na formação de uma “autoconsciência cultural”, forjada no contexto da cidade, exemplificada no depoimento de Moi Sateré.

A minha mãe perguntava a si mesma e a nós por que nós índios não voltamos à nossa cultura, fazer as coisas que fazíamos, falar a nossa língua, nosso artesanato. Foi a partir desse tipo de pergunta que as três irmãs se reuniram – Zeila, a Zelinda e a Zenilda – com os filhos. Assim pensava a mamãe: nós vamos ensinar aos nossos filhos o que aprendemos da nossa cultura, porque nós somos de uma cultura diferente. A partir dessa reflexão, começaram a falar a linguagem Sateré-mawé. Depois, começamos a comer comida diferente, como saúva. A mamãe começou a levar a gente pro meio do mato para tirar as saúvas, lá em São José e aqui, perto do bairro da Redenção, perto do aeroporto, que é uma área virgem e tem muito mato. No bairro da Redenção fizemos uma pequena oficina para fazer o nosso artesanato. Só com o tempo elas perceberam que deviam ensinar aos seus filhos a nossa cultura, que elas trouxeram da aldeia. Com o passar do tempo, nós começamos a nos reunir com outros povos indígenas, para manter nossa identidade indígena. [...] Por que não nos reunir, fazer um grupo e manter a nossa identidade indígena. Foi a partir desse grupo que eu conheci o Movimento de Estudantes Indígenas do Amazonas. Eu sempre ia a reunião da Associação das Mulheres do Alto Rio Negro. Nós ficamos conhecidas como tribo Sateré-Mawé e a divulgação foi aumentando. O pessoal queria saber mais sobre nós, de onde vínhamos e como era a nossa cultura. (Entrevista recuperada, n. 4: 11 de novembro de 2006).

A formação da autoconsciência cultural conduz às formas associativas que, conforme Almeida (2006, p. 58), agrupam raízes locais, laços de solidariedade, autodefinições coletivas, consciência ambiental, considerados elementos distintivos de uma identidade coletiva, possibilitado pela forma político-organizativa dos sujeitos em questão. Consoante a formação das comunidades étnicas em Manaus, esse conjunto de critérios, que Bourdieu considera como “revolução simbólica” dos dominados, não traduz uma forma de conquista ou reconquista da identidade, pois se trata de uma reapropriação coletiva do poder organizativo dos sujeitos étnicos “sobre os princípios de construção e de avaliação da sua própria identidade, para se fazer reconhecer” (BOURDIEU, 2006, p. 124-125).

Observa-se que o estigma de “ser índio” é assumido e redimensionado para a construção da identidade, estabelecendo critérios representativos, que funcionam não somente como marcadores da diferença entre “nós” e “eles”, mas, sobretudo, como valor econômico, para supressão das demandas dos núcleos familiares. Inerente ao uso e valor financeiro, os agentes sociais, por meio da produção do artesanato, das apresentações culturais, da manifestação da língua materna, das danças, participando das associações indígenas, aproximam o simbólico do econômico. Ao mesmo tempo em que o simbólico afirma a diferença frente às instituições e aos de fora do grupo, constitui acesso à aquisição de dinheiro e a outros bens necessários. Desta forma as primeiras mulheres Sateré-Mawé criaram uma base real, associativa, mantida por seus filhos, para denotar uma condição de distintividade étnica, imbuída de critérios tradicionais, atribuindo-lhe novos sentidos.

Posto o que foi dito, numa leitura barthiana, as unidades organizacionais (ou comunidades étnicas) são pressionadas a manterem intensamente sua distintividade, em virtude das circunstâncias políticas, das formas de violência simbólica e da insegurança econômica e social nas quais se encontram os grupos minoritários. Fica posto que, num constante processo de reconhecimento, elas fixam suas atividades com o intuito de promover a distinção e sua legitimidade. Tomando como elucidação a observação empírica, essas atividades estão relacionadas à busca de recursos financeiros para suprir suas necessidades e, no caso da comunidade Y’apyrehyt, esse aspecto demonstra que está inerente à função do representante tuxaua: “traçar novas metas para superar os problemas de preconceitos sofridos pelos seus membros”¹³. A manutenção das fronteiras é um critério que define a comunidade étnica, que possibilita o alcance dos interesses elaborados objetivamente pelos membros da comunidade étnica, o que define sua forma associativa.

¹³ Informação contida na ata de reunião da comunidade indígena Y’apyrehyt, 06/05/2002.

2.2 Invenção da cultura e tradição

As comunidades étnicas Y'apyrehyt, Sahu-ape, I'nhã-bé, Waikuru e Mawé, como outras, dentro e fora do perímetro de Manaus, proporcionaram elementos demarcadores da distintividade, associados ao passado dos Sateré-Mawé, na região do Andirá e Marau. Os critérios objetivos são considerados epifenômenos de uma autoconsciência cultural, reelaborada pelos sujeitos. O efeito prático dessas suas apresentações decorre de forma mais segura do *ethos* da comunidade. Destacam, sobremaneira, os espaços do barracão, os espaços ensombrados das árvores, a casa dos “comunitários”, lugares de produção do artesanato e de elaboração do discurso étnico.

Não raras vezes os sujeitos sociais atualizam a história de suas famílias, em torno de uma atividade artesanal, momento pelo qual socializam lembranças trazidas de pessoas que moram na aldeia, ou em Barreirinha-AM ou em Parintins-AM. A relação de confiabilidade permite-nos flagrar as conversas com um ou outro recém-chegado, normalmente pessoas afins ligadas a um determinado grau de parentesco, como tio, primo, ou conhecidos da região do Baixo Amazonas, ensinando-lhes a arte de fabricar peças mais complexas, como instrumento musical, luva da tucandeira etc.

Esses momentos são férteis para partilha de ideias em torno de um objetivo e da criação artística, como a confecção da bandeira do time de futebol, apresentada durante os jogos. Foi numa dessas conversas que os líderes da comunidade, juntamente com o senhor João Ferreira de Souza, uma das lideranças do movimento indígena da região do Andirá, levantaram a idéia de elaborar a árvore genealógica relacionada aos Sateré-Mawé das comunidades Y'apyrehyt, Sahu-ape, I'nhã-bé e Mawé, que foi apresentada às comunidades durante a Oficina de Mapas, em novembro de 2007, em forma de uma árvore frutífera.

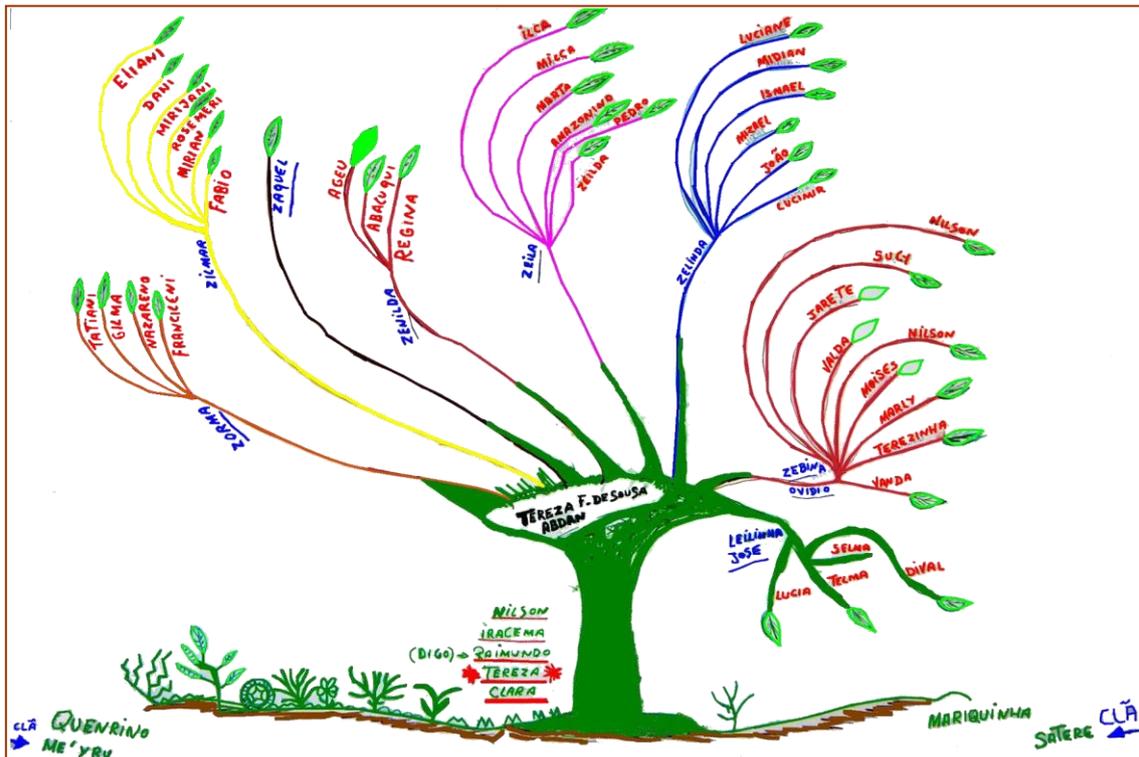


Figura 6 – Árvore genealógica dos membros das comunidades Sateré-Mawé. Núcleo familiar: Quirino e Mariquinha, pais da senhora Tereza e dos seus irmãos (falecidos): Nilson, Iracema, Raimundo e Clara.
Fonte: Comunidade Y’apyrehyt. Oficina de Mapas, Manaus-AM, novembro de 2007.

Essa elaboração da genealogia dos Sateré-Mawé mostra o modo como as pessoas descrevem a sua origem em relação à ancestralidade ou a uma referência local, reconhecidas como espaço geográfico de moradia anterior, dá visibilidade ao caráter étnico da comunidade. O senhor Ovídio veio da comunidade Conceição e a sua esposa, a senhora Zebina, filha da senhora Tereza, da comunidade Ponta Alegre. Quanto aos seus filhos, alguns nasceram nesta comunidade e outros em Manaus. Os irmãos Moisés, Nilson, Terezinha e Wilson Perema costumam falar que suas raízes são da região do Baixo Amazonas, no rio Andirá, onde se localizam essas comunidades. “Baixo Amazonas” e “rio Andirá” são termos genéricos aplicados ao conjunto das comunidades étnicas. Esse conjunto indica o lugar de procedência comum dos Sateré-Mawé que constituem a maioria da comunidade Y’apyrehyt.

Com relação aos outros membros, mostraremos que eles indicam o aspecto identitário formado pelo múltiplo pertencimento, característico da comunidade Y’apyrehyt. Assim, o senhor Bonifácio, se vê procedente da região do Andirá. Sua esposa e a senhora Francilúcia, da etnia Mura, filha de não indígena com Mura. Bonifácio revela-nos um recorte da sua história, antes de conhecer sua atual esposa, feita na aldeia Ponta Alegre, onde se casou com uma Sateré e aprendeu a língua mawé, usada com frequência para se autoidentificar como

Sateré-Mawé, sobretudo quando está vendendo seu artesanato. Quanto ao Eguiberto, ele se reconhece um Mayoruna, cuja procedência é da comunidade Jamauari, nas proximidades de Tefé-AM. Conforme seu relato, sua mãe e avó moram no bairro Nova Floresta, e seu pai no Grande Vitória. Sua descendência étnica é determinada por sua avó, por parte de mãe, pois seu pai é indígena. Todos vieram de Tefé-AM, no ano de 1986, incentivados por sua tia, que já morava no bairro Redenção. Acrescentou que conheceu sua esposa, Marly Sateré, na escola de ensino fundamental, quando adolescentes. Ele certificou-se da certeza de ser Mayoruna, nesse período de adolescente, mas não se pronunciava publicamente pelo fato de haver discriminação na escola, e acrescenta que “agora fomos fortalecendo a etnia, porque o pessoal não tem mais vergonha”. O senhor Jair e seu irmão, Alair, casado com Vanda Sateré, são da etnia Parintintin (ver Quadro 6 e Figura 7). Observando a árvore genealógica, temos os seguintes núcleos familiares: Sateré-Mawé com Tiriyó, Sateré-Mawé com Mayoruna, Sateré-Mawé com Munduruku, Parintintin com não indígena, não indígena com Mura, Sateré-Mawé com Sateré-Mawé.

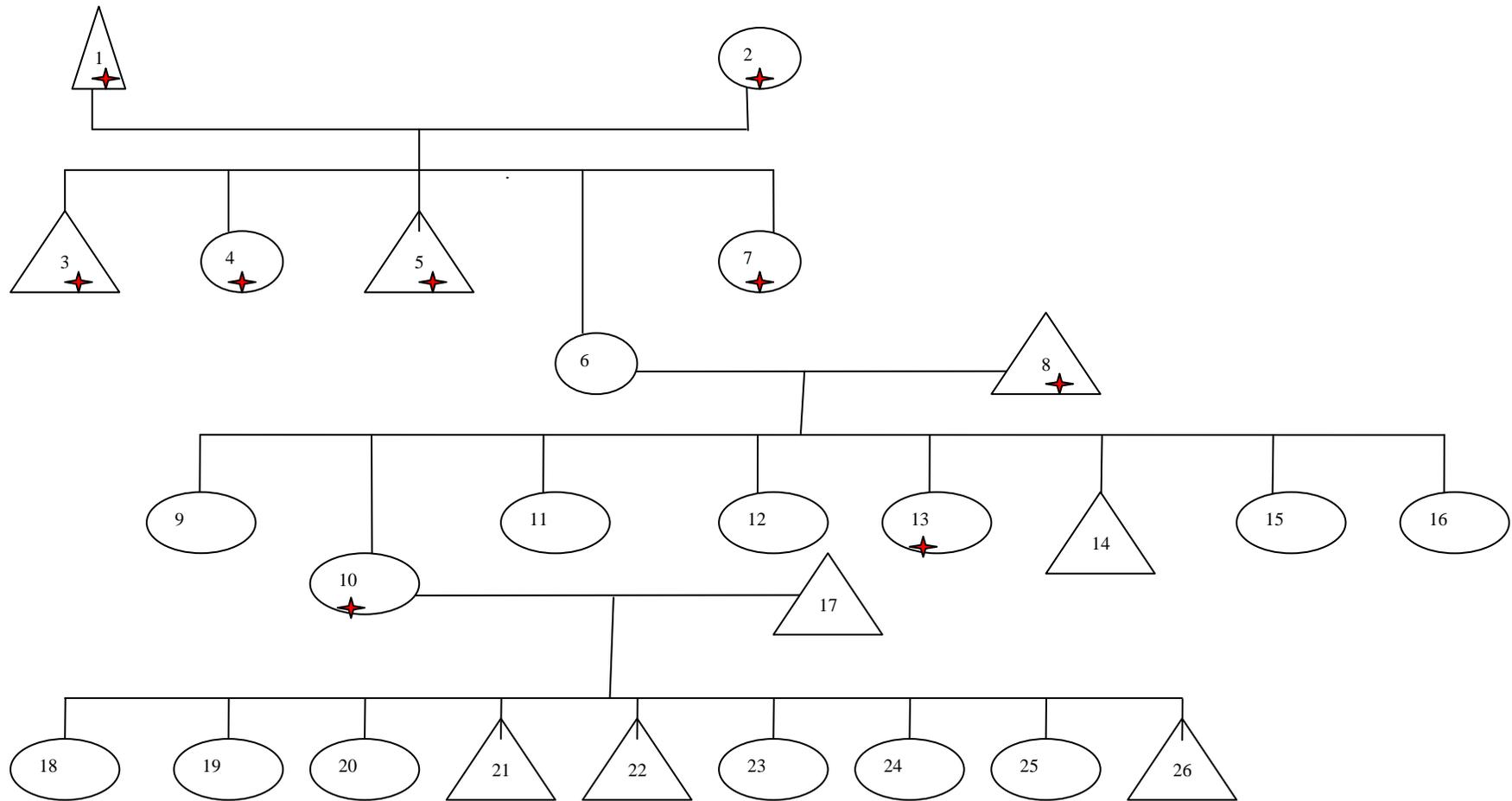
COMUNIDADE Y'APYREHYT

Referência da árvore genealógica

1. Quirino, (Comunidade Ponta Alegre), falecido.
2. Mariquinha (Comunidade Ponta Alegre), falecida.
3. Nilson (Comunidade Ponta Alegre), falecido.
4. Iracema (Comunidade Ponta Alegre), falecida.
5. Raimundo (Comunidade Ponta Alegre), falecido.
6. Tereza *Hary*, 92 (Comunidade Mawé)
7. Clara (Comunidade Ponta Alegre), falecida.
8. Abdão (Comunidade Ponta Alegre), falecido.
9. Leilina *Awatia*, 58 [bairro do Aleixo]
10. Zebina *Menkia*, (Comunidade Y'apyrehyt), falecida.
11. Zelinda *Baku*, 56 (Comunidade Sahu-ape).
12. Zeila *Kutera*, 48 (Comunidade I'nhã-bé)
13. Zenilda *Aruru*, 46 (Amism), falecida em 2007
14. Zaquel *Rewi*, 40 (Comunidade Mawé)
15. Zilma *Moreho*, 52 (bairro Novo Israel)
16. Zorma *Woriri* 42 (Comunidade Manaquiri)
17. Ovídio Vieira de Souza, 58 (bairro Novo Israel)
18. Vanda Ferreira de Souza *Ahu*, 38, (Comunidade Y'apyrehyt)
19. Terezinha Ferreira de Souza *Upi*, 35, (Comunidade Mawé)
20. Marly de Souza Leocádio *Murehú*, 30, (Comunidade Y'apyrehyt)
21. Moisés Ferreira de Souza *Wasiri*, 28, (Comunidade Y'apyrehyt)
22. Nilson Ferreira de Souza *Hut*, 25, (Comunidade Y'apyrehyt)
23. Valda Ferreira de Souza *Oroky A*, 22, (Comunidade Mawé)
24. Jarete Ferreira de Souza *Mawy*, 18, (Comunidade Mawé)
25. Susy Ferreira de Souza *Y'nehoi*, 16, (Comunidade Mawé)
26. Wilson Ferreira de Souza *Wowori*, 14, (Comunidade Y'apyrehyt)
27. Alair, 38, [Parintintin]
28. Érico Souza dos Santos, 21, (Comunidade Y'apyrehyt)
29. Érisson de Souza dos Santos, 17, (Comunidade Mawé)
30. Camila de Souza dos Santos, 12, (Comunidade Mawé)
31. Anita Ferreira Lima, 23, (Comunidade Y'apyrehyt)
32. Alexandre Ferreira Lima, 1, (Comunidade Y'apyrehyt)
33. Eliomar, 38 (Comunidade Mawé)
34. Mirele, 12, (Comunidade Mawé)
35. Elio, 10, (Comunidade Mawé)
36. Herberth, 8, (Comunidade Mawé)
37. Carla Bianca, 7, (Comunidade Mawé)
38. Eguiberto Roque Leocádio, 31, (Comunidade Y'apyrehyt), [Mayoruna]
39. Wendel de Souza Leocádio, 12, (Comunidade Y'apyrehyt)
40. Rodrigo de Souza Leocádio, 11, (Comunidade Y'apyrehyt)
41. [nome não revelado]
42. Elenilce Correa de Souza, 22, (Comunidade Y'apyrehyt), [Tiriyó]
43. David Correa de Souza, 10, (Comunidade Y'apyrehyt)
44. Kevin Correa de Souza, 7, (Comunidade Y'apyrehyt)
45. Keulison Correa de Souza, 3, (Comunidade Y'apyrehyt)
46. Franciana Pantoja Ramos, 27, (Comunidade Y'apyrehyt), [munduruku]
47. [não revelado]
48. Brenda Carolina Ramos de Souza, 8, (Comunidade Y'apyrehyt)
49. Beatriz Ramos de Souza, 4, (Comunidade Y'apyrehyt)
50. Bruno Ferreira de Souza, 7, (Comunidade Y'apyrehyt)
51. Wilasson André Pereira da Silva, 25, (Comunidade Mawé)
52. Nandra Souza da Silva, 6, (Comunidade Mawé)
53. Larissa Souza da Silva, 3, (Comunidade Mawé)
54. Kairo Souza da Silva, 1, (Comunidade Mawé)
55. Helkias Nascimento, 36, (Comunidade Mawé)
56. Jakson, 2, (Comunidade Mawé)
57. Elson Ney, 29, (Comunidade Mawé)
58. Nayara Souza da Costa, 6 meses, (Comunidade Mawé)

Quadro 6 – Relação dos membros das famílias Sateré-Mawé que compõem a árvore genealógica, formada pelo núcleo familiar de Tereza e Abdão.

Legenda: E itálico, nome étnico; entre parênteses, comunidade a que pertence.

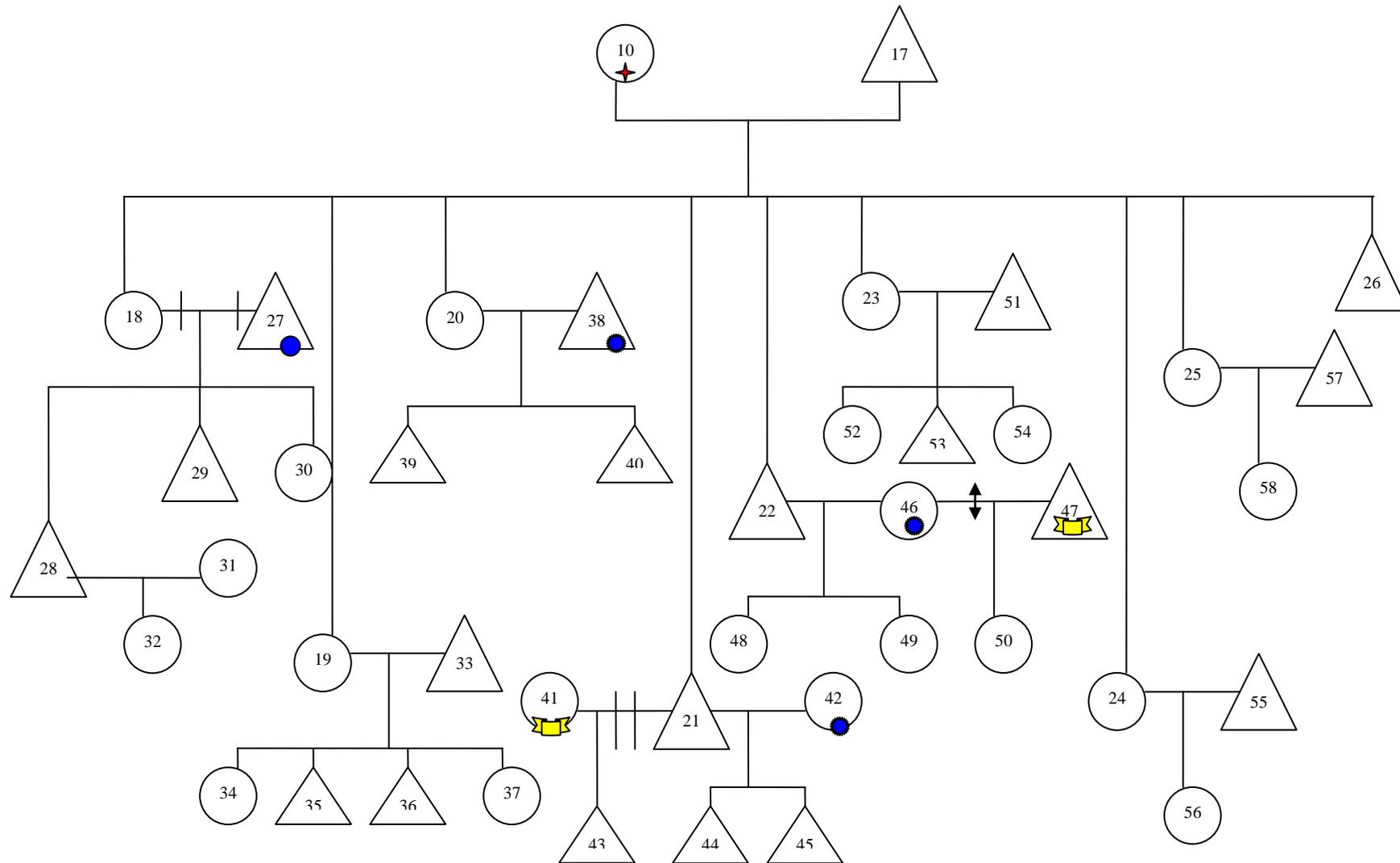


Legenda: ○ = Feminino; △ = Masculino; ✦ = Falecido.

Figura 7 – Árvore genealógica das famílias Sateré-Mawé do núcleo de Tereza e Abdão. Seus descendentes formaram a Amism, as comunidades Y’apyrehyt, Sahu-ape, I’nhã-bé e Mawé.

Fonte: Glademir Sales dos Santos. Trabalho de Campo: comunidade Y’apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2008.

(Continuação)



Legenda: ○ = Feminino; △ = Masculino; ✦ = Falecido; ● = Outras etnias: Tirió, Munduruku, Mayoruna, Parintintin; 🎗 = Não-indígena; ⇕ = Relação ilegítima; || = Relação desfeita.

Consoante os exemplos, os recursos simbólicos da identidade, que subsistiram ao processo hegemônico do sistema social, têm sua especificidade étnico-histórica na organização coletiva dos Sateré-Mawé. De certa forma, o aspecto essencial desse recurso encerra a distintividade, por meio da genealogia, da referência ao local de origem e do múltiplo pertencimento dos membros da comunidade étnica. Esse caráter da distinção não só se manifesta pelo uso dos símbolos objetivos, como também pelas representações mentais, expressas pelos termos “origem” e palavras correlatas como “parentesco”, nossos “antepassados”, “língua materna”, “nossos parentes”.

Tais recursos denotam distinções valorizadas pelos sujeitos sociais no esboço da atribuição da identidade étnica, mas não podem ser considerados substanciais da comunidade étnica, posto que as relações obedecem a uma objetividade calculável, não natural ou espontânea. A mesa, posta próximo das árvores, serve, sobretudo, para propiciar o trabalho artesanal, receber pessoas interessadas em comprar artesanato ou adquirir informações acerca do indígena Sateré-Mawé. Os afins que chegam e se instalam provisoriamente na comunidade Y’apyrehyt dificilmente deixam de contribuir com o seu trabalho, instruindo, passando informações sobre as comunidades étnicas do rio Andirá, transmitindo significado de uma palavra ou frase na língua mawé.

No sistema de representação cultural, a idéia de comunidade embasa a concepção de identidade étnica, recorrendo a elementos primordiais, salientando a noção de parentesco étnico. As primeiras gerações marcaram essas propriedades por meio de atribuição de nomes na língua mawé, relacionados aos aspectos da flora e fauna (vide Quadro 7). Como o trabalho de campo demonstra, o ato de nomear acontecia timidamente nas unidades familiares.

A manifestação pública dos nomes em língua mawé vai acontecer no curso dos anos 90, em que é formada a Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé, integrada ao sentido das apresentações do ritual da Tucandeira, nos espaços públicos da praça, das escolas, no Palácio Rio Negro e em outras instituições sociais. Para efeito elucidativo, abaixo apresentamos alguns nomes em mawé atribuídos aos sujeitos sociais da comunidade Y’apyrehyt, cujos significados foram traduzidos por Tadeu Sateré e seu pai Leonardo Sateré, que moram na aldeia/comunidade Simão, na região do rio Andirá.

NOMES NA LÍNGUA MAWÉ ATRIBUÍDOS AOS MEMBROS DA COMUNIDADE Y'APYREHYT			
Nome étnico	Significado	Atribuição	Observação
Areim	Tamanduá pequeno	Kelvin	O pai atribuiu ao filho.
Hanuam	Macaco	Eguiberto	Os membros da comunidade atribuíram esse nome ao Eguiberto Mayoruna.
Ipohit	Flor	Elenilce	A Elenilce se autodenominou.
Kumana	Feijão	Keulisson	O pai atribuiu ao filho.
Muryhu	Rolinha	Marly	O pai atribuiu à filha.
Ut	Lagarto	Nilson	O pai atribuiu ao filho.
Wasiri	Filho de Deus	Moisés	O pai atribuiu ao filho.
Wuri	Perema	Wilson	O pai atribuiu ao filho.

Quadro 7 – Nomes atribuídos aos membros da comunidade Y'apyrehyt. Tradução: Leonardo Miquiles e Tadeu Miquiles da Paz.

Fonte: Glademir Sales dos Santos. Trabalho de Campo. Comunidade Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2007.

A manifestação de nomes vinculados à língua mawé só acontece no âmbito da cidade conforme os tradutores acima, os quais, nos freqüentes contatos que tivemos, fizeram-nos perceber que se trata de um processo não reconhecido por eles. O segundo tradutor certifica que os professores da Organização de Professores Indígenas Sateré-Mawé (Opisma) ficaram surpresos com esse procedimento das comunidades étnicas de Manaus e diz que, apesar desses nomes existirem, as pessoas, nas suas unidades familiares, não lhes deram valor público, por isso, “no momento, só está acontecendo na cidade” (Tadeu. Informação concedida no dia 7 de janeiro de 2008).

A manifestação desses nomes, que corre paralelo aos nomes de registro de nascimento, converge para a etnia, evocando o pertencimento, supondo uma origem, uma cultura, uma língua, um vínculo com uma identidade histórica. No *vis-a-vis* do cotidiano, isso assevera coletivamente a marcação da diferença. Por um lado, as comunidades, através das expressões étnicas, ligadas à memória histórica, dão sentido de unidade étnica. Ao lado do ato simples, evocando a “origem”, chamando a criança de *kumanã*, uma pessoa pelo nome *Moi*, uma tia pelo nome *Kutera*, daí por diante, a linguagem do cotidiano dos sujeitos ampara a identidade coletiva dos sujeitos. Por outro lado, essa prática corresponde a um arranjo instrumental à disposição, para que seus empreendimentos tenham sucesso, ainda que nomes sejam atribuídos a pessoas de outra procedência étnica.

A manipulação dos traços culturais mostra que a identidade étnica, pressupondo uma autoconsciência, se manifesta mediante uma consciência intencional. A pintura do corpo com

tracejo feito com o sumo do jenipapo, usado pelos agentes da comunidade étnica Y'apyrehyt, no período de festas, nas apresentações de danças, nos lugares de comercialização de artesanatos, no barracão, revelam uma consciência voltada para enfrentar a vida na cidade e suas dificuldades. Essa atitude é definida antecipadamente em reunião da comunidade, para vir a público a identidade reivindicada por seus membros. Da mesma forma acontece com o vestuário. As roupas das mulheres e dos homens obedecem a um padrão na comunidade, feitas de tecido grosso, comprado a metro, no principal mercado de Manaus Adolfo Lisboa, por um preço acessível; depois é bordado e pintado por um homem ou mulher da comunidade. Após a confecção, o uniforme é usado com frequência, tornando-se um signo visível da comunidade étnica. Isso mostra que os objetos são manipuláveis dentro de um procedimento objetivo, calculável, que pode ser traduzido como signos de pertencimento étnico. Poutgnat e Streiff-Fenart (1998, p. 166) entendem que esses realces explicam a “idéia de que a etnicidade é um modo de identificação” que “não remete a uma essência que se possui, mas a um conjunto de recursos disponíveis para a ação social” no presente.

Aliado à atividade econômica, uma vez selecionados os traços que realça a identidade étnica, esse procedimento induz os participantes a um comportamento e ao uso dos elementos culturais, designando-os como étnicos. Esse modo de proceder é uma atitude endógena, fundamentada na capacidade cognitiva dos agentes de manipular os elementos culturais para interesses da unidade étnica.

Esse fato é uma forma estratégica fundamental da comunidade étnica no contexto urbano, que nos mantém longe de uma definição de etnicidade materializada nos traços objetivos. Com efeito, no campo da investigação empírica, o processo de realce da etnicidade, mediante os elementos culturais, elaborados e ressignificados, pode ser entendido na referência às finalidades determinadas e perseguidas pela coletividade étnica.

Sahlins (2004, p. 507), quando comenta o trabalho de campo do antropólogo Terry Tunner com os Caiapós, mostra que para esse povo a palavra “cultura” designa costumes tradicionais e momentos cerimoniais, cujas realizações conotavam a preservação da vida, a força e a prosperidade feliz das comunidades sociais Caiapós. Esse sentido provoca-nos a diferenciar cultura de identidade, tomando como referência a informação de que o termo “identidade” é costumeiramente associado à cultura. Com isso, convém clarificar a diferença daquilo que constitui cultura e do que constitui identidade, mesmo sabendo que há uma interação prática, como foi exposta na reflexão acima, na interação, identidade, representação simbólica e necessidades econômicas.

Se, por um lado, pode-se aceitar que cultura implica processos inconscientes, muitas das vezes não se caracterizando como cálculo, ou atitude racional, dentro de uma conotação erudita, por outro, a identidade aponta o caminho da racionalidade, da intenção, inerente à consciência, interferindo na construção ou reconstrução de uma cultura, tomando um caminho sem retorno à noção de que a cultura é *sui generis*, de forma que, como salienta Cuche (2002, p. 176):

Não se pode, pura e simplesmente, confundir as noções de cultura e de identidade cultural ainda que as duas tenham uma grande ligação. Em última instância, a cultura pode existir sem a consciência de identidade, ao passo que as estratégias de identidade podem manipular e até modificar uma cultura que não terá então quase nada em comum com que ela era anteriormente.

Nessa perspectiva podemos compreender a formação da identidade da comunidade Y'apyrehyt, cujos sujeitos criam a objetividade dos critérios étnicos, manipulando os aspectos culturais para seus fins. A observação cotidiana pode nos levar a considerar uma identidade pré-definida dessa comunidade, o que pode ser uma armadilha. Por esse prisma, tanto a abordagem culturalista quanto as teorias primordialistas mantêm um ponto de vista objetivista da identidade cultural.

Por um lado, o aspecto biológico, que sempre tem seus defensores, se identifica com a representação genética da identidade e conduz à naturalização dos vínculos étnico-culturais. A identidade se apresenta de forma *a priori* ou inata ao indivíduo, refratária à influência exterior por parte do indivíduo ou grupo. A ênfase biológica considera que “a identidade está praticamente inscrita no patrimônio genético. [...] A identidade repousa então em um sentimento de ‘fazer parte’ de certa forma inata” (CUCHE, 2002, p. 179). Ademais, os primordialistas defendem a premissa que apresenta, como fundamental, a identidade étnica vinculada a uma genealogia comum, considerada o solo ontológico da identificação dos indivíduos dentro do grupo étnico.

A etnografia condena tais formas substancializadas, no momento em que a categoria “mistura”, usada pelos líderes da comunidade, servirá para designar duas situações, percebidas no seu discurso. A primeira se refere à união entre etnias, a segunda, à união entre uma etnia e não etnia. A mistura aplica-se a essa situação de união entre os moradores da comunidade étnica. O sentido do termo “misturado”, levando em consideração o consenso dos participantes, qualifica a referência de parentesco, a partir da singularização e diferenciação entre os membros da comunidade Y'apyrehyt, por meio da identificação de outras etnias, como Sateré-Mawé, Parintintin, Mura, Mayoruna Munduruku, Tiriyo, constituindo uma comunidade de indígenas misturados. Como podemos ver, a união se processou pela liberdade

dos sujeitos e pelos encontros ocasionais e não pelos laços consangüíneos. Para os participantes da comunidade, a idéia de “misturados” inclui a união entre pessoas de outras etnias e com não indígena. Assim, fica posto que, no contexto de Manaus, as comunidades tornam relativa a constituição de famílias deixando abertos os critérios de união conjugal.

Se observarmos a etnografia pela ênfase culturalista, esta considera a identidade preexistente ao indivíduo. A teoria culturalista realça a socialização do indivíduo dentro do grupo cultural, de forma que “o indivíduo é levado a interiorizar os modelos culturais que lhe são impostos, até ao ponto de se identificar com seu grupo de origem” (CUCHE, 2002, p. 179). A metodologia, nesse sentido, parte da elaboração de um exemplar com todos os atributos culturais como expressão de uma suposta identidade coletiva.

O cuidado em considerar traços primordiais e aspectos ligados à ancestralidade, como evocação à localidade de origem, aos atributos culturais, que contribuem na criação da tradição, em nenhum momento significa excluir a tradição do campo de análise, como quisera Foucault (2000), para o qual o tradicional é sempre perigoso quando tratado no campo das noções de continuidade, pois não nos ajuda a perceber a descontinuidade nas relações sociais dos grupos étnicos. Sabe-se que, na etnografia dos Sateré-Mawé, de certa forma, é inegável a existência da primordialidade, como parte do âmbito do senso comum. No entanto, não deve ser considerado como âmago interpretativo da etnicidade, como adverte Fenton (2003, p. 111):

Pensar como não existente a primordialidade é como que voltar as costas ao afeto, à poderosa influência da familiaridade e da habilidade na vida social, ao difuso sentido de ligação que deriva das circunstâncias do nascimento e da socialização e ao uso da língua e hábitos enraizados de pensamento e da prática social.

A observação empírica nos impõe a tarefa de identificar o sentido dos traços culturais, na perspectiva da construção da tradição no seio da comunidade étnica, tacitamente percebida como elemento integrante do processo de identificação étnica, da construção da etnicidade, como fenômeno de um processo mais amplo e globalizante, no qual estão inseridos os grupos minoritários. Sahlins nos leva a entender que “todas as tradições são reinventadas no e para os objetivos do presente” (2004, p. 507), e cita o Renascimento como uma criação dos intelectuais ocidentais, materializado no desenvolvimento da experiência colonial, cujo efeito é a “distinção étnica” em proveito da “cultura-de-dominação” (2004, p. 508), que nos leva facilmente a compreender na historiografia a frase não pouco conhecida pelos antropólogos: “por traz de todo homem pardo deve haver um branco”, ou seja, uma leitura etnocêntrica que

parte dos atos da própria cultura ocidental, como fizeram os viajantes, comerciantes e missionários (2004, p. 509).

A invenção da chamada civilização moderna consistia na criação de suas tradições, reviver o saber da cultura greco-romana, ilustrado nos textos como uma cópia exata de documentos clássicos, para chamar a isso tudo de Renascimento. Sahlins (2004, p. 517) fecha seu exemplo de construção cultural, dizendo que, também, o capitalismo ocidental “é um arranjo cultural verdadeiramente exótico, tão bizarro quanto qualquer outro”, com características de fundo material, movido por uma ampla ordem de “relações simbólicas” utilitaristas.

É na margem desse sistema-mundo, descrito acima, com sua tradição e cultura inventadas, que encontramos pessoas agrupadas em seu universo, não alheias a esse mundo, praticando solidariedade, elaborando consciência de si mesmas, construindo formas organizacionais, propositivas e identificadoras das suas diferenças, com um poder cultural de inclusão que vai de encontro às formas de exclusão do sistema-mundo, de forma que “a população local articula-se com a ordem cultural dominante, ao mesmo tempo em que se distancia dela” (SAHLINS, 2004, p. 527).

A mistura étnica, a diferenciação, a interação social das comunidades, todo esse conjunto faz parte de um processo que não estabelece contradição na concepção relacional, mas é parte de uma resposta à condição social dos sujeitos étnicos. Por isso, a etnicidade não fica mergulhada no espaço da memória ancestral. A luta pelo reconhecimento é um ato cultural, que sempre recorre ao processo histórico, ao caminho descendente (das necessidades do presente para os critérios étnicos adormecidos no passado) da cultura, para processar as inovações, decorrentes do princípio de identificação da comunidade étnica, inerente à construção de sua própria existência.

Todos têm de construir sua existência em relação a condições externas, naturais e sociais, que eles não criaram nem controlam, mas que não podem evitar. Eles são coagidos de algum modo, ainda que nunca do único modo possível, pela passagem das estações, pelas chuvas anuais, pelos costumes e ações de seus vizinhos. Nesse aspecto, nenhuma cultura é *sui generis*. E a fabricação mais ou menos consciente da cultura, em resposta a pressões externas imperialistas, é um processo normal (SAHLINS, 2004, p. 522).

Não há dúvida de que as comunidades étnicas na cidade vivem um momento de consolidação da sua identidade num processo de invenção da tradição. No caso dos Sateré-Mawé citadinos, a reinvenção da tradição e a reelaboração das propriedades culturais podem referir-se a uma criação de um espaço social diferenciado no seu interior. Essas ações

endógenas são direcionadas sistematicamente para ratificar a diferença. Dessa forma, Sahlins compreende perfeitamente que “descobrimos a continuidade na mudança, a tradição na modernidade e até os costumes no comércio” (2004, p. 533).

2.3 O caráter étnico dos jogadores

Na prática da comunidade Y'apyrehyt, há o uso de alguns critérios culturais objetivamente perceptíveis, ordenados pelos sujeitos étnicos, no entanto, a identidade etno-cultural não pode ser reduzida à sua dimensão atributiva, tampouco a identidade não constitui um fenômeno estático, uma coletividade invariável, quase imutável. O significado de identidade etno-cultural posposto à pesquisa empírica e observável no processo de análise, consoante Cuche (2002, p. 181) está presente na concepção relacional e situacional, salientando que ela é “um sentimento de vinculação ou uma identificação a uma coletividade imaginária em maior ou menor grau. [...] O importante são então as representações que os indivíduos fazem da realidade social e de suas divisões”.

Ainda que a base étnica dos sujeitos seja uma idéia de pertencimento à comunidade de fundo primordialista, essa mesma estrutura conjuga-se com práticas grupais mais recentes no cotidiano da vida urbano, como é o caso da participação da comunidade Y'apyrehyt no Campeonato de Peladas, torneio de futebol, que agrega vários times dos bairros de Manaus, patrocinado por uma empresa de comunicação no Estado do Amazonas. Há três anos que foi criada no Peladão uma chave composta por equipes indígenas, organizada por líderes indígenas, mobilizando todas as comunidades étnicas de Manaus. A chave indígena do Peladão foi idéia do professor Jorge Terena, como foi conhecido pelos indígenas, falecido em outubro de 2007. Nessa integração social, os agentes se apropriam de recursos baseados no passado, que funcionam como dispositivo discursivo, que reflete uma identidade étnica configurada em situação nova. Essa prática é indício de diferenciação étnico-cultural e efeito de uma tradição imaginada e descoberta nas ações coletivas para os protagonistas interagirem no presente.



Figura 8 – Time de futebol masculino da comunidade. Em pé, à esquerda: Romeu (Sateré), Moisés (Sateré), Fábio (Mayoruna), Alair (Parintintin), Erisson (mistura de Parintintin com Sateré), Valdelino (Mayoruna) e Nilson (Sateré). Agachados: da esquerda para a direita, Anderson (Parintintin), Érico (Parintintin e Sateré), Jair (Parintintin) e o Lucas (etnia Mura).

Fonte: Comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2007.



Figura 9 – Time feminino da comunidade. Em pé: Greice (Kayuisana), Franciana (Mundurucu), Elenilce (Tiriyó), Cristiane (Kayuisana), Jarete (Sateré), Anita (Sateré), Juracy (Sateré) e o filho da Cristiane.

Fonte: Comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2007.

O esporte apreciado pelos agentes sociais da comunidade é o futebol, tanto as mulheres quanto os homens (Figuras 8 e 9). São capazes de organizar encontros entre as comunidades étnicas em torno de uma partida de futebol, envolvendo homens e mulheres. No dia 28 de janeiro de 2007 foi o início dos jogos da chave indígena do XXXIV Campeonato de Peladas, no campo de futebol da Ufam, envolvendo as comunidades étnicas, cujo critério de participação consistia em ter descendência indígena por parte de pai ou mãe. Fui para perto das pessoas da comunidade do bairro Redenção. Cumprimentei a todos. Logo, Moisés aproximou-se e disse-me que o jogo deles só seria às treze horas. Percebi que estavam cansados à beira do campo, com todas as suas crianças.

Conforme os interlocutores, esses jovens indígenas vivem em Manaus e se comunicam com seus parentes. Moisés afirma que “antes eles tinham vergonha, hoje não têm vergonha em mostrar sua identidade”. Assim, conversando com um grupo de mulheres, elas mostraram que essa forma de campeonato de futebol indígena é importante porque promove a auto-identificação dos indígenas, os quais começam a se assumir como identidade coletiva, além de promover o conhecimento de outras etnias, nesses últimos anos em que o movimento étnico aparece com mais força.

Tive oportunidade de acompanhar os jogadores da comunidade Y'apyrehyt e assistir a alguns de seus jogos, que sempre aconteciam no domingo. Foi em virtude dos jogos do Peladão que alguns membros da comunidade, os quais antes não se identificavam como indígenas, começaram a se identificar etnicamente. É o caso do Anderson, sobrinho do senhor Jair, morador da comunidade, que se identificou como Parintintin, uma vez que seus avós são dessa etnia. Da mesma forma o segundo, que se descobriu ser Parintintin. Na abertura dos jogos da chave indígena, eu estive presente. Cheguei às dez horas ao campo. Percebi que os times ficam nos seus grupos espalhados ao redor do campo, apreciando o jogo de duas equipes.

Diante dessa situação, propus levar algumas mulheres para preparar uma farofa ou algo para eles comerem, principalmente as crianças. Combinado, foram comigo a Marly Sateré, sua irmã Valda Sateré e seu irmão Wilson Sateré, mais uma criança de colo. Desta forma, na casa da Marly, fiquei esperando as duas irmãs, que preparavam ovo frito, calabresa, arroz e farinha para o lanche dos jogadores, das mulheres e crianças, que ficaram no campo nos esperando.

Enquanto elas preparavam a comida, eu expliquei para o Wilson Perema e a filha da Marly, ambos adolescentes, como usar a máquina fotográfica. Fizeram um teste aplicativo e começaram a fotografar. Deixei com o Wilson a máquina, para fotografar o time de futebol. À

tarde eu não fiquei para assistir ao jogo, apenas prestei auxílio para organizar o lanche. Então, nós levamos os recipientes de arroz, ovos, farinha, calabresa e refrigerante.

Chegamos com o mantimento às doze horas e trinta minutos. O Wilson iniciou seu trabalho, tirando fotografia dos que ficavam debaixo da árvore se alimentando e mostrou-me as primeiras fotos, reveladas com boa qualidade. Todos os jogos seguem esse ritmo: a comunidade participa ativamente levando sua bandeira (Figura 9), acomodando-se debaixo das árvores, indo ao encontro de pessoas de outras etnias, num clima de alegria e descontração.

Na bandeira está escrito o nome do time: Clube esportivo *Hywi Wato*, que significa Gavião Real. Ele foi formado pela comunidade em 2005, com o nome *Watyama* (tucandeira), com pessoas de outras etnias (Mayoruna, Parintintin), que moram no bairro Redenção e de outros bairros de Manaus.

O caráter étnico dos jogadores se vê representado na bandeira do time, criada pela comunidade Y'apyrehyt, cujo desenho pode ser claramente decodificado pelo Moisés: “o sol representa *Tupana* [divindade maior], nosso Deus; a figura do indígena representa todos os índios; a imagem da bandeira nacional representa os indígenas brasileiros”. Prosseguindo na explicação, o tuxaua diz que “o gavião real representa o time Hywi Wato; a cor branca da bandeira representa a paz interior e a luz”.

Esse campeonato, na versão 2006 e 2007, foi decidido nos pênaltis, sendo campeão o time Hywi Wato contra o time dos Kokama, após o empate de dois a dois, nos noventa minutos de jogo. O capitão Eguiberto Mayoruna recebe o troféu da coordenação do campeonato e passa para o Jair Parintintin e Moisés Sateré, que pulam de contentamento. O futebol indígena promove alegria, dentro de uma competição sadia e a integração dos jovens indígenas próximos da comunidade.

Após a conquista do campeonato, no centro do campo, homens, mulheres e crianças da comunidade Y'apyrehyt formaram um grande círculo para agradecer a *Tupana* pela vitória. Para eles, esse momento significou alívio, vitória, alegria por mais um objetivo alcançado, no campeonato. Segundo os comentários do Moisés, a religião faz olhar para o adversário como pessoa boa, sem ódio, de forma que “procuramos passar o que nós somos para eles: a união, a paz, a calma”. Referindo-se à oração, diz que é para pedir proteção, para ninguém se machucar: “no final, nós agradecemos a *Tupana*, no meio do campo de joelhos”.

As mulheres aprenderam a gostar de futebol com os homens. Elas iam para o campo, acompanhando os homens da comunidade. Hoje, há um time de futebol feminino: é uma

“forma de as mulheres deixarem os afazeres domésticos, saírem de casa para se distrair”, asseverou a jogadora Franciana.

Observamos os sinais diacríticos na bandeira, no nome dos times escrito na língua materna mawé, os colares indígenas, o uso do nome Tupana, a referência às etnias que os (as) atletas fazem para poder jogar. Na perspectiva culturalista, a ênfase na descrição repousava nos critérios culturais dos indivíduos ou grupos, que se apresentavam objetivamente ao observador, cuja análise frequentemente recaía sobre as formas culturais, não dando conta do sentido da relação entre consciência intencional dos agentes sociais e identificação étnica. Os traços culturais produzidos pelos agentes sociais, os laços primordiais evocados, o sentimento de compartilhamento dos membros são reforçados como pré-condição de identificação e como resultado da organização étnica. Desta forma estamos reafirmando a proposição de Barth (2000, p. 29): o sentimento de compartilhamento e os critérios culturais são implicações ou resultado da organização de uma comunidade étnica, considerada um tipo organizacional. Nessa perspectiva interacionista, abdicamos da busca de compreensão da comunidade étnica a partir do conjunto de traços culturais.

Para reforçar o que foi dito, Cuche (2002, p. 183), ao analisar o pensamento de Barth, considera que “a identidade se constrói e reconstrói constantemente no interior das trocas sociais” e diz que os membros da comunidade não são definidos por seus laços étnico-culturais, eles próprios conferem significados a esses vínculos em razão de um conjunto de circunstâncias em que se encontram. Essa asserção explica a operacionalização da interação social lúdica da comunidade Y’apyrehyt, a partir do futebol, pois possibilita a identificação dos sujeitos como pertencentes a uma comunidade étnica, representando uma unidade das múltiplas etnias, sintetizada nos sinais diacrítico da bandeira do time.

A identidade étnica é um caso comum da identidade social, é a face de sua expressão étnica, anunciada pelos mecanismos de identificação, traços simbólicos, implicados na organização social como resultado da capacidade de elaboração das relações com a sociedade dominante. O que se destaca como efetivo, no caso dos Sateré-Mawé, é a própria comunidade étnica, elaborada historicamente, que revela as intenções bem definidas dos sujeitos organizados, para elaborar um processo de inclusão no contexto de cidade, por meio do qual eles configuram uma forma cultural de criar, fazer e viver. Nesse processo, a comunidade étnica se torna o primeiro mecanismo de identificação, como espaço potencial de elaboração de outras formas de identificação, incluindo os que não vivem na comunidade no mesmo processo identitário.

Quando nos referimos ao indígena no contexto da cidade, fica evidente que a alteridade não se define isolada da comunidade, nem esta se define fora das relações com o mundo de referência, dado que sua identidade é criada no contexto relacional do grupo étnico. Consoante essa afirmação, a pessoa se define e se constrói na integração entre a *objetividade* do mundo social, que a envolve nas representações pré-construídas, e a *subjetividade*, que envolve as dimensões substantivas, como a razão, a vontade e a liberdade, com as quais os sujeitos contam para ressignificar suas representações de acordo com suas demandas. Esses dois elementos encontram sentido na *intersubjetividade*, caracterizada pelas relações com as pessoas, coletividades, instituições de poder, órgãos do Estado. Portanto, da mesma forma, a comunidade constrói sua vida social na imbricação dessas três dimensões, tendo como base dessa interação a condição étnica dos agentes sociais.

Em reforço a essa asserção, procuramos mostrar que a identidade étnica é construída reelaborando as representações criadas pela vida social, ilustrada na bandeira do time de futebol. Os autores da bandeira adaptaram a forma da bandeira nacional, incluindo as diferenças culturais da sociedade a partir dos diacríticos que fazem referência às culturas diferenciadas, representadas pela figura do indígena, do gavião real, relativizando a hegemonia positivista da “ordem e progresso” e da noção uniforme e fixa de cultura brasileira. Considerando que as categorias são criadas pelo mundo social, conseqüentemente não inatas, os sujeitos étnicos podem também criar suas tradições.

Isso se justifica porque a etnicidade é processual, levando em consideração a mutabilidade da realidade cultural, a qual era considerada fixa e analisada pelo prisma da objetividade. Além desse aspecto, nela está expressa a dicotomia diferencial entre os que pertencem ao grupo e os de fora, como marcador de fronteiras, tornando a sociedade fracionada pelas diferenças etno-culturais. Em virtude de que a etnicidade reclama ser explicitada e reconhecida, por meio da interação social, os sujeitos envolvidos superam o estado de gueto e de negação étnica. Daí que o pensamento voltado para a interação étnica nos possibilita ver, de maneira real, nos comportamentos efetivos e afetivos, como as pessoas inseridas na sociedade se definem como pessoas e optam pela construção de uma unidade étnica, subvertendo a ordem das coisas ou se posicionando frente às várias formas consensuais de negação, que dê sentido à sua relação social.

Outra consideração é que a categoria de processo está inerente à compreensão da etnicidade no contexto relacional, posto que define a organização dos indivíduos em grupo étnico, por meio da construção de espaços de representação das suas ações e realizações externas, como ficou demonstrado nos jogos de futebol. É, pois, o valor processual que

garante “a unidade efetiva do grupo tanto quanto seu caráter constituído” (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 113). Essa perspectiva da interação social coloca em primeiro plano a dimensão processual, sem desdenhar os traços culturais da unidade coletiva. Ao contrário, considera-os valor manifesto na relação com outros aspectos e finalidades. Desta forma, a abordagem de Barth encaminha a noção de etnicidade para uma forma de abordagem cognitiva, no âmbito da etnicidade indigenista:

[...]a abordagem cognitiva interessa-se, antes de tudo, pelo modelo indigenista da etnicidade. Esta é, inicialmente, uma construção de sentido comum que torna as ações das pessoas inteligíveis. A análise se concentra na produção e na utilização de etiquetas étnicas cuja estrutura é descrita como mapa cognitivo por meio do qual os atores das situações pluriétnicas orientam-se em suas interações (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 114).

Considerando essa proposição, a relação dos elementos primordiais com a etnicidade instrumental orienta as fronteiras e direciona o sentido dos grupos étnicos. A situação sociopolítica promove o sentido de união em torno de objetivos comuns e contribui para ativar sentimento de identificação da comunidade étnica e de pertencimento.

Temos percebido na etnografia que a etnicidade é a tomada de consciência da situação de contato, que se define pelas contradições, conflitos e tensões latentes. De certa forma, a identidade é construída a partir da tomada de consciência acerca da situação social, na qual os agentes sociais engendram uma concepção de pessoa, reconhecida pela comunidade étnica. Em outras palavras, o que transforma o indivíduo atomizado em pessoa é essa situação de contato (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976a, p. 6), que provoca a formação da consciência étnica. Dessa forma, evidencia-se que a estrutura da identidade étnica pressupõe três fatores práticos: a elaboração da consciência étnica, a partir da situação dos sujeitos sociais, o tipo organizacional, como resultado dessa consciência, na forma de comunidade étnica e associação, o uso dos elementos culturais, escolhidos e elaborados, que fundamentam as relações com o mundo exterior ao grupo (agências institucionais, vizinhanças, associações).

Pode-se concluir que, conforme a observação de campo, a instituição das comunidades étnicas se manifesta como espaço de organização dos marcadores de fronteiras, que consistem na escolha de um número restrito de traços culturais, considerados instrumentos de sentido, feita pelos agentes da comunidade. Com efeito, como demonstra Barth (2000), são essas fronteiras étnicas que designam os membros do grupo e não o conteúdo cultural inerente a ele. Por essa perspectiva, podemos considerar a organização dos sujeitos étnicos em forma de comunidade como estratégia primária para a escolha dos traços culturais na construção de

identidade indígena multifacetada, motivo pelo qual atributos culturais são variáveis e mutáveis, ao mesmo tempo relevantes para a persistência da comunidade étnica no contexto das contradições.

2.4 O barracão: espaço do discurso étnico

Outro aspecto cultural que transmite a identificação diferenciada da comunidade Y'apyrehyt é a importância dada ao barracão. O sentido do barracão, ao mesmo tempo em que adquire um valor simbólico, que transcende o valor material, traz em si o aspecto da identificação étnica. A intenção da relação comercial, posto no valor material do artesanato, da comida, da pintura, do espaço cultural e do barracão, viabiliza os efeitos da autoconsciência cultural. O barracão representa a memória coletiva dos Sateré-Mawé, muitas vezes ativada na forma de saudade.

A memória atualiza os traços étnicos no discurso dos adultos e funciona como estratégia de fronteira, reafirmando uma maneira de pertencimento étnico. Ocasionalmente opõe o tempo agrícola da região do Andirá com o tempo da atual situação em que eles se encontram que provoca uma reelaboração daquele no contexto da cidade. A nova geração pertencente à comunidade Sateré-Mawé, nunca experimentou o tempo memorável, mas o reproduz na memória porque lhe foi passado pelos seus afins, avós, pais, tias e outros que chegam dessa região, permitindo-lhes integrar as representações mentais na elaboração da identidade social. São dois espaços relacionados entre si: o espaço simbólico e o espaço que exige aquisição dos meios econômicos, elaboração de metas que respondam às suas necessidades. Com efeito, o barracão, visto como “maloca”, representa esses dois espaços relacionais, percebido no momento em que o senhor João Sateré nos apresenta a entrada da aldeia/comunidade Y'apyrehyt, antes da oficina de mapas:

Na primeira placa lemos: Comunidade indígena Sateré-Mawé, aldeia Y'apyrehyt – sejam bem vindos. Adentrando temos a segunda placa, escrita em sateré: *waku po'i Mii'ien bé*, Tradução: bem vindos. Temos a terceira placa que indica o barracão, escrita também em sateré: *Ponô g: U. ura kai. E waseru e pekadu mi.ira wyi e wese toraniagape. Epia iwese toranya eape*. Traduzindo: todos são bem vindos e somos gratos pela vinda de vocês. Aí descendo temos a escada até a chegada da aldeia, temos a cobertura das palhas. Isso é baseado como caminho da selva. O círculo [em forma de caramanchão], feito de palhas, para poder entrar na maloca que é o barracão. Conhecido como barracão [nesse momento fala na língua mawé e depois traduz para o português], significa o centro de encontro, palestra, coberto de palha branca, onde nós nos encontramos e nos reunimos, para

palestra, discutir assuntos importantes da comunidade Y'apyrehyt. É isso. (João Ferreira de Souza, 11 de novembro de 2007).

Ao lado dessa representação simbólica e social do barracão, pulsa o aspecto relacional do espaço, a partir do qual o interlocutor salienta a face dialógica do barracão, pois propicia a discursão, os encontros, mostrando a situação dos agentes da comunidade étnica, que provoca o deslocamento do simbólico para o campo econômico, denotando a intenção dos sujeitos em relação ao barracão, especificado pelo coordenador da comunidade:

O barracão é parte principal. A economia gira em torno dele. Tem a questão da identificação que existe numa comunidade. Tudo gira em torno dele. Se acabar, acaba o nosso salário [riso]. É como se fosse uma firma. Ele serve para fazer o ritual, educação, a língua materna, para falar um pedacinho, saber falar, compreender e para diferenciar nós do povo. (Moisés Ferreira de Souza: 23 de novembro de 2006).

As pessoas não habitam apenas ocupando um lugar. Ocupados seus espaços, o habitar é pré-condição da ordenação e da conformidade das coisas (HEIDEGGER, 2002), pois impõe aos sujeitos pensá-lo, ou seja, constróem a definição consensual, ao mesmo tempo em que constróem sua territorialidade específica. O espaço diz o lugar arrumado, liberado para receber pessoas e coisas referentes a elas. É o limite, termo utilizado pelos gregos, com o sentido de conceito. O espaço é limitado, fruto da arrumação, que supõe a organização, o planejamento, a capacidade de construir, a forma que uma coletividade de pessoas vai lhe impor. O lugar acolhe na medida em que edifica, por meio de conceito, palavra e representação e é acolhido pelas suas circunstâncias, isto é, pelo que é construído em sua volta, envolvendo coisas e pessoas. Produzir as representações coletivamente constitui a habitação e os espaços étnicos. Os espaços relacionais e as referências étnicas determinam a habitação dos sujeitos, a partir deles mesmos.

A territorialidade específica está relacionada ao significado da categoria “coisa”. Seu sentido não se aplica apenas às representações objetais, como casa, barracão, aparelhos elétricos, elementos constituídos *res extensa*. Heidegger (2002, p. 152) nos faz entender que a palavra “coisa”, *res* para os romanos e *thing* do “antigo alto alemão”, significa assunto, questão, problema, que implica discursão, encontro, conversa, troca de idéias, reunião convocada, ações. Este conjunto de significados em torno dessa palavra nos ajuda a entender a territorialidade específica como processo que determina a dimensão relacional do espaço, lugar que possibilita o estar-com, na proximidade dos assuntos e das representações. O espaço é relacional por conter conceitos, percepções dos sujeitos e “coisas” em referência à comunidade tradicional, de forma organizada e definida por eles. Neste sentido o território

específico dos sujeitos sociais, representado pelo barracão e pelo entorno, é o lugar de encontro e de ordenamento das diferenças e das diferentes “coisas”.

Esses espaços, portanto, encerram elos conceituais, porque trazem em si conteúdo simbólico e atos culturais, considerados “acontecimentos sociais como quaisquer outros”, “tão públicos como o casamento e tão observáveis como a agricultura” (GEERTZ, 1978, p. 106). No seu conjunto de objetos, compreendendo o espaço arborizado, o barracão e o entorno, essa territorialidade, construídos pelos membros da comunidade, abrange os espaços de extração e troca de sementes (vide Mapa Situacional da comunidade Y’apyrehyt), as agências de relação, as outras comunidades étnicas, a região do Baixo Amazonas, as praças, reconhecidas como lugares de venda e troca de artesanato indígena. O espaço enquanto territorialidade específica é o lugar da disposição das coisas. Diferentemente das categorias kantianas, o espaço não é algo dado, pertencente às categorias *a priori*. Em conformidade com a noção de Durkheim (1989, p. 42), o espaço é conquistado e construído uma vez que constitui o conjunto das representações coletivas, feitas de pedaços, tendo os sujeitos como os operários dessa construção.

A dimensão espacial ou geográfica, enquanto reveladora de vários *ethos*, manifesta diferentes modos de proximidade, fazendo referência à arte, linguagem, religião, ética e aos modos de vida coletiva. No seu conjunto de relações, a maneira de construção da identidade se investe de sentido. Este não é algo dado, posto que o espaço objetivado traz a referência de construção, cujo sentido, conforme Heidegger, reside no modo de habitar, que em seu significado semântico quer dizer construir:

A antiga palavra *bauen* (construir) a que pertence *bin*, eu sou, responde: *ich bin*, *du bist* (eu sou, tu és) significa: eu habito, tu habitas. A maneira como tu és, eu sou, o modo segundo o qual somos homens sobre esta terra é o *Bauan*, o habitar. [...] A antiga palavra *bauen* (construir) diz que o homem é à medida que habita. A palavra *bauen* (construir), porém, significa ao mesmo tempo proteger cultivar, a saber, cultivar o campo, cultivar a vinha. (HEIDEGGER, 2002, p. 127)

Considerando essa assertiva do filósofo alemão do século XX, a de que o modo de construir está contido no sentido de habitar, a identidade étnica é um modo de construir um modo de organização social, cujo sentido é incorporado pelos sujeitos, que ultrapassa os limites espaciais. Esse modo de habitar nos remete ao processo de territorialização desses sujeitos.

É no fato das comunidades Sateré-Mawé usarem a palavra “cultura” em referência aos costumes tradicionais que está implícita uma consciência cultural, que movimenta a construção de uma identidade social, como caráter do seu modo de habitar, num processo que

manifesta a tentativa de o grupo étnico controlar suas relações com os segmentos da sociedade. É na habitação relacional que os sujeitos étnicos ficam em condições de construir sua tradição, caracterizada pela autonomia cultural, em contexto de criação.

A imposição hegemônica do mundo ocidental ocasionou a manifestação de novos movimentos de autonomia cultural, modo pelo qual o outro, posto à margem dessa hegemonia, passou a dizer quem ele é, a assumir responsabilidade cultural por aquilo que o atingia e inoculava o modo próprio de ser e fazer. Não é raro encontrar no âmbito das comunidades étnicas expressões de autoatribuição cultural, como consta no depoimento da Anita Sateré: “meus pais são Sateré. Meu pai veio da comunidade Ponta Alegre. Antes, ele ficou no rio Urupadi, foi para o rio Marau. Meus pais são Sateré, então eu sou Sateré” (Oficina de mapas, 10 de maio de 2007).

A comunidade Y'apyrehyt propaga uma autodefinição coletiva, constituindo um dos modos associativos do movimento indígena em Manaus. Consoante Almeida (2006, p. 21), elas adquirem forças para relativizar noções pré-determinadas que permeiem os espaços político-administrativos e não mais correspondem ao modo de habitar das comunidades étnicas. Assim, as categorias elaboradas no processo de luta e conquista “no seio do campo político e também do exterior dele” (BOURDIEU, 2006, p. 156), provocam deslocamento de termos, como a idéia de “tradicional”, que, relacionada a esse processo de autoidentificação, mais se aproxima das necessidades do presente, se desinstalando do passado.

2.5 Ressignificando a Festa da Tucandeira: os espaços relacionais

Considerando oportuno tomar como exemplo a programação do dia 19 de abril de 2007, cujo momento importante é o ritual da Tucandeira, esse conjunto de representações nos faz compreender que a identidade é atividade calculável, demarcada, aplicada para almejar objetivos planejados pelos agentes dessa comunidade. A estratégia de identidade desvela formas de interação entre a comunidade e os *outsiders*. Na educação, contribui pedagogicamente para a supressão da noção de “índio genérico”, tendo efeito no bairro, na escola, na Igreja. Se antes a estratégia étnica era ocultar o pertencimento e os traços objetivos, hoje, estes são utilizados como marcadores da diferença, mostrando uma identidade em processo de consolidação.

Com base nesse entendimento, a identidade étnica é uma construção social de sujeitos especificadamente situados, elaborada no contexto em que os agentes estão interagindo e direcionando suas escolhas e representações. É nessa relação que procuramos entender o fenômeno identitário, oportunizando a ultrapassagem de ver a identidade pelo prisma do objetivismo ou do subjetivismo. A identidade elaborada procede apenas das ações mútuas entre grupos e do processo de identificação e diferenciação na interação social.

A identidade é sempre uma concessão, uma negociação entre uma auto-identidade definida por si mesma e uma hetero-identidade ou uma exo-identidade definida pelos outros. [...] A hetero-identidade se traduz pela estigmatização dos grupos minoritários. Definidos como diferentes em relação à diferença que os majoritários constituem, os minoritários reconhecem para si apenas uma diferença negativa (CUCHE, 2002, p. 184).

Observa-se que essa perspectiva deixa margem à comunidade étnica para optar por suas identificações. Nesse sentido, a identidade não se isenta de ser analisada como criação dos sujeitos. Desta forma, mesmo guardando os aspectos positivos da variabilidade, a identidade é vista como um quadro de representações efêmeras. O que precisa ser dito a partir desses pontos de vista é que a identidade carrega um aspecto relativamente estável, de maneira que pode ser compreendida na relação das abordagens objetivas e subjetivas, subordinadas aos aspectos intersubjetivos, dimensão própria da interação social, se quiser assegurar uma plausível compreensão da construção social de uma coletividade etno-cultural observável.

As fronteiras étnicas comandam a vida social na base dessas representações supostamente primevas da cultura, a partir das quais os agentes fazem brotar uma organização étnica não mais ancorada na objetividade cultural, mas, ao redefini-las, vincula-as à racionalização do comportamento e das relações sociais, num processo em que é possível conviver traços essencialistas e instrumentalistas, como poderemos no relato da festa da tucandeira na comunidade Y'apyrehyt, realizada no dia 19 de abril de 2007.

Quando cheguei à comunidade, já passando das oito horas, percebi que o tempo estava nublado, provocando-me uma preocupação com o sucesso da programação do dia nessa comunidade. O céu continuou nublado, sem que chovesse. Somente no final da tarde caiu uma chuva fina, por pouco tempo, colaborando com o evento do dia 19 de abril na *aldeia*¹⁴.

Todos da comunidade étnica, inclusive vizinhos e convidados, têm suas funções, definidas em reunião. Isso foi constatado na prática, quando percebi que o senhor João estava

¹⁴ O termo *aldeia* era usado pelo apresentador da festa, Moisés, ao dirigir sua fala aos visitantes. Em outros momentos, usa o termo *comunidade*.

na entrada da comunidade, e assim ficou até o fim da noite, pois ele foi escolhido para receber as pessoas. Ele mora no município do Manaquiri, com sua esposa, a senhora Zorma Sateré, tia do tuxaua Moisés, sempre interagindo com essa comunidade, fazendo visita aos seus sobrinhos. Mesmo não sendo indígena, o recepcionista estava a caráter, com o corpo pintado, cujos traços, marcados com resina de jenipapo, não têm nenhuma relação com a etnia sateré. O senhor João recebia os visitantes que, para entrar, pagavam três reais ou dois kg de alimentos não perecíveis; família acima de três pessoas tinha direito a desconto, pagando cada uma um real e cinquenta centavos; a escola podia pagar um pacote no valor de vinte reais ou alimentos não perecíveis. Assim informava o cartaz na porta de entrada, um corredor com aproximadamente oito metros de comprimento e um de largura, dando a sensação de estarmos entrando numa aldeia cercada pela fauna e flora.

As entrevistas não são cobradas durante o evento, posto que o valor é compensado pelo preço da entrada, do consumo de alimentos e da aquisição de artesanato, vendido na festa. Ao descer, encontro a senhora Tereza, a matriarca das famílias Sateré-Mawé residentes nessa comunidade. Sentada em uma cadeira, seus netos deixaram-na em destaque, no barracão, pronta para ser entrevistada e admirada por todos que a escutavam falando em língua mawé. Em evento como este, as comunidades Y'apyrehyt, Sahu-apé, I'nhã-bé, Mawé e Waikiru dão muita importância à presença da senhora Tereza, pois ela se dispõe às solicitações dos que querem colher informações de sua etnia. Conversamos um pouco.

Ela sintetizou a organização do espaço da comunidade para acolher os visitantes, dizendo que o Moisés, seu neto, “foi muito inteligente, porque ele teve a idéia de cercar toda a área de palha, que, quando a gente entra, lá por cima, fazendo curva, descendo as escadas, parece que estamos entrando no mato, tudo verde. Isso que é ser índio”. Depois de complementá-la, acompanhada dessa diminuta conversa, me aproximei das crianças de uma escola e perguntei: - Vocês vão se pintar? *As crianças:* - vamos! Continuei: - por quê? Uma das crianças falou: - “é para a mamãe pensar que eu sou um índio, por isso eu vou me pintar”.

Esse discurso toma duas direções. Primeiro, ele mostra que a figura matriarcal das comunidades Sateré-Mawé está em referência ao passado, respondendo às demandas das famílias nucleares da comunidade Y'apyrehyt. A outra direção tomada pelo discurso étnico está no fato de a interlocutora, atraindo os visitantes com sua fala na língua mawé, e depois sendo traduzida por um dos seus netos, confirma o que está no imaginário coletivo dos freqüentadores, isto é, a noção do “índio puro”, descaracterizado da interação social, posto no espaço “selvagem”. Isso nos faz lembrar o tipo de categorização étnica, analisado por Cardoso de Oliveira (1976b, p. 90), advindo do senso comum, de domínio público, melhor dizendo, a

etnicidade é construção de sentido dos envolvidos, cujas ações são inteligíveis ao espectador. O que aqueles fazem coincide com suas percepções e entendimento reais, executado numa explanação objetivada no presente. Trata-se de uma etnicidade vista no nível empírico, isto é, a explicação da identidade étnica é reduzida ao âmbito do que se vê, realidade explicada por ela mesma, que reduz a análise à confirmação da pré-noção estabelecida pelo observador.

Para ratificar esse tipo de análise, os participantes da festa fazem questão de organizar uma estrutura razoavelmente perceptível e receptível, para receber os visitantes e grupos que apresentam um número artístico. O palanque das apresentações ficava próximo à secretaria, atrás do qual uma porta dava acesso às casas da comunidade. Ela serve de entrada, para subir o palanque. A área plana, referente ao barracão e ao terreno, estava cercada de palhas pregadas nas varas e vigas de madeira. Esse palanque foi preparado com madeiras emprestadas dos vizinhos, construído num mutirão realizado pelo senhor Jair Parintintin e os jovens Moisés e Afonso, que é amigo dos moradores da comunidade étnica. Este é o que mais entende de carpintaria e tem as ferramentas adequadas para esse trabalho.

Depois desses momentos, conversei com os que estavam nas barracas e com as mulheres que preparavam o fogo para assar peixe. Logo em seguida, encontrei o Nilson e o Moisés, que prepararam uma mesa dentro de uma barraca coberta de palhas, como as demais. Puxaram uma extensão para eu ligar o computador. Dias antes, Moisés havia solicitado fazer as anotações e registrar o evento na máquina fotográfica, para organizar o evento em forma de *banner* e entregar à comunidade. Ele disse que seria melhor que eu trouxesse o computador, pois eles providenciariam um espaço para eu registrar diretamente no aparelho. Fiquei, portanto, em um lugar confortável, que me possibilitou observar, conversar, escutar, tirar fotos e transferi-las para o computador. Foram tiradas cento e cinquenta fotografias do evento.

Depois de instalado o computador, dentro da barraca, registrei uma entrevista de duas pesquisadoras com o Moisés, que confirma o mesmo nível de análise do empírico pelo empírico, ou do “consenso” dos sujeitos ativos e passivos. Moisés se dirigia a mim e elas o acompanhavam, parando próximo à mesa, com mais outras estudantes. Transcrevo a seguir:

Pesquisadora 1 – formiga vem de onde?

Moisés – As formigas vêm do Tarumã, vem dentro do bambu. Elas vão adormecer para depois jogar na luva da tucandeira.

Pesquisadora 1 – qual o tipo de alimentação de vocês?

Moisés – Alimentação: farinha, peixe, beju, sa-hai, uma formiga queimosa¹⁵.

Pesquisadora 2 – Qual a sua função?

Moisés – Coordenador, tuxaua, coordenar o trabalho, fico na organização.

Pesquisadora 2 – Eu pensei que ser tuxaua fosse uma pessoa mais velha.

¹⁵ Ele se refere à *sáúva-taia*, uma espécie de formiga presente na tradição alimentar dos Sateré-Mawé.

Moisés – Ter um bom trabalho na comunidade acaba sendo eleito. Filho com 17 anos que recebe essa função fica velho como tuxaua, como aconteceu nas comunidade do rio Andirá.

Pesquisadora 1 – Está com quanto tempo?

Moisés – Três anos.

Pesquisadora 1 – Seu nome em sateré?

Moisés – *Wasiry* significa o primeiro, o filho do homem.

Pesquisadora 2 – Vocês seguem alguma religião?

Moisés – Nossos antepassados falavam em Tupana, o nosso deus. Hoje, somos adventistas. Um pastor trouxe a boa nova, os vários tuxauas receberam a religião. Nossa aldeia não era demarcada. Os índios bebiam e faziam violência. O pastor Leo ajudou a minimizar as violências.

Por um lado, esse tipo de questionário bem ensaiado com perguntas e respostas prontas conduz o pesquisador para o estado do *homo academicus*, admirador do acabado (BOURDIEU, 2006, p. 19), adscrito ao modo de pensar em “termos substancialistas [...] à maneira dos antropólogos culturalistas que se interrogam indefinidamente sobre *the locus of culture*” (2006, p. 28). Essas entrevistas, ou seja, essa forma de compreender o outro do outro lado do corredor é acompanhada de um final místico. Aqui se segue. Uma professora trouxe sua turma de alunos, aproximadamente vinte componentes, e, já ultrapassando as onze horas do dia, fizeram uma apresentação homenageando a comunidade visitada. No palco, cantaram uma música em Tikuna, antes da qual um representante dos alunos falou para todos, conduzindo a mensagem para o lado da mística cristã, acentuando a necessidade de se ter fé, comparada “a um grão de mostarda”.

Por outro lado, essa elaboração pronta me remete para a reflexão sobre a obra *A miséria do mundo* de Bourdieu, a qual me faz asseverar que é preciso viver essa experiência intensamente, fazê-la passar diante de nós como objeto de observação, sobre a qual se aplica a reflexividade. A experiência adquirida confere “intenção reflexiva” àquele que tem a preocupação de se reconhecer e de conhecer a vida a despeito de suas trapaças, armadilhas e traições, submetendo-as ao exame crítico, como salienta o autor (2003, p. 651-653). Neste sentido, as ações dos sujeitos, produto de suas percepções e entendimento, só podem ser compreendidas, atravessando o corredor, no âmbito das interações sociais, certificando que o real da comunidade Y’apyrehyt é efetivamente relacional, assim como se deve pensar a tradição, a cultura e a identidade, ou a diferença social, na forma de um “espaço de relações”, não na forma de antagonismos (BOURDIEU, 2006, p. 28).

Seguindo o viés do espaço de relações, a festa da Tucandeira também serve para reafirmar as articulações com as instituições públicas, outras agências e comunidades étnicas de Manaus. Estiveram presentes durante a programação a Secretaria Municipal de Cultura, a Pastoral Indigenista Arquidiocesana de Manaus, as escolas municipais Raquel de Queiroz e João Alfredo, professores e alunos da Universidade Federal do Amazonas e da Universidade

Estadual do Amazonas, alunos e professores de outras escolas estaduais e municipais; grupos musicais e representantes das comunidades Sateré-Mawé I'nhã-bé, Waikuru, Sahu-apé, Mawé e famílias Sateré-Mawé dos bairros Terra Nova e Novo Israel, amigos e vizinhos dos protagonistas do evento.

Difícil ignorar os efeitos de solidariedade dos vizinhos. Nos bastidores da festa, próximo do reservatório comunitário de água (tanque de água), o senhor Jair Parintintin e o Afonso tratam os peixes para serem vendidos durante o almoço. O senhor Jair é considerado não indígena pela comunidade, mas, ao descobrir que seus avós eram Parintintin, está fazendo um processo de auto-atribuição, e já se considera Parintintin. Nesse caso, a festa da Tucandeira também promove o sentido de pertencimento. Jair faz parte da comunidade étnica, sendo muito prestativo e participativo, antes, durante e após os eventos da comunidade, imprimindo-lhe uma personalidade extrovertida e muito querida por todos. Ele pinta seu corpo, usa colar confeccionado pela comunidade étnica, dança e participa das fotos, que são estampadas nos jornais locais. Com seu jeito extrovertido, alegra seus pares na comunidade. O Afonso (Figura 10) e sua esposa Marly são vizinhos da comunidade étnica, gostam de freqüentar a comunidade, pois considera a todos como amigos. Com sua esposa, participa dos jogos de futebol masculino e feminino, quando convidados para jogar nos campos de futebol próximo da comunidade. É sempre solicitado para ajudar nos trabalhos, como foi no caso da construção do palanque e nas apresentações durante a festa da tucandeira.

Os alimentos são preparados um dia antes e durante a festa. Uma vez tratados os peixes (matrinxã e jaraqui), os homens levam-nos para a barraca específica, onde se encontram a Elenilce, que é esposa do tuxaua Moisés, a Marluce e a Vanda (Figura 10), que são filhas do senhor Jair. A Elenilce é da etnia Tiriyó, e as outras não são consideradas indígenas, mas todas se envolvem nos trabalhos de preparação e desenvolvimento de todos os eventos da comunidade. Na barraca de peixe, está um fogão de barro, feito pelos adolescentes e adultos. A atividade dessas mulheres consistia em assar os peixes e as bananas, preparar o beju, feito da massa de mandioca, organizar as frutas (abacaxi, bananas maçã, tangerina, mamão, laranja), de forma que mantinham a barraca de peixe enfeitada durante toda a programação do evento.



Figura 10 – Trabalho coletivo durante a festa da Tucandeira. Jair Parintintin, Franciana Munduruku e Afonso, preparando os peixes. À direita: Elenilce Tiriyó, Marluce e Vanda.

Fonte: Comunidade Y'apyrehyt. Programação do dia 19 de abril. Manaus-AM, 2007. Fotos de Glademir Sales dos Santos.



Figura 11 – Funções distribuídas durante a festa da Tucandeira. À esquerda, pintura corporal. Na barraca de frutas: em pé, o senhor Jair Parintintin, com rosto pintado.

Fonte: Comunidade Y'apyrehyt. Programação do dia 19 de abril. Manaus-AM, 2007.

As bananas e os bejus são conduzidos, depois de prontos, para a barraca de frutas e comidas típicas da região, onde se encontram a Marly Sateré e sua irmã Jareide Sateré (Figura 11), que mora na comunidade Mawé, no Tarumã. Nessa barraca os visitantes compram pé-de-moleque, melancia, tangerina, banana assada, apreciam o sabor do açaí, do tarubá, dos sucos de goiaba, maracujá e abacaxi. Nessa barraca, as mulheres fazem revezamento durante a festa. À noite, o Eguiberto, esposo da Marly Sateré, ajuda nas vendas, pois não pode deixar seu trabalho de pedreiro, na construção civil, durante o dia. O Eguiberto é da etnia Mayoruna. Ao chegar do trabalho, no início da noite, procurou imediatamente ficar caracterizado com pintura no corpo e colar, para distinguir dos não indígenas.

Os sinais diacríticos são também comercializados. Próximo da barraca das frutas e sucos, encontramos outra de pintura corporal (Figura 11). O trabalho consistia em pintar o corpo da pessoa com algum sinal diacrítico. O visitante que deseja tatuar seu corpo podia escolher uma das 23 figuras, que se encontrava em amostra numa cartolina branca, com seus respectivos preços: a tatuagem pequena custava três reais, a média, cinco reais, a grande dez reais. Os que mais trabalharam na escultura do corpo foram o Érico e o Orestes. Este mora no Rio Preto da Eva-AM, e veio participar da festa, como convidado. Orestes é uma pessoa que tem muita habilidade na confecção de artesanato, destacando-se o trabalho com palha, com a qual ele pode produzir cestas e luvas usadas no ritual da Tucandeira, e serem vendidas. Ele veio para Manaus em 2002, indo morar no município de Rio Preto da Eva. Algumas pessoas informaram-me de que ele, por morar sozinho, sempre vai ao encontro dos “parentes”, passando dias numa casa de família Sateré-mawé, depois se desloca para outras, mantendo sempre contato com famílias do seu elo de relações.

Na barraca próxima, os visitantes podem comprar artefatos indígenas, que se encontravam justapostos nas mesas e nas paredes. A maior parte do artesanato foi confeccionado pelas mulheres da comunidade. A Franciana é a responsável pela venda. Ao vender um produto, ela sabe direcionar o dinheiro para a família que o confeccionou, pois todos estão organizados em valor e quantidade. Algumas entrevistas trataram sobre o ritual da tucandeira, a função do tuxaua, as relações com a Funai e com Funasa. Esta última questão fez com que o entrevistado, no caso o Moisés, mostrasse os problemas dessa relação:

Estudante – Qual a relação com a Funai e Funasa?

Moisés – A Funai está um pouco atrasada. Nós temos direito, a Constituição garante. Aquela questão, o país, o Estado, o município não estão preparados para exercer os nossos direitos. As conquistas estão acontecendo. Na Funasa falta de médico, de equipamento, enfermeiros com salários atrasados. Dentro da aldeia, ela faz seu relatório, manda para Brasília. Há uma distância grande entre a FUNAI e os índios da cidade. Estamos construindo degrau por degrau, por serem parentes, eles compreendem. Tem três indígenas na FUNAI. Isso ajuda. Mas, não tem índio capacitado. A Fundação Estadual de Política Indigenista (FEPI), coordenador: Bonifácio Baniwa, foi um avanço, porém está mais voltada para os

índios das reservas. Em Manaus, nós temos apoio e ajuda mais das ONGs do que dos órgãos do poder público.

A estratégia dos protagonistas de elaborar uma programação extensa, não só instituiu um sistema de comercialização, mas possibilita momentos pedagógicos, em que acontece interação entre as escolas educacionais e os agentes étnicos da comunidade envolvidos. As crianças da escola Raquel de Queiroz (Figura 12) fizeram uma apresentação homenageando a comunidade indígena, sendo acompanhadas pela diretora e alguns professores, tanto no turno matutino quanto no vespertino.



Figura 12 – Alunos e professores presentes na festa da Tucandeira. Eles apreciam a apresentação musical dos Sateré-Mawé.

Fonte: Comunidade Y'apyrehyt. Programação do dia 19 de abril. Manaus-AM, 2007.

Para essa escola, as atividades pedagógicas foram exclusivamente voltadas para a questão indígena, por isso participaram desse evento. O apresentador Moisés Sateré tomou a palavra e, além de agradecer, mostrou a importância da presença dos alunos na festa (Figura 12), para perceberem os valores indígenas, sua situação e “a comemoração do dia 19 de abril com os parentes”. Um dia depois do evento, o tuxaua deu importância a essa prática, acentuando seus efeitos de ensino e aprendizagem:

Na questão preconceituosa mudou muito, os colegas das crianças da escola Raquel de Queiroz mudaram sua idéia de índio. Desta forma fizeram homenagem. Foi bom, pois as crianças não vêem no papel, vêem a realidade, o índio, provaram comida indígena. Assim, não pensamos em parar, pretendemos atrair um grupo de turistas, as escolas, conhecer, fazer um painel sobre nosso trabalho explicativo sobre o ritual. Eu sou duma linhagem que os meus avós e tios eram lideranças. Não queremos alcançar somente os turistas, mas a sociedade como um todo. (Moisés Ferreira de Souza, 20 de abril de 2007)

A diretora da escola disse-me que nessa instituição há sete crianças da comunidade indígena estudando, o que facilita uma interação entre as partes. Antes da apresentação das crianças da escola, um grupo de crianças da comunidade étnica fez o ritual da tucandeira, no barracão, de forma simulada, e, no palanque, cantaram algumas músicas na língua mawé, provocando admiração nos que estavam prestigiando. Depois que terminaram todas as apresentações, Moisés finaliza dizendo que é importante trazer as crianças para ver o ritual, para “perceber a nossa cultura”.



Figura 13 – Entrevistas concedidas pelos organizadores da festa.

Fonte: Comunidade Y’apyrehyt. Programação do dia 19 de abril.. Manaus-AM, 2007.

Assim, a referência da cultura indígena ao turismo, fundada na fascinação pelo rústico e natural, que enfatiza a comparação das comunidades indígenas como museus vivos, deixa de ser relevante, na medida em que a programação da festa da Tucandeira atrai as escolas estaduais e municipais. O ritual ganha sentido pedagógico, utilizado pelos professores e corpo técnico das escolas próximas da comunidade Y’apyrehyt, introduzindo-o no ensino e aprendizagem das crianças e adolescentes. O símbolo torna-se referência pedagógica, no mesmo instante em que é manipulado e controlado pelos sujeitos da comunidade.

A manipulação das formigas de forma artesanal (Figura 14) e o ritual instauram o momento mais importante da programação, conferindo a singularidade dos Sateré-Mawé. Para explicitar o primeiro momento, próximo ao barracão, dois indígenas fazem o processo de preparação das luvas, que serão usadas no ritual. Isso aconteceu nas primeiras horas da tarde. Orestes foi a pessoa mais indicada para fixar as tucandeiras nas luvas, uma a uma, preparando-as para o ritual, sempre recebendo ajuda do Moisés, do Nilson e de outros indígenas que vieram das comunidades do Tarumã, sendo observados pelos visitantes. O processo consiste em adormecer as tucandeiras numa bacia, depois prendê-las numa pequena luva e introduzi-las numa luva maior, momento após o qual os indígenas fazem a defumação para despertá-las.



Figura 14 – Os Sateré-Mawé preparam as tucandeiras que serão usadas no ritual. À direita: o apresentador anima o evento.

Fonte: Comunidade Y'apyrehyt. Programação do dia 19 de abril. Manaus-AM, 2007.

A comunidade Y'apyrehyt como uma das alternativas de interação social recorrer às agências de governo em busca de apoio para a sua subsistência. Vestido a caráter, o tuxaua Moisés Sateré tem a função de apresentar o evento (Figura 14), durante os três turnos do dia, o que o faz agradecer aos patrocinadores da festa, sobretudo, à Secretaria Municipal de Cultura, cujo secretário e funcionários estiveram presentes, durante a tarde, registrando o evento, colocando três *banners* que deram visibilidade às frases e ao nome da instituição, como contrapartida ao apoio financeiro e logístico à comunidade étnica. Essa relação de troca é amistosa e não conflitiva, ao mesmo tempo há um controle de posição por parte dos sujeitos, como é demonstrado no depoimento do apresentador:

A Secretaria de Cultura viu que nós temos potencial. O orçamento foi pouco, 800 reais. As coisas subiram, mas foi bom, ajudaram no que puderam. Se o orçamento fosse maior, teríamos condição de trazer mais grupos indígenas, até mesmo grupos da reserva, que faltou, pois queriam 500 reais. De lá vinha um cantor e um ferrante. Nós não tivemos condições. Algumas barracas ficaram vazias porque não podemos buscar os tucanos para cantar e se apresentar. A caixa de som veio, pois ano passado não tinha. Foi uma qualidade para os grupos se apresentarem. Um salto muito bom para reafirmar nossa cultura. Desde criança estamos nesse caminho, queremos sempre nos identificar como indígenas para sermos valorizados. Esse apoio da secretaria é bom, valorizando, fazendo com que esse povo continue sendo indígena e com que permaneça. Eu tenho experiência do passado: nós não tínhamos apoio e fazíamos para nós mesmos. (Moisés Ferreira de Souza, 20 de abril de 2007).

No palco, Moisés, antes de apresentar uma próxima atração, acolhe os visitantes com palavras de agradecimento, destacando as escolas, os alunos das Universidades, os pesquisadores e turistas. Quando não está no palco, ele acolhe os visitantes, concede entrevistas e, sobretudo, participa do ritual, dançando todos os momentos em que um

candidato vai ser ferrado. Antes disso, soprando um instrumento chamado *buzina*¹⁶, chamava todos os visitantes para entrarem no barracão e explica a importância e o processo da dança.

O tuxaua da comunidade faz o momento de acolhimento dos visitantes, apresentando as barracas e as atividades que serão realizadas, sendo a principal o ritual da Tucandeira. No início da tarde, ele fez referência ao momento em que dois indígenas estavam preparando as luvas, nas quais foram colocadas as tucandeiras. Colocam-nas adormecidas numa espécie de forro de palha, para depois serem introduzidas na luva. Enquanto é feita essa atividade, no centro do quintal, na frente do barracão, “as pessoas ouvem músicas indígenas dos Dessana, dos Tucanos e de outras etnias” (Elenilce).

O fluxo de pessoas é intenso de manhã e de tarde, não o deixando de ser à noite, com a presença de pesquisadores da Ufam e da UEA, geógrafos, sociólogos e antropólogos, que observam comedido o ritual, o artesanato, as apresentações no palanque e as atividades dos indígenas. Ademais, o espaço da festa promove e atrai a presença de religiosos, que atuam na comunidade Y’apyrehyt, com concepções opostas. Representantes da Igreja Adventista do Sétimo Dia e da Pastoral Indigenista Arquidiocesana de Manaus interagem comigo nas conversas sobre a organização dessa comunidade, de acordo com os interesses de cada grupo, um ligado à formação sociopolítica, outro à espiritualidade voltada para libertar-se das preocupações, culpas e temores pessoais.

Antes de começar o ritual da tucandeira, houve um aquecimento ou uma simulação, no barracão, feita pelos próprios rapazes e moças da comunidade Y’apyrehyt e das outras comunidades. Moisés explica que resistir às ferradas das tucandeiras significa vitalidade, mostrando como exemplo o seu pai Ovídio, com saúde, mesmo em idade avançada, porque ele passou pelo ritual. O ritual é uma passagem da adolescência para a vida adulta. Moisés, dando entrevista, disse que a ferrada “é tipo uma vacina, e quem começa tem que terminar para completar as 20 ferradas. Incha na hora. As ferradas servem para proteger o corpo contra as doenças, para se tornar um bom caçador, um bom pescador”. A Elenilce acrescenta à fala do Moisés: “se não agüentar, ele vai correr da responsabilidade, não vai garantir sustentar sua família, ser um bom pescador, caçador”. Ela, sendo de outra etnia, corresponde sempre aos valores que a comunidade atribui às representações dos Sateré-Mawé. E finaliza: “quem vai se ferrar deve obedecer aos critérios de preparação, durante uma semana que antecede ao ritual: deve se resguardar, abstenendo-se de sexo, de bebida alcoólica e sal”. Isso não só acontece com a esposa do tuxaua da comunidade, mas com todos, que participam na explicação dos objetos culturais e na participação na dança da tucandeira.

¹⁶ *Buzina*, em Sateré-Mawé é *hu-hu*, termo de difícil tradução, que significa um instrumento feito de taboca.

O momento, aguardado por todos, finalmente tem lugar. O apresentador chama a atenção de todos para o ritual da Tucandeira, mencionando seis pessoas que estavam preparadas para colocar as mãos na luva: Wilson Perema, John e Érico, filhos da Marta, Orestes, Andrei e o Mário. Merecem destaque os dois últimos. A senhora Tereza considera o Andrei como seu neto, embora com ele não tenha laços consangüíneos. A relação estreita se justifica pelo fato de ele lhe prestar auxílio, carregando água, ajudando no plantio e ter um bom relacionamento com os membros da comunidade Mawé. Assim ele foi se integrando a essa comunidade étnica. Pelo fato de ele chamá-la de vovó, esta passou a considerá-lo seu neto, transmitindo uma grande afeição pelo rapaz de aproximadamente vinte anos. Esse procedimento revela a assertiva do antropólogo da Ufam, Raimundo Nonato da Silva, a de que o elo de parentesco não tem caráter primordial, uma vez que a interação social não se restringe ao âmbito do núcleo familiar Sateré-Mawé, mas se estende às pessoas de outras etnias ou correspondentes aos mesmos espaços de relações (SILVA, 2001, p. 92).

A programação não se destina à demanda do turismo. Registramos apenas um turista presente na festa (vide Figura 15), oriundo do sul do Brasil. Ele conheceu a comunidade de I'nhã-bé, tendo uma relação amigável com o Pedro Ramal, tuxaua da referida comunidade, a ponto de ser um visitador. Assim, manifestar para os membros dessa comunidade seu interesse em participar do ritual da tucandeira. Então, durante o ritual, passados o primeiro e o segundo momentos, em que respectivamente foram ferrados o Wilson Sateré e o John Sateré, a vez do visitante chegou: no terceiro tempo da dança, passando das vinte e uma horas.



Figura 15 – Dança da Tucandeira realizada no barracão.

Fonte: Comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2007.



Figura 16 – Ritual da Tucandeira. À esquerda, o adolescente com as luvas cheias de tucandeira. À direita, a dança.

Fonte: Comunidade Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2007.

Cada momento do ritual dura em média trinta minutos, participando entre nove a dezesseis rapazes e moças. Durante a dança (vide Figura 16), o garoto, que vai meter a mão na luva, fica entre duas moças virgens. Depois que recebe as ferradas, o neófito continua dançando, com os acompanhantes, fazendo com que o seu corpo transpire, amenizando as dores provocadas pelas ferradas.

A dança sugere sempre um ritmo de dois passos, um para frente e outro para trás, protagonizada por uma corrente de pessoas, entrecruzando seus braços, a qual contornava uma barreira feita de bambu, no centro do barracão. Às vezes, essa corrente era desfeita, formando dois grupos, para novamente se unirem numa só. Os dançantes, no mesmo ritmo da música, saíam do barracão para o espaço aberto do terreiro, onde faziam um círculo, que se desfazia para formar a mesma corrente com intercruzamento de braços, que se dirigia novamente para o barracão.

O ritual da tucandeira começou às quinze horas, tendo um intervalo às dezessete e retornando às dezenove. A programação se estendeu à noite, terminando às vinte e três horas e trinta minutos. Enquanto a noite não chegava, houve um momento em que o fluxo de gente na comunidade diminuiu. Apenas notamos as pessoas da comunidade reorganizando os espaços de atividade, e as crianças brincavam numa total liberdade que o quintal lhes proporcionava. As mulheres continuavam assando peixes para vender aos visitantes. Os homens faziam limpeza do quintal, coletando o lixo e organizando algumas mesas nas laterais, para que os convidados pudessem saborear o peixe, acompanhado de molho e farinha, da mesma forma como se deu no almoço.

Nesse intervalo, pessoas da comunidade davam um retoque nas pinturas do corpo, avivando os traços e linhas feitas com o sumo do jenipapo, como é o caso do Rodrigo Souza Leocádio, nove anos. Aproximando ele da mesa do computador, entrei numa conversa bem descontraída e muito simples, perguntando-lhe de várias maneiras por que ele se pintava, sempre procurando saber a importância da pintura, mas não conseguia falar sobre isso, assim como as outras crianças, que estavam comigo. Ao se aproximar, Elenilce, esposa do Moisés, respondeu por elas: “a importância da pintura do corpo é para caracterizar as pessoas e identificá-las como indígenas. Sem pintar, sem usar nossa roupa, ficaríamos iguais às pessoas não-indígenas”.

A programação do ritual da tucandeira é enriquecida pelas apresentações artísticas (Figura 17), constatando a interação que existe entre as comunidades étnicas. À noite, nos intervalos do ritual, para a festa ficar mais atrativa, três grupos musicais se apresentaram:

Warana Nepy (guaraná pequeno), I'nhã-bé Kurin (chocalho pequeno), ambos da comunidade I'nhã-bé, e o grupo Muhuru (rolinha), da comunidade Waikuru. O primeiro grupo teatral, Warana Nepy, fez uma apresentação de músicas, entre as quais uma trazia mensagem religiosa: “como é bom ter Jesus no coração”.



Figura 17 – Apresentação de grupos musicais durante a Festa da Tucandeira. Grupos das comunidades I'nhã-bé e Waikuru, cantando na festa da tucandeira.

Fonte: Comunidade Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2007.

A programação do dia 19 de abril, consolidada desde 2005, em que se dá ênfase à festa da tucandeira, reúne e determina um elenco de atividades que produz solidariedade, racionalizado e ordenado pelos agentes étnicos, definindo “uma política de identidade” que “consolida uma forma de existência coletiva”, correspondendo a “territorialidades específicas onde realizam uma maneira de ser e asseguram sua reprodução física e social” (ALMEIDA, 2006, p. 60). Para confirmar tal asserção, durante a programação, era perceptível um profundo laço de solidariedade e sentimento entre primos, tias, entre Sateré-Mawé consangüíneos e não consangüíneos, além dos laços de família, formados por Sateré-Mawé, Tiriyo, Munduruku, Parintintin, Mayoruna no caso a Elenilce, a Sara, o senhor Jair, Eguiberto, e por não-indígenas, o senhor João. Todos interagem com os Sateré-Mawé emocionavam-se frente às apresentações e participavam intensamente, num momento de coesão da comunidade étnica. No dia seguinte, no fim de tarde, Moisés me forneceu um depoimento, que transcrevo na íntegra sobre o evento do dia anterior.

O trabalho é para mostrar a nossa cultura, nosso modo de vida e o nosso ritual, pois tem muita gente que não conhece. Porque, nos tempos passados tivemos muita discriminação; resolvemos fazer o nosso trabalho, convidando as escolas próximas, publicas e particulares, faculdades. Convidamos todos eles, para conhecer. Assim, conhecendo, acaba ajudando a comunidade sobre os problemas e dificuldades. Isso é um passo importante. Agora, turismo não tivemos muito, as pessoas que vieram

eram visitantes das escolas, professores, alunos e pesquisadores. Antes, fazíamos só pra nós. Graças a tupana! Ele nos ajudou há três anos. (Moisés Ferreira de Souza, 20 de abril de 2007).

Efetivamente, a observação nos mostra que um grupo étnico, no tecido da sociedade ampla, pode usar seus traços culturais para fins específicos, pois é pressionado a elaborar sua vida de uma forma que transcenda as relações endógenas. Daí a necessidade de articulações étnicas fora da comunidade para forçar novos espaços de fronteiras. Essa relação define a etnia, porque reflete a base do processo de autoidentificação e a necessidade de articulação *para-si*, numa linguagem sartreana, ou define a relação tendo como referência o outro diferente.

Nessa mesma perspectiva, Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998, p. 28) asseveram que a etnicidade é resultado da desigualdade social, na qual é forjada a idéia de comunidade étnica, que funciona como estratégia para requerer recursos dentro da política de Estado-providência e até mesmo como maneira de oposição sistemática à lógica de exclusão da cidade, características que definem a etnicidade como fenômeno das relações contemporâneas.

No seu conjunto, a programação do ritual da Tucandeira faz parte de um grande movimento de afirmação identitária, específica dos Sateré-Mawé, que atualizam os critérios objetivos, como parte do processo de consolidação dessas novas comunidades étnicas, tendo sempre o mesmo objetivo quando realizado no espaço relacional de cada uma delas, exemplificado no trecho do depoimento do Moisés Sateré: “Este trabalho é por causa do auto-sustento da comunidade. É um tempo em que se comercializa mais os artesanatos, a comida, a bebida” (Moisés Ferreira de Souza, 20 de abril de 2007).

Utilizando várias vezes a palavra “origem”, os sujeitos a articulam à idéia de tradição cultural que, por um lado, indica uma referência de ancestralidade e por outro, indica carregar uma intencionalidade, usando a linguagem fenomenológica de Husserl, que transcende à categoria étnica e alcança o plano das reivindicações coletivas, funcionando como estratégia de identidade social, para efetivar melhorias pessoal e familiar. Desta forma, tomando a experiência etnográfica do antropólogo Oliveira (1999b, p. 30),

A etnicidade supõe necessariamente uma trajetória e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atuação histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É de resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade.

Por um lado, a etnicidade é elaborada pelos sujeitos na superfície social, caracterizando a etnicidade, consoante a reflexão de Cardoso de Oliveira, como apreensões sensíveis do cotidiano, percepções partilhadas ditas populares (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976b, p. 88-99), como base do entendimento na relação social, formando o senso comum da comunidade descrita pelo observador como reais das pessoas que possuem os sinais diacríticos. Daí decorre a necessidade de relacionar esse campo com a análise instrumental da identidade, pois se desloca para o campo político e indigenista das unidades étnicas, o que veremos no capítulo posterior.

Levando em consideração o cuidado salientado por Foucault, Fenon (2003, p. 111) chama atenção para o fato de que há uma convivência na prática de pesquisa que consiste na “conceituação primordial dos grupos étnicos (ou etnicidade) como oposta a outras conceitualizações, sobretudo caracterizadas como instrumentais e circunstanciais”. A tradição é vista na tensão dessa polaridade conceitual, implicando continuidade e descontinuidade. Nota-se, no entanto, que há um ajuste do sentido de tradição, relacionada às diferentes circunstâncias das interações sociais, que deve ser compreendida a partir da análise empírica. Tomando esta como referência, a tradição, com efeito, é criada como produto da racionalidade étnica, ao mesmo tempo em que seus elementos estão lá, no reservatório da primordialidade, em forma de memória ou presente nas representações mentais.

Portanto, a partir do que foi exposto nessa trajetória conceitual e narrativa, podemos considerar que há uma redefinição na relação com as formas culturais. Seu sentido é reinventado nas circunstâncias das contradições sociais, dado que os elementos culturais e a ancestralidade não estão mais ligados ao desejo da reconstrução do passado étnico, mas à necessidade do presente, que, na situação da comunidade étnica analisada, reclama por melhoria de sentido social, pelas condições favoráveis de moradia, trabalho, educação, saúde e renda. A cultura não deixa de ser, nesse caso, um conjunto de atributos comuns, ligados aos laços primordiais, ao alcance dos agentes sociais, que os manipulam, para criar uma identidade nesse contexto, garantindo sentido à rede de relações na cidade, sistematizadas na unidade organizacional.

CAPÍTULO III

OS SATERÉ-MAWÉ: PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO E EXTRATÉGIAS ÉTNICAS

A relação entre etnicidade e processo de territorialização faz emergir um novo problema relacionado às formas de relação entre o homem e a natureza no contexto amazônico. Esta relação nos remete à questão do conhecimento, impregnada do binômio homem/natureza, ou, se preferirmos, ser e pensamento, matéria e consciência. Essa polaridade nos herdou concepções pré-determinadas acerca da cidade, pré-noções de pessoa e sociedade, refletindo o tipo de racionalidade que a alimenta. Frente à epistemologia da exclusão, a etnicidade propõe uma ressignificação do saber ambiental, que só pode ser efetuada se, à luz da reflexividade, for percebida por parte dos segmentos da sociedade a necessidade de mudar o que está posto historicamente nas práticas excludentes das relações de poder. Em outras palavras, estamos falando da nossa relação com o mundo – entendido como totalidade da qual fazem parte todos os entes e horizontes. Essa relação nos faz pensar nos problemas do homem contemporâneo, com suas angústias, inseguranças e temores provocados pelo que é previsível e imprevisível. No mundo hodierno, marcado pelo que é volátil, efêmero, profundamente definido por disjunções entre homem e natureza, ser e pensamento, o jogo da vida não aceita a heterogeneidade, tampouco valores locais. A perda do sentido relacional significa a perda da intenção da vida boa, com e para o outro, em instituições justas. Com este sentido reflexivo apresentaremos um novo aspecto da *práxis* social da comunidade Y'apyrehyt na sua relação com os recursos naturais.

A experiência de campo na comunidade Y'apyrehyt, nesta parte, dá ênfase à relação entre cultura e recursos naturais, a sua relação com as agências e seu processo de deslocamento do âmbito afetivo para o das conquistas e desafios. A estratégia do campo político dos sujeitos sociais dá substancialidade à identidade coletiva, concomitante à construção de uma territorialidade descontínua, definindo uma percepção dialética de redefinição da apropriação do meio ambiente, de espacialidade geográfica e formas culturais.

Esta relação é marcada por um tipo de racionalidade que vai de encontro à lógica do mercado e do saber ocidental excludente. Aqui, convém ressaltar, a racionalidade que move o mundo é um modo processual de interferência utilitarista e pragmática, como marca do excesso de subjetividade, seja na relação entre sujeito e objeto, seja no modo de se apropriar dos recursos naturais e culturais, como acontece nas metrópoles. Desta forma, todas as

relações são mediadas pelo exercício da hegemonia de uma determinada racionalidade, causadora das várias formas de sofrimento social.

Contrária ao tipo de racionalidade proposto pelo pensamento moderno, assistimos a produção sociocultural dos membros da comunidade Y'apyrehyt, quando relacionada às atividades de extração das sementes, à troca, à manipulação dos recursos naturais, nos propondo a elaboração de um saber ambiental, fundamentado na junção dos conhecimentos sensíveis e racionais, a partir de experiência desenvolvida pelos seus agentes étnicos. Neste contexto, o processo de territorialização apresenta o respeito e a promoção das diferenças socioculturais, construídos a partir da organização das lideranças indígenas e das articulações sociais, propondo o caminho da dialogicidade, ou, se preferirmos, do “imperativo dialógico”, posto por Luis R. Cardoso de Oliveira (1996, p. 143-157), dentro de uma ética discursiva, como as agências de relação, como estratégia de tornar factíveis os direitos dos povos e comunidades tradicionais.

Um dos princípios que norteia nossa reflexão, consoante Enrique Leff (2004, p. 284), consiste no fato de que essa relação dialética se define por meio das identidades étnicas diferenciadoras e suas várias formas de apropriação da natureza. As comunidades e associações, por meio de interações sociais racionalmente esboçados pelos sujeitos étnicos, demonstram que o território constitui uma territorialidade em construção. Este percurso realça a dinâmica como prática de ressignificação das relações sociais, implicando perceber que o conteúdo cultural confere significado ao ambiente, pelo fato de os agentes sociais reconhecerem os recursos naturais, mesmos espalhados nas florestas fragmentadas em Manaus e entorno. O reconhecimento se faz na classificação das árvores e sementes, atribuindo significados às suas práticas de uso e transformação. Neste sentido, o campo empírico é também um demonstrativo de aspectos étnicos, que resistem às noções reproduzidas nas práticas hegemônicas sobre a Amazônia, ao serem deslocados para a dimensão política.

A minha experiência como observador aponta para uma reconstrução do conceito de ambiente, quando se discute a cidade, sobre a qual recaem relações complexas, articulação dos processos econômicos, políticos e culturais. Enrique Leff (2004) propõe ressignificar o sentido de *habitat* como suporte ecológico e habitar como forma de inscrição da cultura no espaço geográfico. Neste caso, o *habitat* é transformado pela construção cultural e ação produtiva. A visão de ambiente que se pretende implementar é a de que os espaços relacionais, compreendidos como meio ambiente, são organizadores de sentido, dado pelos agentes sociais, impondo ao *habitat* seus significados relacionais. Assim, para o autor, o

ambiente se torna referência simbólica de configuração identitária e de formas étnicas diversas, dando a entender que “a cultura simboliza seu ambiente em mitos e rituais, reconhece seus recursos naturais, imprime significados às suas práticas de uso e transformação” (LEFF, 2004, p. 283).

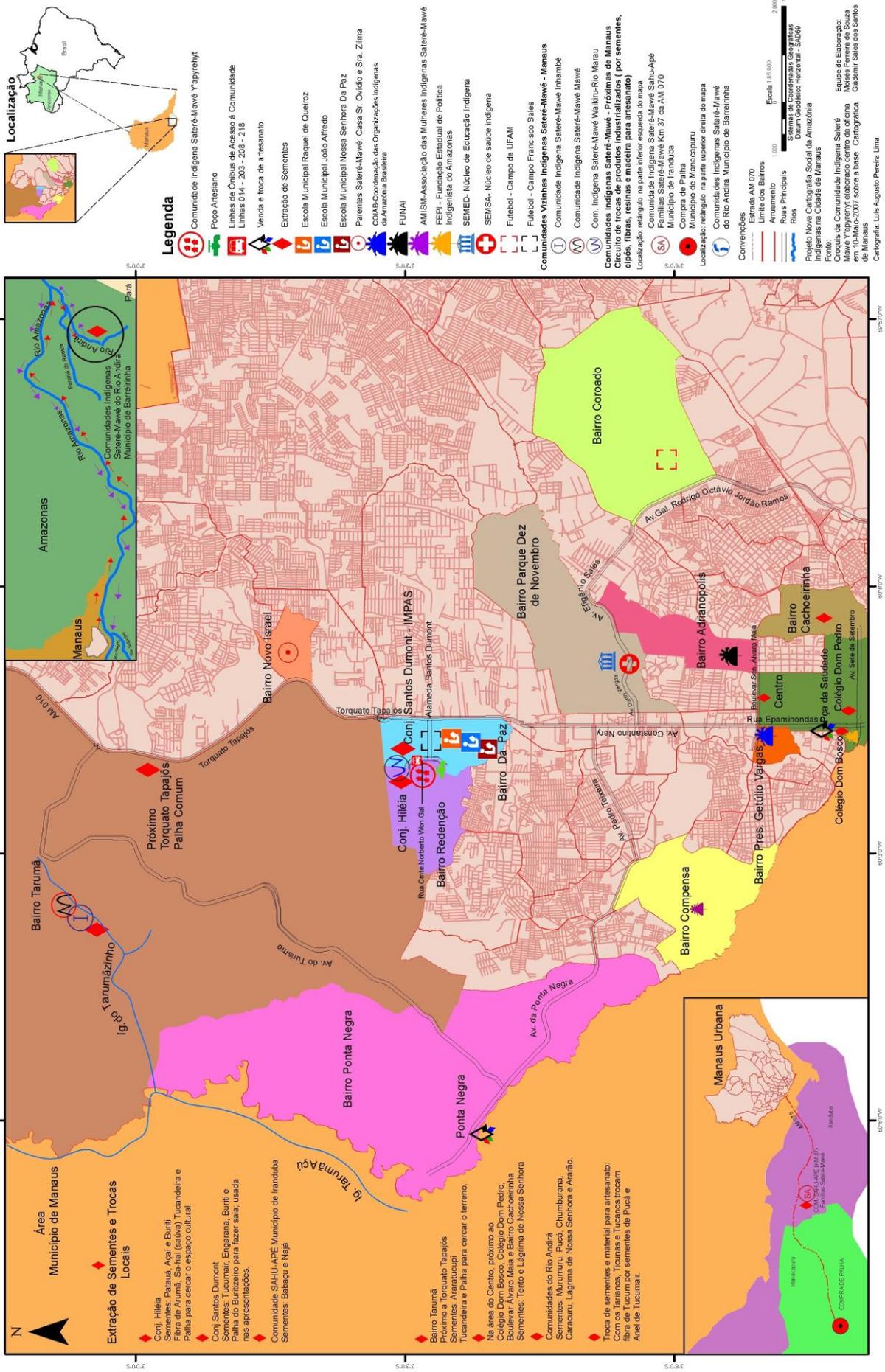
O antropólogo Edgard de Assis Carvalho (1996) assevera que se explora pouco a questão ecológica nas análises étnicas. Conforme o antropólogo, a forma como as etnias se relacionam com a natureza é indesejável para o capitalismo. O fato é que a natureza para os povos indígenas é fonte de produção e reprodução material, bem como de reprodução cultural. Contrária a essa *práxis*, o ecocídio e o etnocídio, resultado do processo de homogeneização, neutralizaram os espaços produtivos das etnias, provocando deslocamentos de forma isolada ou grupal das etnias. No entanto, nos novos espaços de interação, como parte do processo social de territorialização, sem se desvincular da memória relacionada à localização de origem, num contexto de reelaboração da sua produção social, as organizações indígenas emergem trazendo consigo o caráter de reatar as relações entre cultura-natureza no conjunto de fragmentos florestais, exemplificado na etnografia da comunidade Y’apyrehyt. Esse processo subverte a intenção de transformar os indígenas das grandes metrópoles em guetos, isolando as comunidades étnicas das interações sociais que construíram historicamente na cidade como única condição de sobrevivência, por meio de supostos projetos de reterritorialização dos indígenas, agregando-os em um único espaço longe da cidade.

Para elaborar a identidade coletiva, os agentes sociais agregam saberes tradicionais, em que se articulam e convivem processos decisivos da prática empírica e da formação simbólica, do ideal e do material. O saber nesse caso é um fulcro de encontro entre as formas simbólicas, cujas significações promovem o deslocamento da floresta natural para o campo da cultura, sendo vista por essas comunidades como “floresta cultural” (PINTO, 2006, 235-239).

Valendo-se das idéias desses autores anunciados acima, minhas observações me levam a dizer que a reorganização social dos Sateré-Mawé é pautada por uma epistemologia da inclusão, que vai de encontro ao tipo de ontologia criadora de formas de conhecimento hegemônico e excludente. O conhecimento produzido por esse reordenamento se aproxima do sistema de saberes proposto por Leff, sob a égide do processo identitário, relacionado a uma etnografia situada no encontro entre etnicidade e antropologia política (OLIVEIRA, 1999, p. 7), que acena para uma identidade coletiva construída em função da intencionalidade sociopolítica, objetivada nas relações com outras organizações, agências do Estado, nos projetos identitários de conquistas e reivindicações.

Neste caso, a categoria identidade se fundamenta no contexto das localidades, nas suas formas associativas. Para ilustrar o que estamos dizendo, a noção de comunidade étnica, por sua vez, traz o sentido do uso comum dos recursos naturais e do espaço relacional de pertencimento coletivo, tendo uma correspondência com a concepção de invenção da tradição, vista no âmbito das localidades específicas como uma tentativa de criar um espaço cultural distinto no seu interior. Essa categoria se põe em relação de proximidade com a categoria “povos”, contida na Convenção 169, elaborada pela Organização Internacional do Trabalho, em que se reconhece o critério de autoatribuição dos sujeitos sociais com identidade própria. Nesta mesma perspectiva, a noção de território está ligada à “territorialidade específica” (ALMEIDA, 2006, p. 40), como resultado de diferentes processos sociais de territorialização, que no caso dos Sateré-Mawé em Manaus e no entorno, confluem para territórios étnicos, assumindo uma nova forma de ocupação, em meio a conflitos. O Mapa Situacional da comunidade Y’apyrehyt, realizado na Oficina de Mapas no dia 01/05/2007, é uma referência para a compreensão o que estamos dizendo, ao mostra a relação dos sujeitos sociais com as agências, lugares de extração e da troca de sementes, apesar de ainda tornar-se distante de alcançar a completude das informações obtidas.

Comunidade Indígena Sateré-Mawé Y'apyrehyt no Bairro Redenção



3.1 A floresta da cidade: epistemologia da inclusão sociocultural

As atividades dos indígenas na cidade propõem uma racionalidade alternativa, concomitante ao processo de construção da sua tradição, consolidação da comunidade étnica e construção de uma identidade coletiva. Elas nos apontam para uma ressignificação das relações humanas com a floresta fragmentada, como parte do processo social de territorialização. Esse processo de simbolização das matas no perímetro urbano é um fenômeno que diz respeito especificamente às comunidades étnicas, como pode ser verificada no município do Rio Preto da Eva-AM, na comunidade indígena Beija Flor (PNCSA, 2008), e nas comunidades Sateré-Mawé (PNCSA, 2007a), em Manaus e nas suas proximidades.

Tomando como suporte a etnografia dos Sateré-Mawé, um aspecto que podemos perceber nessas comunidades é o seu olhar diferenciado para a cidade, ordenado pela relação entre racionalidade e tradição, a partir da qual a floresta é recriada na cidade e no entorno. Submetendo a floresta fragmentada às representações mentais de um passado etno-cultural, representações estas reelaboradas no presente por novos agrupamentos, a memória dos indígenas reedita a relação dos antepassados com a mata. Apropriando-se da cidade pelas atividades extrativas e comerciais, produzem meios de sobrevivência, ao mesmo tempo em que elaboram na memória um conceito de territorialidade expansiva e inter-relacional, superando as formas de individualização e fragmentação do homem urbano.

A categoria de pertença, nesse caso, ganha um valor estratégico, para estabelecer o que se espera da prática criadora dos sujeitos frente aos aspectos culturais, escolhidos e definidos pelo grupo, entre os quais está incluída a manipulação dos recursos naturais. Na relação com esses recursos, está implícita a compreensão comum de cidade, resultado da função cognitiva, que abre possibilidades de inclusão na sociabilidade urbana. A memória atualizada dos agentes sociais, ativada pela autoconsciência cultural, substantiva o processo identitário, pois conforme Poutgnat e Streiff-Fenart:

A identidade étnica é definida como um quadro cognitivo comum que constitui um guia para a orientação das relações sociais e a interpretação das situações. Os símbolos e as marcas étnicas são referentes cognitivos manipulados em finalidades pragmáticas de compreensão de sentido comum e mobilizados pelos atores para validar seu comportamento (1998, p. 115).

Esse fenômeno é tão exemplar e portador de significado que a atitude pragmática dos agentes sociais constitui uma busca por espaços de representação e de operação externa, como resultado desse quadro cognitivo, onde os elementos culturais, o pertencimento e a idéia de ancestralidade adquirem valor no presente. De forma expressiva, essas características, aliadas

à noção primordialista, estão vinculadas à idéia de fronteiras diferenciadoras, que mantém a distintividade entre “nós” e “eles”.

No entanto, longe de significar apenas um meio para persistir a identificação do grupo étnico, esses elementos, organizados pelos agentes sociais, encerram uma reinvenção do espaço urbano, e essa forma de intensificação de comunidades étnicas em Manaus, pode ser interpretada, tomando as palavras de Poutgnat e Streiff-Fenart (1998, p. 78), “como uma reação à desorganização social e preenche, assim, uma função positiva de reintegração dos indivíduos em unidades sociais menos anônimas e alienantes que a sociedade global”.

Nesse sentido, quando, na complexidade e contradições da vida urbana, unidades étnicas não conseguem se afirmar de maneira legal, mesmo com direitos garantidos pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e, mais recentemente, pela Assembléia Geral da ONU acerca da Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, em 13 de setembro de 2007, o fazem utilizando-se da etnicidade para organizar suas atividades simbólicas. A partir dessa organização, recriam o sentido da territorialidade, tornando o território descontínuo e relacional, como se pode perceber na *práxis* da comunidade Y’apyrehyt na relação com os recursos naturais.

Um dos aspectos mais interessantes identificado no reordenamento social dos Sateré-Mawé é a forma de representar a cidade como uma floresta, ou como foram “construindo a floresta na cidade, a partir das nossas observações, pelos lugares por onde passávamos nas paradas de ônibus, nas escolas, olhando o verde das árvores” (Marly Sateré, reunião do dia 21 de fevereiro de 2008). Foi assim que os primeiros protagonistas das comunidades Sateré-Mawé viram a importância do recurso natural para o trabalho cultural e econômico. O fortalecimento do aspecto cultural se processou a partir da extração de sementes, da produção do artesanato e elaboração da comida sateré-mawé, fazendo uso das árvores dispersas na área urbana da cidade e coletando formigas tucandeira e saúva.

Recentes estudos apontam para essa relação cultura-natureza ao fazerem referência aos sistemas florestais da Amazônia. De acordo com o sociólogo Renan Freitas Pinto (2006), o termo “floresta cultural” aplica-se aos diferentes sistemas florestais da Amazônia, na relação com as diferentes formas sociais, cujos sujeitos atribuem aos recursos naturais um sentido cultural. Como síntese dessa relação, a simbolização da floresta resulta dessa aplicabilidade dos saberes das comunidades tradicionais, que se manifestam contrários à visão homogênea que se tem da floresta amazônica, cujos problemas só poderão ser analisados depois da desconstrução do conhecimento hegemônico acerca do meio ambiente.

É com esse propósito que o modo de construir as relações sociais da comunidade Y'apyrehyt, no contato com os recursos naturais, torna-se propositivo, pois apresenta um conceito de floresta dentro de significados relacionais, ao considerar que “a cidade é uma floresta”. Nessa mesma perspectiva, o autor citado nos faz entender que a relação com os recursos ambientais e com os conteúdos simbólicos, conferindo-lhes significado instrumental, bem como esse conceito de floresta, apontam “novos paradigmas para pensarmos a Amazônia, principalmente porque modifica e, na verdade, inverte as lógicas que dominam nosso pensamento” (PINTO, 2006, p. 239).

Uma das interlocutoras expôs que a idéia do uso dos recursos naturais partiu de Zenilda Sateré. Ela teve a idéia de extrair sementes para fazer artesanato. Numa conversa, salientou que a coleta de semente era incluída entre as atividades de coleta de alimento não perecível, roupas usadas e de alumínio para vender, como uma das atividades quando suas irmãs iam “caçar” nas florestas fragmentadas do Bairro Redenção e nos conjuntos habitacionais Santos Dumont, Ajuricaba, Hiléia e adjacências. Um interlocutor da comunidade Sahu-apé reitera que sua tia Zenilda trouxe do município de Manaquiri-AM *tucumã*, semelhante a um tipo de *tucumã* pequeno, bastante utilizado para fazer anéis, brincos e pulseiras, motivando as suas irmãs a ganhar dinheiro com o artesanato indígena.

Então, até hoje minha mãe fala que o que temos na nossa comunidade é graças à dona Zenilda. Ela foi quem descobriu tudo. Ela primeiro descobriu o artesanato. Até hoje, lembrando um tempo atrás quando estávamos fazendo esse negócio, ela falou que foi ela que começou. Ela foi para o Manaquiri, de onde trouxe um saco de caroço de *jauari*. Ela cerrou e fez o anel, daí que descobrimos que podíamos fazer dinheiro com artesanato. Começamos a fabricar anel, colar. Daí, descobrimos que podíamos ganhar dinheiro com nossa própria cultura, sendo o que a gente era mesmo. Então, fomos descobrir como tirar de dentro de nós o índio. (Oficina de Mapas, 11 de novembro de 2007).

Dessa idéia veio a de construir uma unidade étnica com as famílias Sateré-Mawé. Juntas, com os seus filhos, essas mulheres passaram a identificar e classificar as árvores, sabendo onde elas se encontravam e os períodos de extração (Figura 18).

COMUNIDADE Y'APYREHYT – TEMPO DE EXTRAÇÃO E COLETA DOS RECURSOS NATURAIS

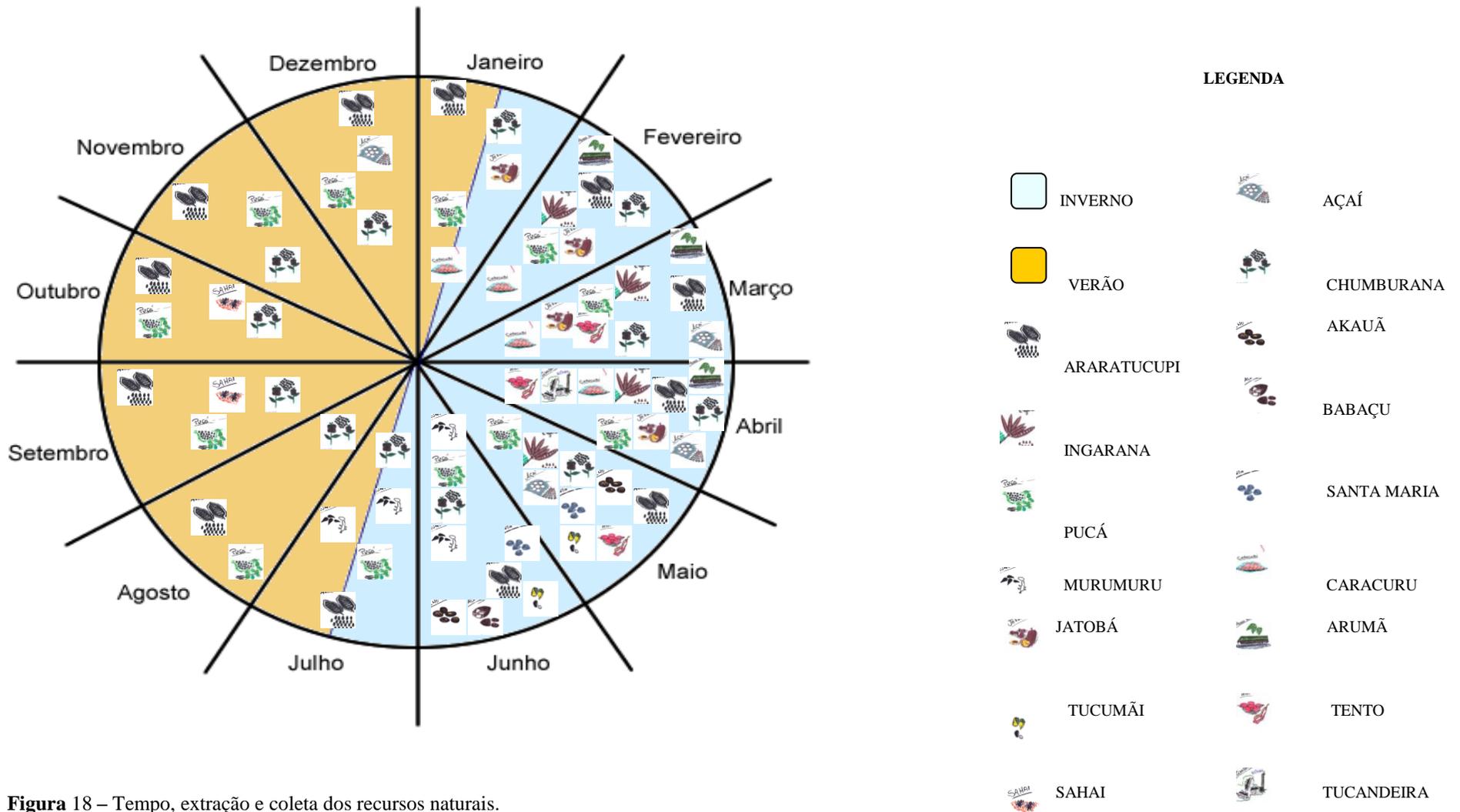


Figura 18 – Tempo, extração e coleta dos recursos naturais.

Fonte: Glademir Sales dos Santos. Trabalho de Campo. Comunidade Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2008.

No seu depoimento, Marly Sateré salientou que, assim, “a geração das minhas tias passou essa atividade para a nossa geração, a dos seus sobrinhos. A partir daí, construímos uma floresta Sateré na cidade”. Desta forma, os membros da comunidade Y’apyrehyt aprenderam a identificar os locais e as árvores em Manaus e entorno que, durante a Oficina de Mapas (2007), foi apresentado na forma de um percurso feito por homens e mulheres:

Para dar início a nossa comunidade, a gente fez o local onde a gente vive, incluindo o barracão, as plantas, que estão ao redor, e essa rua aqui é Norberto Won Gal. A gente pega semente no Santos Dumont, naquela rua nova. A gente colhe *ingarana*, *jatobá* e *tucumai*, às vezes *tento*, o *buriti*. Lá a gente pega formiga *tucandeira*. No Hiléia, a gente apanha o *buriti*, *pupuiarana*, que é um caroço do qual a gente faz peça para montar o colar; *tento*, também, o vermelhinho que a gente usa para fazer o colar, a pulseira; e, mais lá encima, o *tucumai*, que faz o anel e o brinco pequeno. Aí, a gente viajou para bem longe lá para o Tarumã (situado no lado direito do rio.) lá a gente colhe o *araratucupi*: as árvores estão dentro da água e a gente pega. A gente vai à reserva que é o rio Andirá. Quando a gente não vai, a gente troca com roupa que agente arrecada aqui. E trocamos lá com *pucá*, *chumburana*, *araratucupi* e *caracuru* que são a matéria-prima usada para fazer os colares. E ainda tem ali em cima que são os pés de açai: além de tomar o seu vinho, a gente deixa secar, para bater e fazer os colares. Bambuzal para fazer os colares, a buzina, para a festa da *tucandeira*.

Percebemos com isso que há etapas inerentes a este processo de extração e produção de artesanato e sua comercialização. O primeiro passo foi a necessidade de mapear os lugares onde as árvores se encontram. Os sujeitos étnicos tinham isso só de cabeça, nada escrito, nem em forma de desenho. Para os que pensam que é apenas natureza, os membros da comunidade étnica olham as plantas da cidade a partir da sua memória cultural. Eles dão sentido à cidade por meio do uso dos recursos naturais que são levados para o barracão, onde as famílias trabalham o material coletado, transformando-o em objetos culturais. A partir do contato com o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, da Ufam, o conhecimento dos lugares ganhou visibilidade no Mapa Situacional.

Quanto à identificação das árvores que estão dispersas na área do centro da cidade de Manaus, as sementes de *tento* são coletadas no Boulevard Álvaro Maia, nos colégios Dom Bosco e D. Pedro II, todos no centro da cidade. Os transeuntes não conhecem a utilização dessa semente.

A identificação da árvore de *tento* (vide Figuras 19 e 20), por exemplo, na proximidade do Dom Bosco, deu-se em 1998, quando “fomos fazer apresentação do ritual da *tucandeira* para os alunos dessa escola. Nessa oportunidade, acabamos conhecendo a árvore. Depois, começamos a colher. Ela sempre está nascendo e brotando, nos meses de março, abril e maio” (Nilson Sateré, 21 de fevereiro de 2008). A coleta é feita por três a quatro pessoas da

comunidade, entre homens e mulheres. Conforme Nilson, às vezes a equipe de coletores consegue colher três latas de tento, nesses três lugares citados. Hoje, de acordo com o interlocutor, “quando cortaram os galhos, não produziram muito mais, pouca produção, caindo a produção da colheita”.

As sementes de *ingarana* são encontradas em vários lugares de Manaus: próximo, entre as avenidas Recife e Paraíba, no lugar onde foi desmatada e está sendo construído um Shopping center. Conforme os interlocutores, tinha muita *ingarana* e *tucumã*. O caroço de *tucumã* serve para confecção de colares. Moisés Sateré explica que o grupo de coletores entrava por cima do muro para colher. Nesse lugar “colhemos *açaí*, *patauá*, para aproveitar os caroços na produção de artesanato. Hoje não temos acesso a essa área”.

Perto da comunidade Y’apyrehyt, a área verde próxima ao conjunto habitacional Santos Dumont (vide Mapa Situacional), está dividida em lotes, depois que fizeram trilhas. Provavelmente vão desmatar, construir com conjunto habitacional ou planejar outras atividades de empresa, comércio ou indústria. Segundo os interlocutores, ao discutirem a extração das sementes no dia 21 de fevereiro de 2008, “essa área podemos perder, não mais colhendo as sementes” (Moisés Sateré).

Na área pertencente à Infraero, além do *açaí* e da bacaba, os agentes encontram *tucumã*, palha do *arumã*, palha preta, formiga *Sahai*, que serve de alimento, e formigas tucandeiras, usadas no ritual. Moisés Sateré explica que os membros da comunidade Y’apyrehyt têm conhecimento do limite da área, de forma que “não podem ultrapassar por causa do radar. Não permitem o acesso a não ser funcionários da Infraero. Não andamos em toda a área. Hoje, ela está fechada. Agora, só entramos pulando o muro, com o risco de sermos confundidos com ladrões” (Moisés Sateré).



Figura 19 – Árvore de tento dentro das mediações do colégio Estadual Dom Pedro II. Localização: Avenida Sete de Setembro. Foi cortada no mês de abril de 2008. Os Sateré-Mawé colhiam todos os anos as suas sementes para fazer artesanato indígena.

Fonte: Willas Dias da Costa. Manaus-AM, 14 de abril de 2008.



Figura 20 – Árvores e sementes de tento na área fechada do colégio Estadual Dom Pedro II.

Fonte: Willas Dias da Costa. Manaus-AM, 14 de abril de 2008.

No Tarumã Mirim (vide Mapa Situacional), em companhia dos parentes das comunidades I'nhã-bé e Mawé, os agentes sociais tiram pau roliço para substituir a estrutura do barracão da comunidade Y'apyrehyt, que sofre reforma depois de um período de cinco anos. Conforme os interlocutores, essa área de mata fechada é de um suposto dono, que não permite a retirada de madeira. Na última ocasião que tiraram madeira, atravessaram o igarapé, com a madeira, à noite para não correr o risco de serem flagrados. Quando organizam a atividade de retirada de madeira, um grupo de homens e mulheres com seus filhos ficam aproximadamente cinco dias dentro da mata. Lá eles dividem o trabalho: os homens vão à mata colher sementes e extrair os paus roliços; as mulheres, com suas crianças, ficam na cabana fazendo a comida. Essa região do Tarumã é considerada floresta fragmentada, de onde, contraditoriamente, supostos donos retiram madeira para embarcação. Moisés Sateré alude para o fato de que “os que fazem embarcação dizem ser essas áreas deles” (reunião da comunidade Y'apyrehyt, 21 de fevereiro de 2008). Concomitante à extração de madeira, os sujeitos étnicos colhem sementes de *mirapiranga* (caroço que não dá muito trabalho, segundo eles), *tucandeira*, *sahai* e *açaí*. Na região do Ariaú, estrada Manuel Urbano, que dá acesso ao município de Manacapuru-AM, o *babaçu* e as sementes de *tucumã* são extraídos. Nessa área, mesmo sendo de mata fechada, eles não têm problema de acesso, pois a atividade de extração conta com a ajuda dos parentes que moram na comunidade Sahu-ape (vide Mapa Situacional), porque sabem os lugares de colheita.

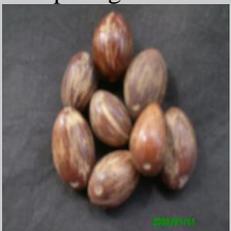
No Aeroclube, encontram *tucumã*. A estimativa dos interlocutores é a de que nessa área eles poderiam tirar de duas a três sacas, porém só podem entrar escondidos, pois é proibida a entrada, porque é área de aeronaves. Outras sementes não encontradas na cidade, ou em poucas porções, vêm do Baixo Amazonas (Quadro 8). Elas são: *pucá*, *chumburana*, *murumuru*, *caracuru*. Essas sementes são coletadas nas comunidades Sateré-Mawé pelas mulheres e homens, de laços familiares estreitos, representados por tios, tias e primos. As comunidades que mais fornecem sementes são Ponta Alegre, Nova América, no rio Andirá, e a comunidade São João, situada no rio Marau. A comunidade Y'apyrehyt troca essas sementes por roupas e calçados, alimentos não perecíveis, que recebem de instituições, escolas e de famílias conhecidas. Na região do Baixo Amazonas, João Ferreira de Souza, uma das lideranças das comunidades étnicas do rio Andirá, é o mediador da troca. Ele passa por essas comunidades dos rios Andirá e Marau, recolhendo as sementes das mulheres. Nas viagens para Manaus, traz as sementes. No seu retorno a essas comunidades, leva o material coletado pelos indígenas da cidade.

Desta forma se processa o fortalecimento e valorização cultural apresentada pela comunidade indígena Y'apyrehyt. As florestas fragmentadas constituem elemento formador da identidade étnica oferecendo seus recursos naturais. O depoimento do Moisés assevera que, no Baixo Amazonas, seus “parentes têm acesso aos recursos naturais, para a construção das malocas, dos utensílios, das peças usados nos rituais, no artesanato indígena” (Comunidade Y'apyrehyt, 21 de fevereiro de 2008). Esse material é abundante na região (vide Quadro 8).

ITEM	SEMENTES	DESCRIÇÃO	LOCAL DE EXTRAÇÃO E ÉPOCA	LOCAL DE TROCA	OBSERVAÇÃO
1	<p>Açaí (<i>wasa'i</i>)</p> 	A semente é secada, lixada e pintada.	Reserva do Andirá, Nos quintais da comunidade Y'apyrehyt. Época: no inverno.	Às vezes, as sementes são compradas e repartidas entre as famílias. O kg custa R\$ 15, 00. Compra-se dos Tukano, na Praça da Saudade, Manaus.	
2	<p>Caracuru (<i>apetu</i> ou morototó)</p> 	<i>Apetu</i> (árvore sem galho). Tem poucos galhos, é lisa. Para extrair as sementes, sobe-se na árvore. Tem poucas sementes. Para encher um litro precisamos colher as sementes em cinco árvores.	Baixo Amazonas, (próximo de Nhamundá-AM), as sementes são extraídas pelos Hixkaryana. Época: inverno.	Em Parintins, O litro da semente custa R\$15, 00. O João Sateré, ex-tuxaua geral é que compra e faz a troca.	Um dos líderes tuxaua compra as sementes e envia para Manaus, de onde o coordenador envia o dinheiro.
3	<p>Ingarana (<i>Mokiuran</i>)</p> 	Essa semente dá no igapó e na terra firme. Tamanho pequeno. Fala-se ingá porque tem uma fava parecida com a do ingá, mas a casca é avermelhada, mostrando que é uma falsa ingá (<i>rana</i>).	Igapós da região do Andirá, Tarumã, Conjuntos Santos Dumont, Hiléia, Bairro da Paz (atrás do Balneário Municipal), Boulevard, Estrada da Ponta Negra. Época: as sementes caem no verão (outubro e novembro).	Região do Andirá, Manaus.	São extraídas pelas mulheres, que levam seus filhos. Érico, Anita, Elenilce, Marly e filhos.

Quadro 8 – Recursos naturais para a confecção do Artesanato Y'apyrehyt

Fonte: Glademir Sales dos Santos. Trabalho de campo, comunidade Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2007.

ITEM	SEMENTES	DESCRIÇÃO	LOCAL DE EXTRAÇÃO E ÉPOCA	LOCAL DE TROCA	OBSERVAÇÃO
4	Santa Maria 	É uma fava pequena que contém de cinco a seis sementes.	Região do Andirá. Bairro Redenção Época: maio e junho.	Andirá. Os vizinhos trocam por anéis e colares, levando de dois a três litros dessa semente para os membros da comunidade.	As mulheres plantam e colhem para enviar a Manaus. Comunidades de Ponta Alegre, Simão.
5	Mirapiranga 	É a semente do pau-brasil, de cor cinza e avermelhada. É fácil de trabalhar essa semente, a ponto de ela ficar brilhosa. Na língua tupi, <i>mira</i> significa gente, <i>piranga</i> significa pintado e bonito, de forma que mirapiranga é pessoa bonita.	Região do Andirá Época: no verão, nos meses de setembro, outubro e novembro. Ela amadurece e cai.	Região do Andirá	As mulheres das comunidades de Ponta Alegre, Simão colhem e enviam os caroços para Manaus.
6	Pucá ou chumburana (<i>waruru</i>) 	Há dois tipos: o pucá pequeno e o pucá grande. O pucá pequeno é fruto de uma planta em forma de cipó, encontrada nas várzeas, em terreno molhado. Uma fava contém cinco a seis sementes de cor preta. A árvore do pucá grande tem forma de bananeira, com aproximadamente um metro de comprimento.	Município de Barreirinha, região do Andirá. Época: janeiro e dezembro. O pucá grande, no período de setembro a outubro.	Vem da região do Andirá. Estão sendo plantadas as árvores de pucá nas comunidades da cidade.	Mulheres das comunidades de Ponta Alegre, Simão colhem para enviar a Manaus.

Quadro 8 – Recursos naturais para a confecção do Artesanato Y'apyrehyt (continuação).

Fonte: Glademir Sales dos Santos. Trabalho de campo, comunidade Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2007.

ITEM	SEMENTES E ARTESANATO	DESCRIÇÃO	LOCAL DE EXTRAÇÃO E ÉPOCA	LOCAL DE TROCA	OBSERVAÇÃO
7	Paxiúba (<i>Pãty</i>) 		Andirá. Rio Preto da Eva. Época: inverno.	As vendas acontecem na Praça Tenreiro Aranha. O kg custa entre R\$ 10,00 a R\$ 15,00 reais. Essas sementes são utilizadas poucas vezes, apenas para completar algumas peças de artesanato.	O coordenador da comunidade compra dos Tukano.
8	Patauá (<i>Hawuhu'iwato</i>) -----	A árvore parece com o açazeiro e a bacabeira. Sua semente serve para fazer colar. Na comunidade, poucas vezes se utiliza a semente de pataua.	Hiléia Tarumã Próximo da comunidade Sahuape, Manacapuru. Época: no inverno.	Praça da Saudade, Manaus. Compram dos Tukanos.	Os membros da comunidade Y'apyrehyt compram dos Tukano.
9	Tucumã (<i>Tawarahit</i>) 	O caroço de tucumã é menor do que o caroço do tucumã e serve para fazer peças: porta jóia, colar fino, anel e brinco.	Hiléia IMPAS (instituição da Prefeitura de Manaus) Próximo do Hotel Ariaú.	Não há troca, pois os próprios moradores da comunidade fazem a coleta.	Coordenador da comunidade ou qualquer pessoa da comunidade faz a coleta das sementes.

Quadro 8 – Recursos naturais para a confecção do Artesanato Y'apyrehyt (continuação).

Fonte: Glademir Sales dos Santos. Trabalho de campo, comunidade Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2007.

ITEM	SEMENTES E ARTESANATO	DESCRIÇÃO	LOCAL DE EXTRAÇÃO E ÉPOCA	LOCAL DE TROCA	OBSERVAÇÃO
10	Akawã (ou jutai pequeno) 	Tem a forma de um olho, mais parecido com o olho de um tipo de gavião, chamado <i>akauã</i> , que vive nas matas do Baixo Amazonas.	Terra firme, na região do Andirá. Na estrada Manaus-Itacoatiara. Tempo: de março a outubro.	Comunidades Ponta Alegre e Simão.	Mulheres que trabalham com o artesanato coletam as sementes.
11	Tento (<i>hatym'ywa</i>) 	As artesãs utilizam essa semente para dar realce no colar, brinco e gargantilha. As árvores estão espalhadas na cidade de Manaus, resistindo a intempéries das grandes construções. No verão, as favas secam e caem, espalhando as sementes ao redor das árvores.	Avenida Constantino Nery; Próximo da Frigelo, na Avenida Torquato Tapajós; Ao lado do colégio Dom Pedro II; Em frente do Colégio Dom Bosco; no Boulevard. Época: verão, a partir de agosto.	Às vezes, as sementes vêm da região do Andirá, em maior quantidade.	Qualquer pessoa da comunidade, quando passa pelas localidades, recolhe as sementes de tento. No Andirá, o senhor João tira o excedente das mulheres das comunidades Ponta Alegre e Simão e traz para Manaus ¹⁷ .

Quadro 8 – Recursos naturais para a confecção do Artesanato Y'apyrehyt (continuação).

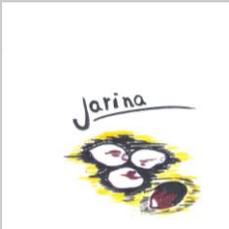
Fonte: Glademir Sales dos Santos. Trabalho de campo, comunidade Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2007.

¹⁷ Palavras do João Sateré, uma das lideranças das comunidades do rio Andirá: “O artesanato é desenvolvido pelas mulheres, realizado para complemento da renda familiar. O marido faz roça, as mulheres o artesanato. Quando o marido não está na roça, ajudam as mulheres no artesanato. É como se fossem dois empregos. Os homens também colaboram, como podemos ver que o Eguiberto, marido da Marly, quando está em casa, também colabora fazendo anel” (Oficina de Mapas, 11 de novembro de 2007).

ITEM	SEMENTES E ARTESANATO	DESCRIÇÃO	LOCAL DE EXTRAÇÃO E ÉPOCA	LOCAL DE TROCA	OBSERVAÇÃO
12	Palha (caranã, <i>mare</i> na língua Mawé).	É uma palmeira de dois a três metros. Serve para cobertura de casas e malocas. Uma vez instaladas nas casas, elas duram de dez a quinze anos. No inverno a palmeira está mais bonita, porque fica molhada, e, no verão ela troca de folha. As palhas velhas ficam secas e caem.	Igarapés da região do rio Andirá. Época: no inverno.	Igarapés, comunidade Simão, Barreirinha, Manaus e Y'apyrehyt.	Os jovens, tios, primos, convidados “parentes” extraem as palhas e tecem.
13	Peça de babaçu (<i>kyha</i>) 	Do babaçu se faz peças para colares, anéis e gargantilhas, sendo muito útil na composição do artesanato.	Nas proximidades da comunidade Sahu-ape. Época: inverno e verão.	Rodovia Manuel Urbano, AM 070, comunidade Sahu-ape, Manaus	Os membros da comunidade Y'apyrehyt vão à comunidade e extraem; outras vezes a extração é feita pelos jovens comunidade Sahu-ape.
14	Peças de coco 	As peças de coco são usadas na composição do artesanato. Na comunidade, o coco é serrado, lixado, cortado em várias formas e furado.	Recolhe-se dos vendedores ambulantes, nos vários pontos de Manaus.	A Pastoral Indigenista de Manaus recolhe vários cocos e os entrega à comunidade.	A parte mais difícil (cortar, lixar e furar) é feita pelos homens da comunidade.

Quadro 8 – Recursos naturais para a confecção do Artesanato Y'apyrehyt (continuação).

Fonte: Glademir Sales dos Santos. Trabalho de campo, comunidade Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2007.

ITEM	SEMENTES, ARTESANATO E COMIDA TÍPICA	DESCRIÇÃO	LOCAL DE EXTRAÇÃO E ÉPOCA	LOCAL DE TROCA	OBSERVAÇÃO
15	<p>Colar feito da semente <i>araratucupi</i>.</p> 	<p>A semente é coberta de uma espécie de goma pegajosa, que conserva o caroço. A arara gosta dessa fruta por conter uma goma semelhante ao tucupi. Encontra-se no igapó, à beira dos rios.</p>	<p>Nos rios da região do Andirá; No Tarumã. Época: período de cheia, a água cobre a árvore, as favas ficam podres e abrem-se no mês de fevereiro.</p>	<p>Comunidades Ponta Alegre, Conceição, Molongotuba, Simão. Troca por alimentos, roupas, calçados outros objetos usados. A comunidade compra da comunidade Nhãbé. O litro custa 20,00 reais.</p>	<p>Mulheres que são tias e primas fazem a colheita. No Tarumã: Marly, Sara, Elenilce, Terezinha, Jarete colhem no Tarumã e confeccionam.</p>
16	<p>Jarina</p> 	<p>O caroço de jarina é conhecido como o marfim vegetal, por ser caro. A sua casca é preta, e no seu interior o caroço é branco. Com ele, fabrica-se anel, peças para colar e pulseiras.</p>	<p>Região do Andirá. Época: período do inverno.</p>	<p>Compra-se na loja próxima da FEPI, Manaus. O kg custa 15,00 reais numa quantidade de oito caroços.</p>	<p>As famílias das comunidades do Andirá vendem em Manaus, e o coordenador da comunidade compra na loja de artesanato.</p>
ITEM 17	<p>COMIDA TÍPICA: SAHAI</p> 	<p>DESCRIÇÃO</p> <p>Receita: cabeças de saúvas (<i>sahai</i>), sal e água. No recipiente, imerge as saúvas na água e sal, durante vários dias. Pode-se saborear com chibé (farinha na água) ou com caldo de peixe. Pode substituir o molho de pimenta, por ser picante. Seu gosto assemelha-se ao gosto de hortelã-pimenta.</p>	<p>LOCAL DE COLETA</p> <p>Na comunidade Y'apyrehyt, nas da região do Tarumã Mirim. Época: inverno</p>	<p>LOCAL DE TROCA</p> <p>Não há troca. A comida é oferecida aos visitantes, durante a festa da Tucandeira.</p>	<p>OBSERVAÇÃO</p> <p>As crianças e adultos tiram as formigas dos seus pequenos buracos.</p>

Quadro 8 – Recursos naturais para a confecção do Artesanato Y'apyrehyt (continuação).

Fonte: Glademir Sales dos Santos. Trabalho de campo, comunidade Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2007.

ITEM	ARTESANATO	DESCRIÇÃO	LOCAL DE EXTRAÇÃO E ÉPOCA	LOCAL DE TROCA	OBSERVAÇÃO
18	Luva de arumã e tucandeira (<i>watyama</i>) 	Feita do cipó de arumã. A formiga tucandeira é usada no Ritual da Tucandeira pelas comunidades indígenas Sateré-Mawé.	O <i>arumã</i> é encontrado nas proximidades das comunidades I'nhã-bé, Mawé, Sahu-ape, e também vem da região do Baixo Amazonas, das comunidades Ponta Alegre, Novo Horizonte. As formigas tucandeiras são encontradas no Tarumã, nas proximidades das comunidades I'nhã-bé e Mawé. Às vezes vêm do Andirá, encomendadas pela comunidade Y'apyrehyt época: o <i>arumã</i> e as tucandeiras são coletados no inveno.	O <i>arumã</i> é trazido do Andirá em pouca porção por familiares da comunidade Ponta Alegre, durante suas visitas à comunidade Y'apyrehyt.	Os tios dos membros da comunidade Y'apyrehyt extraem o <i>arumã</i> e coletam as formigas, poucos dias que antecedem ao Ritual da Tucandeira.
19	Pau-de-chuva (<i>Ahiag ekara 'yp</i>) 	Instrumento musical, cuja parte externa é feita da tala do <i>arumã</i> e a parte interna da <i>embaubeira nova</i> . É pintado de tinta da árvore do <i>umirizeiro</i> , porque a sua casca contém uma resina, que, no processo para tirar o sumo e misturar com o carvão, formando uma tinta preta.	Estrada de Manaus-Itacoatiara; Tarumã, Ponta Alegre, região do Andirá.	O instrumento vem da reserva do Andirá, das comunidades Ponta Alegre e Conceição. As mulheres dessa região confeccionam o artesanato e enviam-no a Manaus por intermédio de Joãozinho Sateré, trocando por roupas e calçados usados.	As mulheres das comunidades de Ponta Alegre são parentes próximos das famílias de dona Tereza, facilitando a troca ¹⁸ .

Quadro 8 – Recursos naturais para a confecção do Artesanato Y'apyrehyt (continuação).

Fonte: Glademir Sales dos Santos. Trabalho de campo, comunidade Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2007.

¹⁸ As informações dos quadros dos recursos naturais foram elaboradas com a colaboração de Moisés Ferreira de Souza, João Ferreira de Souza, Nilson Ferreira de Souza, Marly de Souza Leocádio, Franciana Pantoja Ramos, Tadeu Miquiles da Paz e o professor bilíngüe da comunidade Y'apyrehyt, Dário Sateré.

Em Manaus, outras sementes são adquiridas por meio de troca com “parentes” de outras etnias, com os quais os Sateré-Mawé têm contato nos encontros do movimento indígena, nas praças Tenreiro Aranha e da Saudade (vide Mapa Situacional). Dos Tukanos eles recebem a *paxiubinha* e a *buritirana*, que servem para a confecção de colares. Dos Tikuna, recebem fibra de *tucum*, e lhes dão *pucá* e *murumuru*. Quando não têm sementes para trocar com esses “parentes” de outras etnias, compram com o pouco dinheiro que arrecadam.

São sempre os adultos, homens e mulheres, pais de famílias que extraem e coletam as sementes. As crianças acompanham e aprendem o processo de extração e de montagem das sementes. No barracão elas aprendem a tirar as sementes das favas, com rapidez, na brincadeira. Assim, todo o trabalho tem importância coletiva, criando novos laços solidários. Algumas sementes já vêm prontas para montar, apenas é necessário nelas os furos. Outras sementes precisam ser lavadas e enxugadas, algumas descascadas. Outras precisam ser lixadas e cerradas, atividades estas feitas no barracão.

Por um lado, como já foi dito, João Sateré traz as sementes do Baixo Amazonas, das comunidades situadas na reserva do Andirá e Marau; por outro, os “parentes”, que moram nas comunidades Sahu-ape, I’nhã-bé, Mawé, ajudam os da comunidade Y’apyrehyt no trabalho de coleta e identificação dos lugares em mata fechada. Além de essas pessoas participarem das ações solidárias, os vizinhos que conhecem o trabalho dos indígenas sempre trazem algumas sementes, como a semente de Santa Maria ou Lágrima de Nossa Senhora, que trocam com colares e brincos de *tucumã*.

Para o trabalho do artesanato, a festa da tucandeira e outras atividades culturais é necessário uma quantidade maior de sementes e de formigas, encomendando recursos naturais das comunidades Sateré-Mawé situadas em área de floresta (vide Mapa Situacional). Contudo, a floresta fragmentada de Manaus é importante para as comunidades étnicas no perímetro urbano, vistas por elas como floresta Sateré Mawé, porque fazem uso dos seus recursos.

A idéia de que “a cidade é uma floresta” (depoimento de Moisés) apresenta uma noção de cultura aplicada à cidade. Mesmo que as agências do governo vejam-na como paisagem urbana, jardim, tratada como natural pelos setores do meio ambiente, desvinculada da cultura, para os membros das comunidades étnicas é ela que “fornece os recursos primários para valorizar e fortalecer as práticas culturais” (Moisés Sateré, 21 de fevereiro de 2008). No entanto, ele reconhece a dificuldade de reproduzir a vida social da comunidade a partir da extração das sementes, pois vê ameaçados os lugares que utilizam para colher do chão as sementes, tais como “dificuldade de acesso, diminuição da quantidade dessas árvores, o não

replântio delas por parte do poder público nos espaços da cidade” e acrescenta que “nenhuma árvore é prejudicada com a nossa atividade”.

O testemunho do interlocutor mostra que esses lugares com arvoredo, ameaçados pelos projetos de especulação imobiliária e de expansão urbana, tais como ampliação de calçadas, expansão (explanação) de rua, encampação de espaços como praça, saneamentos de igarapés, são vítimas de destruição das matas. As práticas étnicas da comunidade Y’apyrehyt, se não explícitas, podem revelar uma falta de atenção aos saberes dessas organizações indígenas por parte do poder público. A face oculta dessas comunidades apresenta-se no uso dos recursos naturais e se manifesta na etnografia: “a extração das sementes gera a preocupação social da nossa vida” (Moisés Sateré, 21 de fevereiro de 2008).

Mesmo em terrenos particulares, como os do colégio Dom Pedro, Clube Municipal, área da Infraero, aeroporto de Ponta Pelada, próximo da Avenida Torquato Tapajós, bairro Parque Dez de Novembro, entre as Avenidas Paraíba e Recife, e em outras avenidas, a prática de identificar os lugares e árvores propõe que as políticas públicas preservem e mantenham essas árvores para que sejam usadas pelas comunidades, independente de serem espaços públicos ou privados, como foi dito na reunião da comunidade Y’apyrehyt:

Nós queremos colocar em reflexão nossa atividade cultural para os projetos de paisagismo da cidade onde predomina a palmeira imperial, tipo de palmeira que não faz parte da nossa floresta. Queremos que sejam as árvores da paisagem da cidade. Queremos ter acesso às árvores. Que as políticas pensem na arborização da cidade com essas árvores que dão um sentido cultural para a comunidade indígena e para as outras comunidades. A tia Zenilda, falecida em 2006, nos disse que coletava sementes na Praça do DERAM, no bairro Cachoeirinha, onde hoje é a Faculdade de Saúde, e que está cercada e não temos mais acesso a esses recursos naturais. Ela disse que coletava açaí e buriti na calha do Igarapé da Cachoeirinha, antes da intervenção urbana na área, onde o Prosamim tirou toda a vegetação. Hoje não existe na mesma quantidade. No centro da cidade está sendo construída, na praça da Polícia, uma cerca, impedindo o nosso acesso. (Moisés Sateré, 21 de fevereiro de 2008).

A reelaboração da cidade ganha importância no interior da comunidade, constituindo-se num território de representações, cujo sentido está vinculado à idéia de memória ancestral. Na base da construção simbólica do espaço urbano, ela reconstrói a floresta na cidade. A observação empírica ilustra muito bem essa dinâmica, a partir dos lugares da extração das sementes, definidos pelos membros da comunidade étnica.

O Mapa Situacional, com os desenhos das árvores, classificadas pelo tipo de sementes, com as quais é feito o artesanato, aponta para lugares próximos e distantes da comunidade Sateré-Mawé Y’apyrehyt, cujos acessos podem ser considerados abertos ou fechados. No

primeiro caso, as sementes são encontradas nos lugares privados, dentro da orla de instituições públicas, como, por exemplo, o Impas, o Infraero, situados no conjunto Santos Dumont; no segundo caso, os homens da comunidade entram nas matas fechadas, próximas do conjunto Hiléia, matas do Tarumã, matas na cercadura do bairro Santa Etelvina, lugares em que extraem o buriti, o açaí, e outras sementes. O Mapa aponta para uma redefinição da floresta na cidade de Manaus, como efeito da construção da identidade étnica, que foge da lógica econômica da sociedade excludente.

Para adquirir alguns desses recursos que necessitam, recorrem aos seus parentes das comunidades I'nhã-bé, Mawé, Sahu-ape, situadas em áreas de matas, em que há maior disponibilidade de sementes, palhas para cercar o espaço cultural, cipós utilizados na confecção de utensílios, madeira para reformar a estrutura do barracão, além de formigas tucandeiras.

A práxis das comunidades tradicionais, exemplificada pela experiência da comunidade Y'apyrehyt com o meio ambiente, possibilita encontrar um outro viés para tornar factível uma epistemologia da inclusão nos espaços relacionais das etnias no contexto urbano. Enrique Leff (2002) aponta alguns caminhos para responder aos problemas ambientais. Primeiro, mostra a importância das ciências sociais para compreender a complexidade do ambiente. Depois, cita a necessidade de uma reflexão sociológica que assimile os problemas ambientais, delimitando-os, propondo e trabalhando novas temáticas. Entretanto, chama à atenção o fato de que as ciências sociais não procuraram ressignificar ou mudar seus conceitos e metodologia para melhor compreender as relações envolvendo os processos sociais e as novas transformações ambientais.

A categoria de racionalidade ambiental é muito útil em razão de sua função analítico-integradora no nível teórico e prático dos processos das interações, pois intervém nos aspectos sociais por meio de uma transformação do conhecimento. Em outras palavras, ele diz que o problema do meio ambiente é um problema do conhecimento. Especificamente, para Leff (2002, p. 127) racionalidade ambiental é “[...] o ordenamento de um conjunto de objetos, explícito e implícitos; de meios e instrumentos, de regras sociais, normas jurídicas e valores culturais; de sistemas de significação e de conhecimento; de teorias e conceitos; de métodos e técnicas de produção”.

Em que pesem as redundâncias na forma de expor os assuntos sobre epistemologia, racionalidade social, saber ambiental e racionalidade ambiental, com sua reflexão, o autor mostra uma lógica na reflexão, porque acentua a necessidade de elaborar uma epistemologia vigorosa que mantém o conhecimento em permanente transformação induzido pela questão

ambiental. Desta forma é possível entender que a mudança de racionalidade é efetuada pelos processos políticos, em cujo espaço há as tensões de interesses distintos e comuns.

Leff acentua a importância de uma metodologia interdisciplinar desenvolvida pelo saber ambiental, resultado de uma racionalidade ambiental, presente nos processos políticos, e perpassa as várias áreas do conhecimento, adquirindo uma forma estratégica e factível, incidindo diretamente na realidade social. De fato, o saber ambiental é uma epistemologia elaborada a partir da realidade exterior à forma lógica da racionalidade capitalista, a qual desdenha outros processos sociais e essenciais dos grupos minoritários e organizados, situados na sua história e nas suas realidades específicas, em torno dos lagos, das unidades de conservação, das terras produtivas, das comunidades ribeirinhas, das áreas indígenas e suas novas territorialidades específicas.

Essa epistemologia parte das experiências vividas pelos sujeitos sociais, considerados historicamente à margem do mercado. Confere, assim, uma proposta de um saber articulado com as dimensões política, econômica, cultural, social e técnica, dentro de um processo que viabiliza a construção e avaliação da racionalidade social dentro das circunstâncias locais. Exemplo deste tipo de saber ambiental é o desenvolvido pelas comunidades étnicas, que, nos centros urbanos, consideram suas territorialidades específicas a partir de um interesse prático e racional, de controle e produção, direcionados para a sua subsistência, instaurando uma produção comercial em conformidade com seus valores culturais. Esse saber epistemológico vai sendo construído a partir da capacidade de organização dos sujeitos sociais, na interação com as organizações não governamentais e instituições públicas, forçando a mudança da racionalidade utilitarista.

Partindo dessa prática, percebemos que o saber ambiental é um imperativo dos sujeitos sociais envolvidos e historicamente situados, que elaboram processos de produção social a partir da potencialidade ambiental no seu contexto, efetivando uma prática reflexiva de processo de territorialização. Este saber articula o conhecimento técnico, mitológico e empírico com a contribuição das ciências sociais. Dessa forma, uma nova racionalidade é forjada, a partir dos diversos saberes e submetida à análise e elaboração dos temas e pesquisa *antropossociológicas* referentes à problemática ambiental.

Esse aspecto do trabalho conjunto constitui um processo construído na interação entre sociedade organizada e instituições representativas dos governos Federal, Estadual e Municipal. A mediação das relações entre as comunidades representativas e instituições se efetiva pelo discurso dialógico, elaborado nas reuniões, assembléias e fóruns dentro das

características dos movimentos étnicos, constituindo desta forma o que se entende por gestão compartilhada dos recursos.

Essa articulação faz referência a um aspecto de uma racionalidade, que traz na memória aspectos de elaboração da tradição, do saber técnico-científico dos artesãos indígenas e do poder público, diferente da racionalidade hegemônica que domina o poder político e econômico na região amazônica, por muitos séculos. Ademais, com característica de um processo que podemos considerar de caráter participativo dos recursos, em que estão envolvidas, em primeiro plano, as lideranças locais, esta experiência também apresenta imbricadas uma racionalidade teórica, uma racionalidade instrumental e uma racionalidade substantiva. Podemos inferir que a experiência da comunidade Y'apyrehyt confirma uma racionalidade ambiental definida por “um processo político e social que passa pelo confronto e concerto de interesses opostos, [...] pela ruptura de obstáculos epistemológicos e barreiras institucionais” (LEFF, 2002, p. 112), que qualifica o processo identitário e distintivo das comunidades étnicas.

Acrescenta-se a essa proposição, levando em consideração a relação cultura-natureza, o fato de que os sujeitos sociais somente definem sua identidade dentro de um processo de formação política, social, econômica e cultural, partindo de seus interesses, com referência a um fim, explícitos nos seus discursos, a partir do qual redefinem a relação com o meio ambiente. De acordo ainda com Leff (2002) este processo é considerado como espaço de articulação de outros aspectos que ressignificam e qualificam as relações sociais, em que estão inseridas as comunidades tradicionais. O sentido amplo deste processo perpassa o âmbito da comunidade, conectando as forças socioculturais com o valor de uso do que se produz. Em outras palavras, este sentido social pode ganhar contorno com uma formação econômico-social direcionada, “para a maximização de uma produção sustentável de valores de uso e valores de troca, bem como a articulação destas economias autogestionárias e de auto-subsistência com a economia global de mercado” (LEFF, 2002, p. 116)

Toda esta trajetória mostra que é possível conciliar a atividade artesanal e gestão participativa, dentro de um plano etno-cultural, com apoio das organizações de caráter formativo, que dão sustentação às organizações pautadas numa formação sociopolítica e pedagógica.

3.2 Identidade coletiva e articulação sociopolítica

Considerando que as representações não somente são construídas, como também podem mudar de acordo com as circunstâncias de lugar e tempo, elas definem o caráter variável da etnicidade. Por ter esta característica de vulnerabilidade (HUTCHIRSON & SMITH, 1996, p. 7), há etnias que nascem e outras que se dissolvem, além de sofrerem transformações culturais e mudanças na identificação étnica. Melhor dizendo, os agentes étnicos criam identificações a partir da elaboração de suas representações coletivas, passíveis de mudanças, como sujeitos e não como depositários de critérios exteriores. É desta forma que para Durkheim (1989, p. 45), acreditando que as categorias são coisas sociais e obra da coletividade, as percepções traduzem estados da coletividade e dependem da forma pela qual sujeitos as escolhem, constituem, ordenam e direcionam. No perímetro urbano, em que se assiste ao surgimento e não à dissolução de organizações étnicas constata-se que a identidade social é construída no espaço de relações com as agências e pessoas. Fundamentalmente os encontros e a rede de relações representam uma estratégia étnica de natureza política do processo social de territorialização.

Com efeito, no processo histórico dos Sateré-Mawé, em Manaus, foi sendo desenhado um “campo social”, conseqüência da elaboração coletiva de uma identidade diferenciadora, que se objetivam no nível político. Por essa perspectiva, escolhida para a leitura etnográfica, a organização sociocultural depende do interesse da comunidade étnica. Relacionada a esse pressuposto, a construção étnico-cultural é uma das várias estratégias que funciona como organização social, dentro da qual a comunidade é conhecida, nas interações e visibilidade das representações identitárias.

No entanto, a comunidade não apenas se dá a conhecer pelos critérios étnicos, elaborando sua tradição, na relação com o passado, a partir do qual os agentes escolhem critérios culturais, antes adormecidos na memória coletiva, atribuindo sentido ao presente. Como já foi visto, esse pertencimento elaborado pela comunidade étnica está fundamentado numa espécie de aliança sociopolítica, formada por etnias diferentes, extraordinariamente, buscada no passado de cada sujeito, aludindo à afirmação de que todos descobrem ter uma cultura (SAHLINS, 2004, p. 506). O ato de autoafirmação remete o agente social para a diferenciação em relação aos demais, às instituições públicas, aos vizinhos, em conformidade ao consenso dos membros da comunidade. A partir desse caráter identitário, os sujeitos se

sentem aptos a tornar mais dinâmico o campo político, em que logram avanços e conquistas, na articulação com as agências de relacionamento.

As comunidades étnicas dispõem cada vez mais de seus próprios líderes para pensar criticamente o *modus operandis* na relação com os de fora, no seu contexto existencial, juntando-se nos movimentos sociais e nas agências de relação. Essa complexa malha social compreende as comunidades da área política do Andirá e Marau até as instituições internacionais, como demonstrou a práxis política da Zenilda, que foi a principal líder da Amism, ou como demonstra a práxis do João Sateré, liderança da região do Andirá, que participou da elaboração das propostas do movimento indígena para a Constituição de 1988.

Os novos sujeitos étnicos são estudantes, professores, especialistas, mestres, coordenadores de comunidade e associações, líderes religiosos, assumindo posição de protagonistas étnicos frente às agências de relações, até mesmo ocupando funções no aparelho do Estado e do município. Isso se constata nas cinco comunidades Sateré-Mawé, as quais são também representadas por seus membros nos departamentos da Igreja Adventista do Sétimo Dia, nos encontros da Pastoral Indígena da Arquidiocese de Manaus, nos da Coiab. Estão presentes, também, nas reuniões da Secretaria de Desenvolvimento Econômico Local da Prefeitura, nas quais conquistam espaços de venda do seu artesanato. Abaixo apresentamos o Quadro n. 9 com as agências de relações ligadas à comunidade Y'apyrehyt

AGÊNCIAS DO GOVERNO	ATIVIDADES	OBSERVAÇÕES
FUNAI – Fundação Nacional do Índio	Assistência aos indígenas na cidade, quando procurados. Foi mediadora nos principais conflitos, indicados no Quadro 4.	A Funai recebe pressão do movimento indígena de Manaus, dado a pouca assistência aos indígenas que moram na cidade. A insistência do coordenador da comunidade Y'apyrehyt, faz com que a Funai responda às solicitações, relacionadas ao uso do computador, impressão de documentos e transportes. Às vezes, a comunidade recebe ajuda financeira para elaborar a festa da tucandeira. Conforme as palavras de Moisés (Entrevista, 17/02/2008), atualmente, representantes desse órgão oficial têm convocado as lideranças das comunidades situadas em áreas de risco para elaborar um projeto propondo a concentração de todas as etnias num só bairro. Esse seria criado em área distante da cidade, formando uma espécie de “guetificação” das minorias étnicas.
FEPI – Fundação Estadual de Política Indigenista.	Assistência aos indígenas por meio de políticas públicas do Estado.	Elabora projetos do Estado direcionados aos povos indígenas. Atualmente se discute a sua permanência ou extinção, dando lugar a uma Secretaria para os Povos Indígenas (SEIND), caso seja aprovado o Projeto de Lei n. 19 de 19 de abril de 2008, cuja finalidade é a prestação de serviços essenciais para os povos indígenas do território do Amazonas.
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde	Assistência à saúde dos membros da comunidade.	Em parceria com a SEMSA, uma equipe formada por médico, enfermeira, agente de saúde, esteve presente uma vez em 2006, na comunidade. Não houve mais retorno.
SEMSA – Fundação Nacional de Saúde	Assistência à saúde, nos Postos de Saúde do bairro Redenção.	Prestação de serviço, quando um membro da comunidade se dirige ao posto de saúde, com alguma dor (abdominal, estomacal, ferimentos leves provocados por acidentes caseiros).
SEMDEL – Secretaria de Desenvolvimento Econômico Local da Prefeitura	Possibilita mostrar as atividades culturais: músicas, danças, artesanato, alimentos indígenas.	Atividades realizadas pelos membros da comunidade na Praça Tenreiro Aranha, na Praça dos Bilhares e na Ponta Negra, onde vendem o artesanato produzido na comunidade.
SEMC – Secretaria Municipal de Cultura	Assistência logística para a programação do dia 19 de abril; produção do CD “Cantos Indígenas”.	No CD, estão gravadas 19 músicas indígenas, sendo duas da comunidade Waykiru, duas da I'nhã-bé e duas das comunidades do rio Andirá. Essas músicas são tocadas na comunidade Y'apyrehyt, com frequência, especificamente no barracão durante as atividades coletivas.
Escolas: João Alfredo, Nossa Senhora da Paz e Raquel de Queiroz.	Atividades pedagógicas interagindo alunos e agentes da comunidade, no dia 19 de abril.	As escolas arrecadam alimentos para ter acesso ao local da programação (na comunidade), levando professores e alunos, ligados à disciplina de interesse, considerando a data é considerada dia letivo fora das escolas.
SEMED – Secretaria Municipal de Educação - Manaus	Escola bilíngüe; formação pedagógica para o professor das comunidades	O professor é da comunidade Waikiru, contratado pela instituição, para dar aula de língua mawé, atendendo as duas comunidades. As aulas são para as crianças, no turno vespertino, e para os adultos, no noturno.
Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e Universidade Federal do Amazonas (UFAM)	Pesquisa na comunidade; Oficina de Mapas.	Alunos de graduação buscam informações dos membros da comunidade. O PNCSA, ligado ao PPGSCA, realizou duas oficinas de mapas em 2007.

MOVIMENTOS SOCIAIS	ATIVIDADES	OBSERVAÇÕES
COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira	Formação política.	A comunidade está filiada a esta organização. Informa os agentes sobre a conjuntura do Brasil e a política indigenista, ajudando na organização do movimento social; mobiliza a comunidade para participar de eventos de reivindicação ou comemorativo.
CIMI – Conselho Indígena Missionário	Formação sociopolítica	Prepara a comunidade para a ação política no movimento indígena; estudos sobre direitos indígenas.
PIAMA – Pastoral Indígena da Arquidiocese de Manaus	Formação sociopolítica; Cartilha da língua mawé.	Fazem cursos de formação política, encontros pedagógicos relacionados ao estudo da língua.
UPIM – União dos Povos Indígenas de Manaus.	Pressiona as agências de governo a elaborarem políticas públicas voltadas para os interesses dos povos indígenas de Manaus.	Fundada em 2005, protagonizou a união das lideranças indígenas, representantes das comunidades e associações étnicas em Manaus. Mantém parceria com a SEMC e a SEMDEL, na elaboração de políticas. Elaborou o Projeto “Feira Indígena <i>Pí-kaá</i> – Mãos da Mata”, realizada na Praça da Saudade. Mobilizou os grupos musicais, de várias comunidades étnicas, na elaboração do CD “Cantos indígenas”, com músicas indígenas, em parceria com a Prefeitura de Manaus.
IGREJAS	ATIVIDADES	OBSERVAÇÕES
Igreja Adventista do Sétimo Dia	Realiza culto, formação espiritual, Estudos bíblicos, Batizados e casamentos.	Uma equipe composta por um pastor e três agentes religiosos promovem encontros definidos em calendário anual da Igreja, na quarta-feira, à noite, no sábado pela manhã e no domingo à noite. A formação é direcionada aos adultos e crianças, envolvendo as comunidades Y’apyrehyt, Waykiru, I’nhã-bé e vizinhos. Atua na comunidade desde outubro de 2006.
Igreja Luterana	Ajudou a construir o barracão e o banheiro coletivo.	Os líderes da Igreja não mais voltaram, em virtude da forte presença da Igreja Adventista do Sétimo Dia, há dois anos presente na comunidade.
OUTRAS ARTICULAÇÕES	ATIVIDADES	OBSERVAÇÕES
Políticos	São acionados para prestar ajuda assistencial.	Alguns procuram a comunidade para pedir apoio nas campanhas políticas. A comunidade reclama pelo descaso assistencial, sem retorno político.

Quadro 9 – Agências do governo, organizações sociais e religiosas com as quais a Comunidade Y’apyrehyt se relaciona.

Fonte: Glademir Sales dos Santos. Trabalho de campo, Comunidade Y’apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, 2008.

A Semed atende a comunidade com o estudo da língua mawé, programa desenvolvido pelo departamento de Educação Indígena dessa Secretaria. Os agentes sociais da comunidade étnica não falam fluentemente a língua materna (mawé), porque são filhos de Sateré-Mawé que fixaram residência nos diversos bairros de Manaus, abandonando, com o passar do tempo, a língua praticada na aldeia. Apenas duas pessoas da comunidade falam fluentemente, o senhor Bonifácio que, no passado, casado com uma Sateré-Mawé, morou por muitos anos na reserva/comunidade Ponta Alegre, Baixo Amazonas, e a Tereza, matriarca da maioria das famílias Sateré-Mawé residentes em Manaus. As tias, que moram nas outras comunidades Sateré-Mawé, as primeiras a chegar a Manaus, falam fluentemente a língua mawé e ensinam às crianças. Em parceria com a esta instituição de ensino, a comunidade vem desenvolvendo um programa de estudo bilíngüe, há dois anos, cujo professor foi escolhido pelas lideranças das comunidades Sateré-Mawé

Este estudo funciona graças à articulação das comunidades étnicas, a partir da Upim, constituindo um movimento unificado, que interagiu com o departamento de Educação indígena da Semed. Esta agência governamental atendeu parcialmente às reivindicações das lideranças indígenas, contratando apenas 12 professores bilíngües, que atuam nas zonas rural e urbana de Manaus.

A Universidade do Amazonas, por meio do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (Pnca) respondeu à solicitação da comunidade Y'apyrehyt realizando duas Oficinas de Mapas, organizadas pelos seus pesquisadores com as lideranças das comunidades Sateré-Mawé. No processo de pesquisa, que constituiu esta dissertação, as lideranças das comunidades étnicas solicitaram o trabalho do Pnca para organizar o Mapa Situacional dos Sateré-Mawé. Essa instituição acadêmica ajudou no registro dos lugares onde estão árvores e sementes, orientando os agentes sociais na elaboração dos desenhos e mapas, em 2007, uma em maio e outra em novembro. No mapa, como Moisés salienta, as famílias podem “ver a organização com mais clareza e apresentam como instrumento de trabalho para afirmar nossa cultura” e a partir desse mapa “podemos divulgar e apresentar o trabalho de coleta e montagem das sementes” (Moisés Sateré, Oficina de Mapas, 11 de novembro de 2008).

Alunos e professores das escolas públicas se aproximam da comunidade para fazer pesquisa. Conforme Marly Sateré, “assim aprendem o valor das árvores e de suas sementes, que podem transformar em meio de sustento para o nosso povo”. Normalmente essas pessoas aparecem na Semana do Meio Ambiente, na primeira semana de junho. Por outro lado, os agentes sociais da comunidade vão ao encontro dessas escolas para apresentar a atividade de extração de sementes, mostrando os lugares, como são colhidas e coletadas as sementes, bem

como solicitar ajuda e convidá-las a participar da programação da Festa da Tucandeira, durante a semana dos povos indígenas, na comunidade Y'apyrehyt. A fala da Marly Sateré confirma tal prática ao dizer que “a relação com as escolas faz com que os alunos e professores entendam que a cidade é uma floresta, se preservadas as áreas verdes” (Assembléia da comunidade, 21 de fevereiro de 2008).

A Piama e o Cimi prestam assistência na formação social e política, tendo vários encontros de estudo dos Decretos, Convenções e disposições jurídicas sobre os povos e comunidades tradicionais. Por um lado, os interlocutores reconhecem que as pessoas e instituições os ajudam e os incentivam a trabalhar e a manter a auto-afirmação da identidade da comunidade indígena, sem as quais, “ficaríamos desanimados. Com elas, nós avançamos na organização da cultura, do trabalho, da afirmação da nossa identidade” (Moisés Sateré, 21 de fevereiro de 2008); por outro lado, essas instituições “também reconhecem nossas atividades como comunidade diferente” (Moisés Sateré).

Quando há reunião com outras lideranças, o tuxaua representa a comunidade Y'apyrehyt. Há várias reuniões durante o ano. Reuniões convocadas pela Funai, para tratar sobre economia dos indígenas e questão de terra. Reunião convocada pela Semdel: sobre a feira de artesanato da Praça da Saudade; reunião da Semed-Manaus, referente ao Núcleo de Educação indígena; encontros da Pastoral Indígena da Arquidiocese de Manaus, que durante o ano realiza oficina sobre os direitos indígenas e encontros de política indigenista. Outros líderes estão presentes nas reuniões da Igreja Adventista do Sétimo Dia, participando de treinamentos e palestras: “a partir do por do sol de sexta-feira até o por do sol de sábado é tempo de descansar a mente, esquecer os problemas, suspender as atividades, retornando somente no domingo” (Moisés). O sábado, pela manhã, é dedicado ao culto cristão, do qual participa toda a comunidade. O barracão é adaptado para esta finalidade.

No que diz respeito à relação com a Igreja Adventista do Sétimo Dia, a religião adotada pelos agentes sociais intervém diretamente nas relações endógenas. Ao darem ênfase à amizade, família e à relação com a vizinhança, os líderes religiosos produzem nos adeptos um modo de pensar que possibilita a continuidade do esforço de todos em manter esses laços, mesmo nas adversidades produzidas pelas condições de trabalho e escassez de bens materiais. A reunião em torno da mesma crença produz um tipo de união, que se manifesta no imperativo moral, pelo qual os membros organizam seus papéis e tentam controlar os conflitos internos.

Levando em consideração a prática religiosa dos membros da comunidade Y'apyrehyt, todas as famílias freqüentam os encontros místicos do cristianismo. Essa prática não é

extraordinária, pois na região do Andirá, Marau, entre os moradores, 64% declaram praticar os preceitos católicos, 15 % os das igrejas Batista, 9 % da Igreja Adventista do Sétimo Dia e 7 % a das Assembléias de Deus, os demais freqüentam outras religiões (UFAM, 2003, p. 60). As famílias dos Sateré-Mawé oriundos da Comunidade Ponta Alegre, as que formaram as comunidades nos espaços urbanos de Manaus, já freqüentavam a Igreja Adventista do Sétimo Dia, na região do Andirá. Os líderes dessa Igreja introduziram sua atividade missionária em outubro de 2006, pós-conflito interno entre os filhos do casal Zebina e Ovídio, a partir dos quais foi formada a comunidade Mawé, na região do Tarumã, Manaus-AM (Quadro n. 4).

A promoção da moral cristã se desenvolve de forma paralela às atividades socioculturais, como o estudo da língua Sateré-Mawé, apresentações culturais, confecção de artesanato. A presença da Igreja Adventista do Sétimo Dia pode ser entendida como uma força amenizadora dos conflitos familiares, pois não tem interferido, até o presente, na consciência étnica e na elaboração das estratégias que os identifica como coletividade diferenciada.

Esta observação me faz lembrar uma conversa com a Moi, prima do Moisés, a qual me falava sobre os conflitos dentro da comunidade, ao dizer que já houve “conflito no campo político”, porque está em jogo o poder de grupo. Hoje, uma comunidade não entra no mundo da outra quando se trata de poder, pois agora os interesses não ultrapassam o âmbito de uma comunidade, conforme a conversa da Moi. O momento pelo qual todos passam, nas palavras de Moisés Sateré, Moi, Vanda Sateré, Marly Sateré e de outros, é de equilíbrio. Nas conversas informais com essas pessoas, escutei que este momento é de harmonia, sem conflitos familiares, sem brigas, resultado da presença da religião, há dois anos, na comunidade. Graças aos preceitos da Igreja Adventista, os moradores encontram motivos para as conciliações, nos momentos de perdão e agradecimentos.

Ao procurar compreender o fenômeno social das comunidades étnicas, pensando no ponto de vista da mística religiosa, somos levados a acreditar em laços invisíveis e inefáveis. Essa forma de pensar provoca distorções, dissimulações, encobrendo conflitos pertinentes à comunidade étnica. Não é a harmonia das partes que sustenta uma comunidade, tampouco os aspectos consensuais que aparecem nas decisões religiosas. O processo da produção social da existência do grupo étnico implica também conflitos e facções, interação e cooperação, que persistem e mantêm a função criadora dos membros sempre ativas.

As visitas entre parentes são freqüentes por manterem laços familiares, mas esses contatos são objetivados nas organizações políticas e trabalho de ajuda mútua. Na comunidade Sahu-ape, no município de Manacapuru, os parentes Sateré-Mawé ajudam os

visitantes a chegar aos lugares de mata fechada para extrair sementes. Na comunidade I'nhã-bé, no Tarumã, os parentes Sateré-Mawé ajudam na colheita do *arumã*, do *tucumã*, na extração de madeira para reformar o barracão. Além disso, os parentes dessas comunidades ajudam na reforma do barracão, na montagem das palhas brancas e no trabalho da madeira.

Por meio das parcerias com o Pncsa e da Piam, os agentes sociais se apropriam cada vez mais da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os povos indígenas e tribais. Nela percebem que os direitos devem ser promovidos pelo poder público, a partir do diálogo com as lideranças que representam as comunidades e associações étnicas. Assim, as formas de viver, fazer e criar na cidade, num processo dinâmico de garantir a identidade, a diversidade e a pluralidade cultural são indícios que propõem revisão da estrutura jurídico-administrativa dos órgãos públicos quando se trata de tornar factíveis os direitos dos povos e comunidades tradicionais.

Além desse aspecto, o diálogo com os agentes sociais implica o conhecimento de que estamos lidando com sujeitos portadores de uma autoconsciência cultural, cujas iniciativas já salientadas encontram-se “voltadas em geral, ao fortalecimento de coletividades indígenas (coletividades locais ou associações)” (OLIVEIRA, 2006, p. 209). Não raro, esses sujeitos exigem clareza nas pesquisas, na sua relação com os pesquisadores, que não envolve somente ato de familiaridade – e talvez por isso é que exigem –, mas ações que reforcem sua consciência étnica. Como podemos notar no discurso do Geter Sateré, na ocasião nos primeiros momentos da Oficina de Mapas, quando ele alertava para os possíveis efeitos negativos da apropriação da etnografia elaborada naquele encontro.

Como nós falamos anteriormente, a gente ver como uma revolução isso que acontece. Assim, temos os avanços, mas temos as desvantagens diante de uma situação dessa. Nós primamos pelo resultado do avanço, porque nós vamos colocar o nosso conhecimento no papel. Isso é uma coisa. Agora como ele vai ser utilizado, isso aí é que é o problema, porque existem muitos outros intermediadores. Creio que não são vocês, que já utilizam isso aí para outros fins. Isso aí é muito ruim para o povo indígena, sempre ele vem perdendo por esse lado. Muito das vezes isso aí fica só concentrado em certas pessoas. Isso é muito ruim por um lado. Por outro lado, isso é uma arma que a gente pode utilizar para conseguir os nossos benefícios, porque nós vamos demonstrar através de um projeto o que nós queremos e por que queremos. Temos que ter muito cuidado nessa hora. Nossa liderança tem que estar firme mesmo para estar conseguindo as coisas para as comunidades. Obrigado. (Geter C. Cabral Filho. Oficina de Mapas, 11 de novembro de 2007).

Tal capacidade está diretamente relacionada ao nível de organização sociopolítica, quando se organizam em associações e em movimentos reivindicativos, como é o caso da Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (Amism) ou nas articulações que a

comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt faz com as organizações indígenas, em Manaus. É interessante notar que na luta pelo controle dos meios técnicos e políticos, os agentes sociais entram num processo de produção de conhecimento que reforça a mobilização política, como é constatado no depoimento a seguir:

É isso que queremos: fazer valer essa questão do direito que é nossa, que o governo trabalhe de acordo com as leis, criando uma política voltada para os indígenas na cidade. Essa é uma luta enfrentada com bastante dificuldade em Manaus. Às vezes ninguém apóia essa questão, que parece ser uma coisa que a pessoa não entende: lugar de índio é na mata é coisa do passado. Mas só que o governo não quer dar essa chance para a gente. Queremos sim que tenhamos os mesmos direitos que se tem lá nas áreas indígenas, que nossas áreas sejam demarcadas, que o governo apóie nossas aldeias e demarque uma área para a gente (Oficina de Mapas, 11 de novembro de 2007).

Esse depoimento nos faz dizer que o processo de territorialização pode ser caracterizado também pelo grau de apropriação do conhecimento de que são capazes as comunidades étnicas. Visto como alternativa de organizar o espaço de atuação, pode ser uma maneira de questionar, contestar a ordem dominante e o poder da sociedade nacional (FÍGOLI, 1980; ROMANO, 1982), mas, também, de ressignificar, no interior da comunidade indígena, o jeito de viver da própria comunidade, que implica na redistribuição dos papéis, atribuição de funções de caráter econômico, social e religioso aos participantes da comunidade.

A autodefinição dos membros da comunidade Y'apyrehyt como identidade coletiva encontra um porto seguro na liderança que se apresenta na forma de coordenação da comunidade e objetiva seu caráter étnico na articulação com as agências de relação e no movimento social. O pressuposto da auto-atribuição ordena as atividades consideradas atos políticos, que explicam as apropriações temporárias dos recursos naturais, as práticas de ajuda mútua, a incorporação das representações objetivas e mentais do grupo étnico.

O aspecto político-organizacional das ações da comunidade étnica em questão se constitui no modo pelo qual os sujeitos étnicos se transformam em coletividade organizada. É nesse sentido que se pode entender o processo de territorialização esboçado por Oliveira (1999b, p. 22), enquanto processo social dos sujeitos deflagrado pelo aspecto político, pois essa coletividade institui não somente uma identidade própria, como também mecanismo de decisão e de representação.

Como já foi visto, a conquista de uma territorialidade específica foi conduzida por um grupo de mulheres Sateré-Mawé, provenientes da comunidade Ponta Alegre, no rio Andirá, Barreirinha-AM, liderada pela matriarca Tereza Sateré, avó da maioria dos membros da comunidade Y'apyrehyt. Depois que se organizaram em unidades étnicas, essas mulheres

criaram formas de organização-administrativa como estratégia de articulação com a sociedade envolvente. Os filhos dessas mulheres, que constituem a terceira geração de indígenas Sateré-Mawé na cidade de Manaus, acompanhavam-nas nos encontros dos movimentos indígenas, e deram continuidade na consolidação das comunidades Sateré-Mawé e no novo processo de territorialização.

No ano de 1993 fundaram a Associação Amism. O tio João, na época estava na Coiab, falou que já existia uma Associação de Mulheres do Alto Rio Negro, que ficava ali no conjunto Tiradentes. Essa associação queria que nós participássemos de uma assembléia. Eu ficava perto ouvindo o que estava acontecendo. As crianças a partir de dez anos têm que participar, porque elas vão reforçar quando estiver mais velha, como hoje eu estou aqui. Então nós fomos para lá, a gente era pequena, e ouvíamos as palestras das mulheres, as dificuldades, por que elas fizeram aquela associação. Os outros faziam a mesma coisa. As mulheres tinham que ficar aqui, trabalhando para não deixar os filhos morrerem de fome. As mulheres davam de tudo para colocar comida dentro de casa. Então, o incentivo foi montar uma associação de mulheres Sateré-mawé. Hoje, a Amism tem quatorze anos. Eu conto porque, na época, a primeira reunião, eu fui ser a cozinheira, mas só que eu fui dar à luz ao John. Lembro-me que o John é da mesma época da fundação da Amism. Então começamos a montar esse trabalho para o artesanato. A titia [Zenilda] foi a primeira que pensou em resgatar a cultura, o artesanato que elas faziam na aldeia. Então se juntaram e fundaram a Amism (Marta Sateré. Oficina de Mapas, 11 de novembro de 2007).

O testemunho de Marta mostra uma concepção de práxis em favor do reconhecimento das diferenças étnicas, a partir da Constituição de 1988, por meio de apropriação de raízes locais, laços solidários, promovendo autodefinição coletiva, escolhendo aspectos distintivos e elaborando consciência ambiental, em novos contextos. O que torna factível estas ações são os fatores político-organizativos dos sujeitos étnicos, como um processo de aprendizagem da prática política das lideranças, caracterizada por redes de organizações. As comunidades Sateré-Mawé, neste sentido, ilustram muito bem uma forma peculiar de organização, que contempla diferentes etnias, tendo em vista objetivos comuns, com predominância de aspectos culturais consensualmente aceito pelos seus membros. Conforme Almeida (2006, p. 71), estas unidades étnicas constituem unidades de mobilização ou forças sociais, cujas práticas provocam mudanças nas práticas tradicionais de relação política com os campos de poder e com os sistemas operacionais de legitimação. Para ilustrar essa práxis sociopolítica, o testemunho de uma líder Sateré-Mawé demonstra que os dispositivos jurídicos teoricamente estão em conformidade com a prática política do movimento indígena.

Então em 1988, houve a participação em Brasília, eu participei da conquista dos artigos, da aprovação dos artigos 231. Em 1989 foi criada a Coiab, depois foram criadas outras organizações, como CGTSM, Opisma, OASISM E Amism. Em 1999, nós criamos Associação Indígena Sateré-Mawé Andirá (Aisma). Em 2005, a criação da ATISM, dos tuxauas. Então, por quê? Eu sempre visei que eles deveriam se organizar na cidade, pois o grande fortalecimento vem daqui. Se você vem de uma árvore tradicional [Sateré-Mawé], tem todo o resgate e fortalecimento para viver onde pode ter mais oportunidade de ficar. Então, a organização vem assim, cresce,

dá seus frutos. É claro, tem dificuldades, mas tem conquistas. Então, nós chegamos agora, por exemplo, essa comunidade, o pessoal saiu para vários locais. Antes vieram de vários locais e foram se repartindo, e cada um foi criando seus sítios, mas para o bem do povo, o fortalecimento. Esse intercâmbio, essa interligação com o povo através do tronco tradicional é importante, porque todos sabem que no Andirá existe uma organização de povos aqui na cidade e que tem muita força, pode defender os direitos dos povos que estão aldeados, comunidades que não podem estar aqui todo dia. E vocês estão aqui para isso, não é? Vocês fortalecem e levantam uma bandeira para nós, e nós ficamos vitoriosos com isso. Realmente, esse intercâmbio é importante. Com esse tronco tradicional vamos valorizar mais isso. Vocês viram que estamos de parabéns, porque todos tiveram dificuldades, mas todos se localizaram e estão organizados. (João Ferreira de Souza, Oficina de Mapas, 11 de novembro de 2007).

O processo de territorialização, como este estudo vem demonstrando, corresponde a um processo de redefinição e realinhamento de diferentes grupos étnicos que emergem no campo político, no caso específico da Amazônia, e que foram colocados à margem da constituição do Estado e formados pela territorialidade que compreende o Estado-Nação, num espaço em que as fronteiras étnicas ainda constituem objeto de luta. As comunidades recorrem aos dispositivos jurídicos produto das lutas que se desenrolam no campo político (BOURDIEU, 2006, p. 156), com o fim de se legitimar e alcançar interesses coletivos. Desta forma, a comunidade Y'apyrehyt articula-se com as agências de relacionamento, como podemos perceber no Quadro n. 8.

Se tomarmos o ponto de partida de Fredrik Barth (2000), os estudos de João Pacheco de Oliveira Filho (1999) e os de identidade étnica em Manaus, de Raimundo Nonato da Silva (2001), temos condições de afirmar que os indígenas nos centros urbanos, no caso dos Sateré-Mawé, produzem um processo de ressignificação étnica, somente se constituírem-se em unidades coletivas e na manifestação da relação com as organizações indígenas, no interior das comunidades, e fora dela por meio de liderança representativa. É impropriedade que uma minoria étnica, na cidade, tenha forças suficientes para conquistar direitos à assistência econômica, social, educacional e sanitária tendo uma postura isolada e individual.

A resposta à questão de como os Sateré-Mawé definem sua identidade étnica frente à sociedade não-indígena é dada por suas organizações, criadas historicamente, em Manaus, e pelo contato freqüente, isto é, pelo elo que os Sateré-Mawé citadinos mantêm com as aldeias e as áreas políticas do Andirá e Marau. Reafirma-se, entretanto, que esta atitude de organizar-se como grupo étnico advém de uma consciência étnica.

A elaboração consciente desse conjunto de representações, por um lado, constitui valores culturais estabelecidos pelo grupo étnico a partir de seus interesses, voltados para as condições sociais dos sujeitos. Ainda que não possamos ignorar tal assertiva, utilizamos a

noção de intencionalidade no lugar de ideologia, para acrescentar que as comunidades étnicas objetivam o conteúdo cultural no movimento social, como parte inerente ao processo de territorialização, envolvendo conflitos intermináveis e conquistas nos vários campos de luta desses movimentos.

Introduziremos aqui um outro ponto norteador da nossa reflexão acerca do processo de territorialização das unidades étnicas. Na resistência, na persistência de sua existência étnica, a identidade social, nos seus aspectos culturais, marcada pela história, criação da tradição, retomada da língua, incorporação de outros valores, ganha novo significado no processo discursivo, como característica essencial da etnicidade, nível este denominado por Cardoso de Oliveira (1996b, p.57) de “competência comunicativa” ou “ética dialógica”, configurando desta forma numa relação dialógica com as instituições de poder. Dentro de uma sociedade nacional, de diversas etnias, pode-se dizer que esta emergência de valores é a característica mais evidente da emergência de identidades marcadas por suas fronteiras.

O viés da “competência comunicativa” parece ser um caminho de compreensão e de identificação da identidade étnica em contexto urbano, contrariando a teoria da aculturação, a qual previa a assimilação das populações indígenas. Este viés se aproxima da construção de um tipo de identidade com aspecto de *cidadania diferenciada*, aspecto percebido nas pesquisas do antropólogo Gabriel Alvarez (2004), que constantemente é proposto no campo das tensões para resolver os conflitos com o aparelho do Estado, quando se referem às necessidades básicas das etnias, tais como moradia, trabalho, saúde e educação.

Mas, para entender elementos de identificação étnica e de construção social, dentro desse processo de territorialização, é preciso o ato político no discurso dialógico, pelo fato de conter o que o grupo social pensa, faz e sente. O discurso étnico requer um olhar interpretativo, pois a identidade é marcada pela subjetividade, e esta passa pela função criadora e comunicativa do grupo social, que explicita a sua etnicidade, a sua identidade e suas formas culturais, na pretensão de atender às suas demandas coletivas.

De acordo com essa perspectiva teórica, nas próprias narrativas dos entrevistados, etnicidade se manifesta como uma camada na qual estão princípios ancestrais e culturais. Mas, para processar a etnicidade, ou organizá-la, estrategicamente os agentes elaboram a forma de comunidade. A etnia aparece, nesse sentido, como uma das bases importantes de identificação, um recurso valioso para a ação dos sujeitos.

Essa atitude primária refere-se à potencialidade para a ação exógena, podendo proporcionar um espaço de inserção na práxis de mobilização étnica, em nível da ação política coletiva, como têm demonstrado os estudos do antropólogo Raimundo Nonato Pereira da

Silva (2001, p.83). Destarte, sua importância reside no fato de que, no primeiro momento de formação, o grupo étnico se refere à sua origem e aos atributos culturais escolhidos, com os quais os membros se identificam e estabelecem ações coletivas. Nessa órbita, no nível das relações comunitárias, também percebemos modificações, isto é, as comunidades étnicas, conforme Almeida (2006, p. 88), “descrevem a passagem da unidade efetiva para uma unidade política de mobilização”.

Na sociedade mais ampla, as relações sociais podem ser vistas na perspectiva da dinâmica marcada por contradições, das quais depende a ordem das relações étnicas. Em escala maior, essa forma complexa de sistema de relações envolve a necessidade de elaborar uma identidade coletiva. Partindo dessa situação, a relação dicotomizada entre “nós” e “eles” supõe que as ações dos outros devem ser postas, combatidas e alteradas. Para o autor, ninguém ignora que o sistema das relações sociais pode ser alterado pela ação política das minorias étnicas. Tais circunstâncias aludem às ações advindas de fora da comunidade que a envolvem e impulsionam para a mobilidade política. De modo que a situação real faz a comunidade étnica reagir às formas de coação impostas historicamente. No conjunto das circunstâncias, a forma de organização da comunidade transcende ao modelo proposto por Fredrik Barth, segundo o qual serve apenas para marcar fronteiras e se identificar como diferente.

A etnicidade se coloca, desta forma, dialeticamente num processo de reafirmação étnica, passando do âmbito interno da comunidade para as ações políticas, ou seja, a complexidade de elementos identitários são movimentados para o campo de relações políticas (ALMEIDA, 2006, p. 72). O próprio sistema de compreensão de identidade étnica proposto por Barth nos permite estender o processo de formação étnica à articulação com as ações políticas. Isso fica perceptivo na observação de campo, ao identificarmos que a etnia manifesta impulsão para movimentos coletivos, dentro do mesmo curso de ressignificação da tradição. Assim, os sujeitos coletivos encontram formas de organização social para perseguirem seus interesses partilhados. No caso das comunidades étnicas, não se formam apenas para demarcarem fronteiras, escolherem alguns elementos culturais, mas procedem de uma consciência étnica, calculadas para resistirem a vida na cidade.

3.3 Conquistas e reivindicações

O campo da mobilização étnica é o da luta pela imposição de percepções da coletividade étnica como estratégia de sua manifestação. Ela se caracteriza por um conjunto de conquistas e reivindicações, que se manifesta nos discursos dos interlocutores. Visitando as associações e comunidades indígenas, situadas nos bairros Cidade de Deus, Valparaíso, Santa Etelvina, Parque Dez de Novembro, Alvorada, Compensa, Japim, nota-se uma permanente relação com as agências de governo aprofundando políticas públicas, ao mesmo tempo ocupando os espaços do Estado e da prefeitura, de acordo com a força social de cada organização. A experiência de campo demonstra que ao mesmo tempo em que vão se fortalecendo a representação étnica no cenário das políticas públicas, assiste-se a situação de total ausência de políticas para dar qualidade de vida às centenas de famílias indígenas de étnicas diferentes, que vivem em total abandono, em áreas de risco nos bairros de Manaus.

Este contexto das etnias desperta a necessidade das relações sociopolíticas, pois os agentes sociais julgam que a descoberta da procedência étnica facilita tais relações, uma vez que a ação política anima a crença nos laços de solidariedade étnica. O descaso remete as famílias a fazer aliança com outros movimentos, sobretudo quando se trata da questão da terra, como está acontecendo nos vários assentamentos no entorno de Manaus¹⁹, exemplificado nas frequentes ocupações de territorialidade pluriétnica, às vezes processadas por via de negociação de terrenos com os comerciantes de terras.

Enquanto experiência partilhada dos grupos étnicos, o ato de dizer, percebido nas expressões “quem eu sou”, “faço parte da comunidade”, ou o fazer parte de uma associação indígena tem a ver com o processo de territorialização dos sujeitos sociais dessas comunidades e associações, como fator relevante para acionar seus interesses coletivos. Ao mesmo tempo, o efeito do ato de dizer vai sendo posto como desafio às instituições com as quais essas se relacionam. Na Oficina de Mapas, na fala dos participantes, o ato elucidativo exemplifica tal processo e aponta para as articulações elaboradas pelo movimento indígena com as agências.

João Sateré – Sou Sateré. Venho de lá do Andirá, município de Parintins. Vim para participar desse encontro e juntos trabalharmos para realmente nos fortalecer como povo, nossos direitos. **André** – Sou da comunidade Mawé onde sou secretário. Eu vim de Maués-AM, do rio Marau. **Tadeu** – Sou do povo Sateré-mawé, da

¹⁹ Como exemplo, temos o caso da ocupação da Lagoa Azul II, no mês de março, que despertou a opinião pública em escala internacional, a partir das violências contra os indígenas por parte da polícia. Outro exemplo são famílias indígenas assentadas no Km 4 da BR 010, relatado por uma liderança da AACIAM (no dia 28 de março de 2008), associação que reúne mulheres Tukano, Dessana, Piratapuia, Tuica, Tariana, cujos encontros se dão nesse assentamento e no bairro Santa Etelvina.

comunidade Simão. Eu estou fazendo curso aí no CAFI, que faz parte da Coiab com vocês. **Elson Ney** – Sou da comunidade Mawé, como coordenador, e também trabalhamos com a cultura dos Sateré-mawé. Vim do Andirá, sou Sateré-mawé. **Jeter** – Sou Sateré-mawé. Então, nós estamos aqui basicamente três anos, trabalhando na instituição do governo que é a FEPI, e também cursando turismo na UEA. Sempre estamos colaborando nas comunidades: Y'apyrehyt, Waikiru, Mawé, I'nhã-bé, Sahu-ape e outras comunidades dos povos indígenas daqui de Manaus. Estamos aqui, é claro, para somar com outras contribuições dessa reunião. Muito obrigado. **Lucimir** – Eu sou em língua indígena *Uriuru*. Eu moro na comunidade Sahu-ape, eu faço parte da equipe da Funasa. Muita gente já esqueceu que as comunidades surgiram, saíram todas da Redenção. Umas estão se dando bem, outras estão caminhando. **Janilza** – sou secretária da ISA, sou da comunidade Sahu-ape. **João** – Meu nome é *Uato* sou da comunidade Sahu-ape. Também ajudo a associação, a Aisma. Então eu administro a parte de turismo que entra na comunidade. **Nilson** – Sou do povo sateré-mawé. Faço parte da comunidade Y'apyrehyt. **Franciana** – Sou secretária daqui da comunidade Y'apyrehyt. **Marta** – Sou Aria, sou da comunidade I'nhã-bé. Estou aqui para ajuda no que for para a nossa genealogia dos Sateré-Mawé, ver como foi a nossa luta, nossa dificuldade, alcançando nossos objetivos de melhoras de vida. **Inocência** – Meu nome é Inocência Dessana. Sou coordenadora da Associação *Poterika'ra Numiã* – APN. **Ica** – Meu nome é *Kiwi*, sou membro da comunidade I'nhã-bé. **Marly** – Eu me chamo Marly Sateré, moro nessa comunidade Y'apyrehyt. Estou aqui para saber mais sobre a minha raiz, meu antepassado e início de tudo. **Eguiberto** – Sou da etnia Mayoruna, lá de Tefé. Estou aqui para resgatar nossa cultura e participar da reunião. **Jair** – Sou da tribo Parintitin. Há dezessete anos que eu moro nessa comunidade Y'apyrehyt. Até hoje nos damos muito bem e faço parte da comunidade. Agradeço a presença de cada um. (Oficina de Mapas, 11 de novembro de 2007).

A oralidade desses testemunhos sobrepõe às categorias étnicas do senso comum, pois está associada não somente às formas de tornar visível uma unidade étnica, mas também associada à unidade de ação política das comunidades tradicionais, num só movimento de reivindicações socioculturais. O discurso étnico sendo intencional, na mesma linha do sistema fenomenológico de Husserl, sua objetividade repousa nas ações coletivas com intencionalidade definida, que se configuram na identidade social.

No caso empírico em questão, a identidade étnica é essa intencionalidade prática. Quando os sujeitos da comunidade se apresentam como Mayoruna, Mundurucu, Sateré-Mawé estão atribuindo novo sentido à representação “índio”, diferentemente do discurso construído pelo chamado processo “civilizatório” que fundamenta a polaridade “índio” e “branco”, ou a idéia de “índios transfigurados”, decorrente do seu contato. O efeito dessa visão no âmbito do senso comum e do público leigo (OLIVEIRA 1998a, 280) é a estigmatização pelo uso dos termos “silvícola, aborígine, selvagem, primitivo” e a afastamento de benefícios resultantes dos direitos inalienáveis. A intencionalidade das unidades étnicas se pauta necessariamente por uma autoclassificação social e simbólica, fundamentada “no discurso jurídico-administrativo” contra as “representações coletivas que alimentam o senso comum” (OLIVEIRA, 1998a, p. 280).

Para compreender a identidade étnica em Manaus, devemos interpretar a ação social, a partir dessa divergência dos dois sentidos do que seja “índio” salientado por Oliveira (1999), o que está elaborado pelo discurso jurídico (SHIRAISHI NETO, 2007), dotado de direitos específicos, e elaborado historicamente pelo processo civilizatório e refletido no senso comum. O campo de tensão entre essas duas noções se configura como contraposição ao imaginário ocidental do “índio genérico” efetuada pelo fenômeno da identidade, que destaca o modo como as pessoas se relacionam, se abrigam e se identificam entre si, conferindo um modo de os agentes sociais determinarem sua representação mental, consoante Bourdieu (2006, p. 112-113), que provoca mudança nas representações que os outros podem ter a respeito das diferenças e de seus portadores. Com esse propósito, podemos listar conquistas e reivindicações elaboradas pelos agentes sociais da comunidade Y’apyrehyt e de outras comunidades Sateré-Mawé.

Na reunião da comunidade, no dia 21 de fevereiro, os agentes sociais falaram sobre suas conquistas e futuro, num discurso em que ganha destaque o uso dos recursos naturais. O coordenador Moisés Sateré expôs propostas, tomando como base o mapeamento dos lugares das árvores e de coleta de sementes, afirmando que, uma vez mapeado, “a comunidade precisa de recurso para produzir cartilhas educativas, para o fortalecimento cultural, mostrando a arborização nativa; uma cartilha em português e na língua mawé, que tenha uma linguagem para criança, jovem e adulto, mostrando que a floresta é viva” (Moisés Sateré).

O interlocutor fez os participantes lembrarem das Oficinas de Mapas realizadas na comunidade Y’apyrehyt, para a elaboração dos fascículos, a partir dos desenhos das sementes e localidades de extração. A realização delas serviu para o fortalecimento cultural e econômico, expressivo na produção e no comércio de artesanato. Mas, segundo o interlocutor, agora a comunidade deve concentrar esforço na visibilidade da identificação das árvores na cidade; estabelecer estratégias de acesso aos recursos naturais, uma vez que já se tem na memória “a classificação das sementes, o tempo e lugares de coletas” (Moisés Sateré). Em outras palavras, todo o esforço do coordenador é mostrar que a comunidade terá como pretensão levar ao público o modo como a comunidade se relaciona com os recursos naturais, a fim de conquistarem o acesso às árvores bem como “ampliar a quantidade de espécies diferentes” (acesso e multiplicação, a partir de políticas públicas), no âmbito da cidade. Para tanto, isso implica nas seguintes etapas, apresentadas pelo interlocutor:

Identificação fotográfica das árvores e descrição de sua localização e formas de uso; elaboração da cartilha com fotografia e demais referencia sobre as árvores (uso e localização); tiragem de cartilhas, com 1.000 exemplares. Essas cartilhas serão elaboradas pela própria comunidade; melhorar o ambiente (espaço da comunidade Y’apyrehyt), para a manipulação das sementes, na confecção do artesanato;

aquisição de máquinas e equipamentos para a atividade com as sementes; solicitação de serviços para o aperfeiçoamento dos artesãos da comunidade: curso de manipulação das sementes, de fotografia, oficina de artesanato indígena. (Moisés Sateré, reunião da comunidade, 21 de fevereiro de 2008).

Ao reiterarem um programa de autossustentação da comunidade étnica, os interlocutores alertam para a luta pelo reconhecimento da sociedade de que essas árvores têm um sentido de apropriação bem diferente, pois, além da questão ambiental, elas são utilizadas para produzir artesanato. Ela tem um valor cultural para os Sateré-Mawé. Garantir a preservação e manutenção dessas árvores frente a intervenções urbanas e especulações imobiliárias.

Referem-se ainda ao trabalho de divulgação a partir da dimensão pedagógica da cartilha, como ferramenta de divulgação para superar os problemas e para efetivar as nossas conquistas. O efeito desse programa é colocar em discussão o acesso e a legitimação dos direitos dos povos e comunidades tradicionais, no âmbito urbano. Sem esse esforço, a frase do coordenador da comunidade é apropriada, “as famílias Sateré-Mawé, sem identidade, estariam à margem da sociedade, teríamos desaparecidos, sem identidade de Sateré-Mawé” (Moisés Sateré).

A proposta de elaboração da cartilha sobre a extração das sementes, a filmagem do processo de extração, a melhoria da estrutura onde as famílias se reúnem para trabalhar as sementes são ações que ajudam a superar a dificuldade de extrair a matéria prima. A estrutura física se refere ao barracão, lugar que também serve para a manipulação de semente e produção do artesanato. O barracão tem uma estrutura biodegradável, de madeira e palha, precisa de constante reparo. Por isso tem uma importância de sociabilidade, pois sempre está sujeito a uma reforma na estrutura, processo que produz laços de solidariedade entre as comunidades Sateré-Mawé (vide Figuras 21 e 22), que consiste no envolvimento dos membros de outras comunidades Sateré-Mawé, para ajudar na extração da madeira até a construção do novo barracão, movimentando os parentes, homens e mulheres. Daí surge a necessidade de melhorar o deslocamento, o transporte e a alimentação dos trabalhadores.



Figura 21 – Extração de madeira na região do Tarumã, para a reforma do barracão.
Fonte: Comunidade Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, março de 2008.



Figura 22 – Reforma do barracão, reunindo pessoas de outras comunidades Sateré-Mawé.
Fonte: Comunidade Y'apyrehyt, bairro Redenção, Manaus-AM, março de 2008.

A necessidade de produzir o artesanato é uma forma de identificação étnica, na base da relação entre cultura e natureza. Os agentes sociais, mediante tais atividades e reivindicações, colocam um olhar diferente da cidade, um sentido de recurso natural, que serve como recurso financeiro e cultural. Foi assim, com essa necessidade que começaram a identificar uma forma de ser sateré na relação com as florestas fragmentadas.

Nessa circunstância, fica mais difícil para os agentes étnicos fazer uma reserva de recursos naturais, que sirva para melhorar a produção de artesanato e as atividades culturais da comunidade. Assim, no planejamento da comunidade, é pertinente a idéia da relação dos sujeitos com a floresta na dimensão cultural, consoante expressão: “depois do reconhecimento das nossas árvores, que estão na cidade, é preciso que elas sejam conservadas, para as nossas atividades culturais. Queremos um reflorestamento que priorize essas árvores, que usamos para o uso cultura” (Moisés Sateré, reunião da comunidade, 21 de fevereiro de 2008). Estas árvores estão em lugares privados, parques municipais, instituições públicas, localizadas em áreas submetidas à especulação imobiliária. Algumas árvores ficam em lugares públicos e em estabelecimentos fechados, em áreas de igarapés que os programas de governos destruíram.

Em virtude da necessidade de gerar renda e identificar as árvores na cidade, a necessidade de fazer artesanato gerou a precisão de conhecer as árvores nos espaços da cidade. Este aspecto étnico nasce da dificuldade de encomendar matéria prima do Baixo Amazonas. Na verdade, conforme depoimento, “o que os parentes mandam não é suficiente, e a cidade fornece parte desse material” (Nilson Sateré, reunião da comunidade, 21 de fevereiro de 2008).

As atividades de extração e troca de sementes, associadas ao objetivo do auto-sustento da comunidade, tem seu ponto final na comercialização dos artesanatos. Além disso, esse trabalho está associado à cultura indígena e à autoafirmação. É sempre por esse enfoque que o líder Nilson Sateré acentua, “para mostrar a nossa cultura”, “nosso modo de vida”. Marly Sateré, uma liderança dessa comunidade, de quando em quando lembra o passado de discriminação: “Nos tempos passados tivemos muita discriminação. Resolvemos fazer o nosso trabalho, convidando as escolas próximas, as faculdades. Convidamos todas para conhecer. Assim, acabam ajudando a comunidade a resolver os problemas e dificuldades” (reunião da comunidade Y’apyrehyt, 21 de fevereiro de 2008).

Nos últimos dez anos, os interlocutores avaliaram as conquistas, destacando que a extração e o uso das sementes, adicionados às outras atividades culturais, proporcionaram o reconhecimento de parte da sociedade, no que diz respeito à valorização, ao respeito à cultura, exemplificado na relação com as escolas, com algumas secretarias municipais e estaduais,

movimentos sociais e organizações não-governamentais. Com a continuação dessas atividades, a comunidade logra ampliar os espaços de reconhecimento, estendendo a toda sociedade, “para fazer valer os direitos de comunidades tradicionais, e mostrar a face indígena dos Sateré-Mawé em Manaus” (Moisés Sateré, 21 de fevereiro de 2008).

Os Sateré-Mawé se manifestam em Manaus por meio das seguintes atividades: ritual da tucandeira, produção de música indígena na língua mawé, extração das sementes e produção e venda de artesanato Sateré-Mawé. A partir dessas representações culturais, essas comunidades mostram a identidade indígena diferenciada das outras. A comunidade Y’apyrehyt, especificamente, tem dado ênfase, nos dois últimos anos à importância da sua relação com os recursos naturais, com o objetivo de esclarecer e divulgar a distintividade cultura Sateré-Mawé em Manaus. Nesse atual contexto é que se torna incisiva a fala do coordenador da comunidade Y’apyrehyt:

Primeiro é autovalorização como sateré-mawé. Antes não fazíamos nada, depois, as mulheres começaram a fabricar o artesanato. Mudança no dia a dia. Do medo, tivemos a coragem de superar os preconceitos por parte dos não-indígenas. Com as atividades do uso dos recursos naturais, afirmamos a nossa cultura. Além disso, todo o nosso esforço em melhorar a nossa relação com os recursos naturais tem contribuído com a autossustentabilidade da nossa identidade sateré. Isso se vê na nossa relação com as escolas próximas da comunidade Y’apyrehyt, com algumas organizações sociais, com os nossos vizinhos, que aos poucos vão deixando de lado os preconceitos que produziam desde a nossa chegada ao bairro Redenção. (Reunião da comunidade, 21 de fevereiro de 2008).

A fala do interlocutor aponta para uma especificidade no trabalho com as sementes. O uso das sementes abre o contato com outras pessoas e instituições que começaram a apoiar. A relação com as árvores colocam no diálogo com outras pessoas, processando o que Almeida (2006, p. 78) chama de “humanização dos recursos naturais”, ou “politização da natureza” vinculada às identidades coletivas. Em conformidade com essa assertiva, Moisés Sateré realça que “a primeira amizade construída foi com as árvores, depois dela tivemos acesso a outras pessoas e instituições”. Isso possibilitou a continuação da atividade de extração das sementes, sua manipulação e confecção do artesanato, daí a aquisição financeira para comprar comida e transporte coletivo dos membros da comunidade.

Outro aspecto reivindicativo está relacionado à melhoria da infra-estrutura na comunidade, para atender as necessidades do cotidiano, às práticas culturais e ao público externo, comercializando produtos. Isso implica em melhorar as condições básicas de saneamento (água potável, esgoto, sanitário, pavimentação do espaço cultural), estrutura das casas e do barracão. Esses aspectos podem ser efetuados de acordo com o conhecimento dos agentes étnicos sobre construção de casa/maloca e do espaço cultural.

Pelo fato de a comunidade se localizar em área de risco, segundo o coordenador da comunidade, Moisés Sateré, o projeto de drenagem nas áreas de risco, se efetivado, afetará o terreno coletivo das famílias étnicas, colocando na política indigenista a questão de uma reterritorialização das famílias indígenas administrada pelos órgãos de governo e agência oficial. O problema de moradia para as famílias indígenas veio à tona com as recentes ocupações de terra pelo movimento indígena. Para responder ao problema, surge no discurso das políticas públicas a idéia de criação de uma área que concentre todas as comunidades e associações indígenas de Manaus. Em face dessa proposta, Moisés Sateré acrescenta que

É isso que nós estamos vendo com a Funai, para ter uma garantia de um lugar para continuar nossa vida, nossa cultura, nosso artesanato, da mesma forma como vivemos aqui. Mas com a estrutura, com a nossa casa, com o centro cultural, o posto de saúde, a escola indígena, poço artesiano para melhoria da comunidade. Isso não queremos mais; queremos um lugar melhor, com melhoria de vida digna para os indígenas. É isso que estamos colocando para a Funai. Esse projeto vai se estender mais com o conflito da Lagoa Azul II. O projeto é ver um lugar que abriga várias etnias, com os núcleos de vários povos (Sateré, Tikuna, Apurinã, Kokama). Não é só tirar os indígenas e jogar em um local sem dar estrutura, e lá eles vão sobreviver. Não. Para mexer com os povos indígenas tem que ter conhecimento desses povos, que são de línguas, cultura e tradição diferentes. Então, não pode misturar Tikuna, Sateré e Kokama, não vai dar certo. Se a gente quer fazer um trabalho, tem que fazer assim: chamar as lideranças, conversar como eles querem o projeto, o local, as casas deles. Como eu pensei: devem fazer esses núcleos para abrigar todos os indígenas que estão em área de risco; fazer esse bairro. O que seria em comum: a escola, o posto de saúde, área de lazer. (Moisés Sateré, entrevista realizada no dia 17 de março de 2008).

O depoimento do representante da comunidade Y'apyrehyt coloca em discussão o problema de moradia, no encontro entre etnografia e política de identidade. Aqui se percebe que a identidade étnica leva em conta as representações étnicas que configuram modos particulares e específicos de ser, postulando uma negociação com as agências de uma territorialidade específica. Por outro lado, constata-se uma pertinência de impor políticas públicas promotora de “guetificação”, como uma forma de enfraquecer as comunidades étnicas.

Tomando para si os estudos de Loic Wacquant, Bauman (2001, p.100-111) reafirma que o gueto “combina o confinamento espacial com o fechamento social”, caracterizando um fenômeno de “guetificação” ao mesmo tempo territorial e social, que impossibilita a comunidade. Ao gueto direcionam-se políticas que mais se parecem com “caridade com os menos capazes, inválidos e indolentes”, insistindo os indivíduos a exercerem “seu próprio juízo na procura da sobrevivência, do progresso e da vida digna”. Desta forma o tipo de Estado-providência desdenha o caráter dialógico das comunidades e associações étnicas, apropriando-se apenas de consultas individualizadas para elaborar projetos aos povos

indígenas. O depoimento de uma liderança do movimento indigenista de Manaus exemplifica a existência de um viés antidialógico no campo da etnicidade:

Quando a gente fala para defender os povos indígenas, a gente fala como resolver. Muita gente fala em resolver e pouca gente resolve o problema de terra dos povos indígenas. Até hoje me pergunto por que a população indígena é esquecida. Vejo que é esquecida e só lembrada em época da política. Quando passa a política partidária ela é esquecida. O problema hoje, nesse momento, é a terra. Só vamos avançar quando os próprios governos chamar a população indígena para escutar; se planejar um projeto mesmo; ter na sua pauta o respeito pelos povos indígenas em Manaus e se criar um projeto conforme cada comunidade. Cada povo construir seu próprio projeto. Assim avançaremos no problema terra. Enquanto não chamar, mandando outras pessoas para resolver, nunca vamos resolver. Hoje, os governadores não querem nos escutar, mandam representantes que não estão preparados para nos escutar, às vezes não entendem o problema indígena. Quando sentar conosco e dizer: - o que mesmo vocês querem? Como eu posso ajudar vocês? Aí nós vamos dar a nossa voz para solucionar o problema. (Moi Sateré, entrevista realizada no dia 17 de março de 2008).

A resistência constitui um aspecto da identidade étnica como processo inerente à construção da identidade. Boaventura de Sousa Santos nos chama a atenção para o fato de que, atualmente, há resistência contra o individualismo e todas as pressões da lógica do neoliberalismo econômico, que se processa na forma de localização, que se relaciona com os agentes e forças exteriores, sem se deixar dominar por elas. Nas palavras de Santos (2006, p. 195), a comunidade étnica pode ser compreendida na tensão entre as forças do capitalismo global, ou globalização dos vencedores ou globalização contra-hegemônica, vista como uma manifestação das forças localizadas, como forma de resistência, alternativa à forma dominante de desenvolvimento e de conhecimento, descobrindo e criando novas formas de inclusão social, construindo novos espaços relacionais.

Tendo como referência a cidade de Manaus, o antropólogo Raimundo Nonato Pereira da Silva (2001), estudando a identidade cidadina, constata que a identidade passa pelo viés da etnicidade, enquanto sistema de relações políticas entre etnias, produzindo manifestações culturais e políticas. Para este estudioso, os indígenas da cidade definem sua identidade frente à sociedade não indígena a partir das organizações no seio de suas comunidades e nos encontros realizados entre as organizações étnicas, com o apoio e acompanhamento das instituições e organizações indigenistas, instaladas na cidade.

O perigo que rodeia a política de identidade reside nas tentativas de enfraquecimento das comunidades étnicas patrocinadas pela vontade de agrupar dezenas de etnias em guetos distantes da cidade. Essa prática configura um novo descaso no que diz respeito à diferença, que alimenta a política pública voltada para as minorias étnicas, sob o invólucro teórico do reconhecimento do pluralismo cultural, administrado por forças essencialmente conservadora,

cujo “efeito é uma transformação das desigualdades incapazes de obter aceitação pública em diferenças culturais” (BAUMAN, 2003, p. 98).

Essas alternativas salientadas pelas comunidades étnicas são reconhecidas, conforme Santos (2006, p. 216-217) como possibilidades contra-hegemônicas, ou contra ao pensamento de herança eurocêntrico-colonial, no momento em que a educação não é inclusiva, as estratégias econômicas não resolvem os problemas sociais, as propostas das instituições não amenizam as várias formas de violência, o poder econômico domina os meios de comunicação.

No campo teórico, podemos resumir nas palavras de Lander (2005, p. 39), mostrando que é urgente a elaboração de uma concepção de comunidade e de participação, dentro de um processo identitário que radica uma *episteme* de relação. Nele se torna possível colocar em vigor um processo de desnaturalização das formas dogmáticas de “aprender-construir-ser no mundo”, a partir de uma consciência de sentido étnico. Estas alternativas são forjadas na perspectiva de resistência, na tensão entre ricos e pobres, estes representados também pelas minorias étnicas, produzindo modos de fazer-conhecer e reconhecer, como atos de percepção e de determinação política (BOURDIEU, 2006, p. 112-113).

Considerando essa trajetória etnográfica, podemos dizer que os Sateré-Mawé, agregando diferentes etnias, produzem uma identidade coletiva específica, estabelecendo novo campo de interação sociocultural, além da esfera endógena. A relação de interação e organização etno-cultural pressupõe um significado construído com as Igrejas, com as agências que constituem o aparelho do Estado e os movimentos étnicos representativos. O processo identitário identifica a tomada de iniciativa dos próprios sujeitos étnicos com essas agências, como disse certa vez uma liderança da comunidade Y’apyrehyt: “Então, a gente é que tem de se virar para conseguir nosso objetivo, porque não temos muito apoio do governo” (Jair Parintintin, Oficina de Mapas, 11 de novembro de 2007). Afinal, é a possibilidade de recursos para as famílias que determina a imposição de suas percepções e definição identitária, na interação com a sociedade envolvente. Assim, ao assumir a categoria “indígena”, os agentes sociais entram no campo da luta política, em que esboçam relações com as agências, em que fortalecem os encontros e as práticas reivindicativas.

Esse fenômeno étnico supõe uma noção de sociedade pautada na diversidade cultural ou formas peculiares de autodefinição dos sujeitos por meio da definição e estratégias simbólicas e sociais. O ato classificatório é um ato de *proxemia*, termo emprestado da filosofia do argentino Enrique Dussel (1977, p.23) com o sentido de aproximar-se das coisas, isto é, um modo de estar-junto, que é simbólico e material, pelo qual as pessoas elaboram suas representações, inferindo numa “identidade de projeto”, na interação social. Conforme

Manuel Castells (2006), os sujeitos dispõem a identidade sobre uma base de significados elaborados a partir de sua experiência proxêmica ou coletiva. Por meio dessa experiência, os sujeitos podem construir uma identidade de resistência e/ou de projeto, no face-a-face da relação prática com o outro, que só se torna relevante se apreendermos o determinante do conteúdo simbólico da identidade coletiva, quais sejam “quem”, “por que” e “para quê” a constrói (CASTELLS, 2006, p. 23-24).

As ações dos próprios agentes étnicos se configuram em uma “identidade de resistência”, construída por sujeitos sociais em condições desfavorecidas e estigmatizadas pelas instituições que produzem *práxis* legitimadora de dominação. A “identidade de projeto” é definida pelos agentes quando utilizam material cultural para erigir uma nova identidade “capaz de redefinir sua posição na sociedade” (CASTELLS, 2006, p. 24), a partir do discurso jurídico-administrativo, cujo conteúdo é apreendido pelos sujeitos étnicos na relação com os movimentos representativos (Coiab, Upim, Piama). O fator mais relevante do último tipo de identidade construída é que a *proxemia* dos sujeitos, por meio da determinação de suas representações mentais, provoca mudança de concepção das categorias presentes nos *outsiders* e nas instituições públicas, por meio de programas reivindicativos, erigidos pelas coletividades étnicas, não necessariamente optando por uma luta de classe e almejando à transformação da estrutura social.

Quanto à unidade afetiva, na base endógena, encontra-se o sentimento de pertença e as categorias étnicas rotineiramente usadas nas interações sociais. Todos os exemplos que se possa dar levam à asserção de que a luta simbólica se distancia consideravelmente da relação produzida pela *práxis* dominadora entre opressor e oprimido, aspecto relevante na etnografia de Romano (1982) e Fígoli (1982). No entanto, há de se reconhecer que a autoidentificação é um processo que se encontra elaborada na dinâmica da exclusão a que estão sujeitos os supostos “incapazes” de vencer, e de inclusão dos “bem sucedidos” (BAUMAN, 2003, p. 68).

Entre essas duas lógicas produzidas no processo “civilizatório” pelos que dominam a lógica do mercado globalizante, fica um espaço a ser preenchido pela *práxis* político-solidária dos grupos étnicos. Podemos considerar uma via de inclusão promovida pelos agentes sociais, por meio do processo de territorialização, na luta pela conquista e ressignificação das territorialidades específicas ou atribuindo ao sentido de etnicidade o lado político de pensar e planejar, a partir dos problemas que se enfrenta hoje na interação social.

A pré-compreensão da constituição da comunidade étnica é, portanto, o espaço da elaboração de sua consciência cultural, inerente ao processo de territorialização. O campo

empírico elucidada mais uma vez o contexto prévio da formação dessa consciência, nas palavras de um interlocutor, que relata a história da suas tias que migraram para Manaus:

Mas, só que nunca tinham saído lá da reserva, situadas num local muito diferente de vida na cidade de Manaus, desconhecida para elas. Não se adaptaram ao trabalho, que era um trabalho forçado, era um trabalho de casa de família. [...] Começaram a viver numa casinha, depois do Morro da Liberdade, no Alvorada. Parece que eram quatro famílias que viviam numa casa pequena, onde alagava, enchia às vezes por baixo do assoalho. Então, daí não deu como ficar. Alguns saíram para os bairros que estavam surgindo, como pequenas invasões, e a gente entrou para ver se conseguia um pedaço de terra no São José. Do São José fomos para o Novo Israel, do Novo Israel para cá, também, onde nós estamos. Só que aí teve outra dificuldade: a do emprego. (Moisés Ferreira da Silva. Oficina de mapas. Índios na cidade de Manaus, 10 de maio de 2007).

Esse *status*, caracterizado pela discriminação e contradições, é revelador de uma pré-consciência étnica, construída simultaneamente a esse conjunto de situações, forjada pelo esforço dos indígenas para conseguir terra, casa e trabalho. Isso fica explícito não somente nas comunidades Sateré-Mawé, mas também em outras comunidades e associações étnicas situadas nos bairros de Manaus, tais como Associação *Poterikaarã Numiã* (APN), Associação dos Índios Munduruku, Associação das Mulheres Kambeba, Movimento Indígena Kambeba (MIC), Associação Indígena Bayarua, Associação Indígena Apurinã de Manaus (Aiam), comunidades indígenas do município do Rio Preto da Eva-AM, denominadas Beija Flor I, II e III, que ainda lutam pela posse definitiva da terra. Para ilustrar a persistência da luta pela garantia de uma territorialidade específica, apresentamos a fala de uma interlocutora Sateré-Mawé, cujo discurso representa uma exigência das comunidades e associações étnicas.

Na questão da nossa terra, nós moramos aqui, mostramos nossa cultura, estamos aqui, mas não temos o título definitivo, a posse da terra. Nós vamos ou não sair daqui? Se não vamos sair, que se faça como os outros brancos: pagar os impostos. Nós pagaremos, mas contanto que nós tenhamos um local que é nosso mesmo. Não ficar: hora ou momento vocês vão ter que sair daqui. Então, que o prefeito ou o governador do Estado possa olhar para isso, para obter título definitivo da terra que habitamos. Se formos atrás disso nós conseguiremos, porque enquanto estão destruindo, nós estamos preservando” (Marta Sateré, Comunidade I’nhã-bé, Oficina de Mapas, 11 de novembro de 2007)

Dito de outra maneira, o ter prévio da etnicidade é a situação real a que estão submetidas às minorias, lançadas às margens dos “bem sucedidos urbanos” e da “ação econômica capitalista”, que, no dizer de Max Weber, estes se baseiam “na expectativa de lucro através da utilização das oportunidades de troca, isto é, nas possibilidades (formalmente) pacíficas de lucro” (2001, p. 13).

As comunidades Sateré-Mawé, desta forma, vinculam sua *práxis* etno-cultural ao movimento indígena, a partir da qual, consoante Almeida (2006, p. 21), corroboram para relativizar pré-noções, que permeiam os espaços político-administrativos. Exemplo típico é o

fato dos novos movimentos sociais transferirem o sentido de tradição, de cultura e aspectos correlatos para as demandas do presente. Desta forma, a comunidade Y'apyrehyt, lidando com a idéia de “tradição”, incorporam elementos de consciência ecológica a partir do trabalho com as sementes, distanciando a noção de tradição do passado e estrategicamente a aproxima das necessidades do presente.

Os movimentos sociais submetem constantemente as classificações advindas de outros agentes sociais, considerando ou não categorias externas ao nível dos seus interesses. Na medida em que determinada classificação é aceita, o campo de luta se torna mais tenso e ao mesmo tempo fértil para novas elaborações e reelaboração, tornando ela mesma mutável. Em face da política de identidade, as unidades étnicas sempre terão a sua disposição um sistema simbólico permeável e manipulável, à disposição para fabricação de identidade, isto é, esboçará formas de representação para demarcar a diferença.

Considerando que a construção da identidade se processa concomitantemente com a construção de territorialidade, que supõe um território inter-relacional (SILVA, 2001, p. 98), este também se torna relativo, como se ver nas declarações do coordenador da comunidade Y'apyrehyt: “nós fizemos um projeto para apresentar à Funai; porque não queremos morar agrupados com outras etnias, dentro de um mesmo bairro. Queremos nossa autonomia, viver do jeito daqui”. (Entrevista realizada no dia 31 de março de 2008). Essa conversa demonstra uma contraproposta em face da proposta do governo²⁰, ainda em discussão. Moisés Sateré disse que a sua comunidade elaborou duas propostas de construção da territorialidade específica. A primeira consiste em os membros escolherem um local entorno de Manaus, com a mesma estrutura. O local pode ser, segundo o coordenador Sateré-Mawé, na região do Tarumã ou nas adjacências do rio Negro, no mesmo lado da cidade. A segunda proposta é a de melhorar a estrutura do próprio lugar onde se encontram desde os anos 90, dando-lhes melhores condições física e material, como pavimentação do terreno e melhoria do barracão e das casas no estilo indígena.

Essas propostas, apresentadas em reunião aos agentes da Funai, submetem os sujeitos étnicos a uma nova elaboração da vida social. Ao tornar qual quer uma das propostas, os agentes étnicos entrarão novamente em um processo de ressignificação da rede de relações

²⁰ No dia 18 de março, agentes do governo levaram um grupo de lideranças indígenas ao km 28 da BR 174, para avaliar uma área, que fundamenta a proposta de criar uma espécie de bairro para as famílias étnicas (*A Crítica*, 20 de março de 2008, p. 3, Caderno Cidades).

sociais, cuja base de apoio permanente é a autodefinição dos agentes sociais em nível de unidade étnica. Nesta base de afirmação étnica, o grupo se atualiza na interação social e redefine a identidade por meio do uso de formas simbólicas de classificação, cujas ações não isentam as representações e a própria identidade do caráter variável. O uso dessas formas supõe “a construção política de uma identidade coletiva” num novo cenário de discursão e de mobilização étnica, ou seja, está em jogo o processo de territorialização que compreende capacidade de mobilização dos agentes sociais “em torno de uma política de identidade, jogo de forças em que [...] travam lutas e reivindicam direitos face ao Estado” (ALMEIDA, 2006, p. 88)

A busca dos direitos fundamentais é tida como componente do caráter étnico dos Sateré-Mawé. Estes constituem um povo que perseguem historicamente a praticidade dos dispositivos legais, marcados pelos conflitos políticos, que se estende da região do Baixo Amazonas até a luta pela ocupação de terras, experiência feita nas últimas décadas do século passado. Essas ocupações circunscreveram territorialidades específicas, apresentadas no Mapa Situacional e, conforme Almeida (2006, p. 40), ainda não tiveram reconhecimento legal. Juntamente com a construção dessas territorialidades, a criação de unidades étnicas dos Sateré-Mawé no perímetro urbano, constitui aspecto do processo de territorialização, que está em pleno vigor, sendo elaborado por diferentes etnias, trazendo à tona o problema das ocupações de terra em Manaus. Esses modos de ocupação têm uma especificidade correspondente à territorialização, a de manifestar representações identitárias, o que denota a emergência na cena política de minorias étnicas, vinculadas aos diferentes povos indígenas da Amazônia “que, desde e sempre ficaram à margem da formação dos Estados” (GONÇALVES, 2004, p. 267).

Esses movimentos sociais de característica etno-cultural colocam em discussão a dimensão de territorialidade nos dias atuais, no momento em que se vê a céu aberto um processo de redefinição das territorialidades específicas com o realinhamento dos grupos agregando diferentes etnias.

Assim, essa busca incessante dos direitos dos povos e comunidades tradicionais se expressa nos conflitos externos, na superação dos estigmas, na construção de territorialidades, na auto-afirmação de identidade coletiva, no processo de autoconsciência cultural. Como exemplo, procuramos demonstrar o processo de construção de uma comunidade etno-cultural dos Sateré-Mawé, tendo a memória coletiva, os vínculos com o passado e com as famílias Sateré-Mawé que moram na região do Andirá e Marau, no Baixo Amazonas, como ponto de apoio para produzir a vida social na cidade.

O processo de territorialização Sateré-Mawé corresponde ao que Oliveira (1998b, p. 56) chama de “objeto político-administrativo”, representado pelas comunidades indígenas com denominações Sateré-Mawé, é revelador de uma identidade coletiva de subversão, uma vez que a práxis dos sujeitos étnicos escapa as fronteiras estabelecidas pela noção de territorialidade aplicada pelas instituições oficiais. Considerando apenas uma categoria jurídico-administrativa, o território visto pelo Estado não carrega consigo o conteúdo cultural das relações, de forma que não reconhece os territórios indígenas, descaracterizando inclusive a relação entre cultura e meio ambiente desses povos.

Como podemos perceber no quadro das agências de relações, essas unidades político-administrativas, direcionando e controlando suas relações com o poder do Estado e com outras agências, foram dando visibilidade a sua organização social por meio de mecanismos de tomada de decisão. A metáfora que associa a cidade à floresta mostra a real situação das comunidades étnicas na e ao redor da metrópole, pontuando situações específicas de processo identitário e de ocupações de territórios, demonstrando não somente reprodução social de unidades pluriétnicas, como também a relação e compromisso efetivo com o meio ambiente, aproximando aspectos etno-culturais da natureza e de seus recursos. Essa forma de organização faz irromper um reordenamento sociocultural, retrabalhando os vínculos afetivos e históricos existentes nas comunidades étnicas (OLIVEIRA, 1998b, p. 56).

Salientando uma vez mais, esse processo, visto numa perspectiva do grupo étnico como tipo organizacional, com característica identitária, se objetiva no movimento social (ALMEIDA, 2006), conferindo ao processo social de territorialização um aspecto essencialmente político e dinâmico. Neste, as categorias e práticas simbólicas da comunidade estão vinculadas às ações sociopolíticas, dentro de um campo de luta, no qual estão inseridos os agentes sociais.

3.4 Epistemologia da exclusão na relação homem-natureza

Seguindo o pensamento de Enrique Dussel (1977), a racionalidade se apresentou revestida de ontologia²¹, no mundo grego-romano, cujo sentido está na filosofia de Platão, de Aristóteles e dos estóicos, que identificavam o ser, o divino, o político, o eterno como uma mesma coisa, de forma que o ser é o grego, o não ser é o bárbaro, a Europa, a Ásia. O pensamento semita (cristão, mulçumano, judeu) também desenvolveu sua racionalidade

²¹ Trazemos nessa reflexão a categoria “ontologia” no sentido de homogeneidade da cultura, criada pelos medievais e pelo pensamento moderno e contemporâneo, promovendo etnocídio e exclusão social.

hegemônica, inventando suas tradições, revestidas de um tipo de ontologia, que se solidificou na Idade Média, e a razão instrumental foi capaz de inventar as tradições, para impor uma hegemonia do mercado, fundada na prática do desrespeito às diferenças culturais.

Assim como a política da criação justificava o sistema medieval, representado pela Igreja e pelos senhores feudais, da mesma forma a racionalidade moderna foi elaborada para justificar os interesses políticos e econômicos da burguesia, presentes no liberalismo de Adam Smith e na formação do estado nacional, concretizada nas impertinências do aumento da produção material.

Entre os pensadores modernos, destacamos, no primeiro plano, René Descartes (1596-1650), que sente profundamente a necessidade de uma fundamentação racional da vida. A dúvida metódica, aplicada sobre todas as coisas, respondia a sua inquietação substantiva: a crença não mais fundamentava os anseios do homem moderno. Era preciso algo mais: a razão, que deveria refundamentar a própria relação do homem com a natureza. Desta forma, a *arché*²² ou o ser, a origem de todo o dizer, o criar, o dominar é a razão instrumental. O ser, compreendido como *cogito*, vai determinar a relação homem-natureza e as relações intersubjetivas.

Duas premissas podem identificar seu pensamento: a primeira é a de que Descartes leva às conseqüências extremas as conclusões da nova ciência, representando um protótipo, típico da abertura à ação da razão independente das forças sobrenaturais; a segunda é a de que em René Descartes praticamente se sintetizam todos os anseios de autonomia do pensamento moderno, a partir do qual a mentalidade passa a ser, no nível do conhecimento, a capacidade do homem conhecer, interferir na natureza, dominá-la e transformá-la. Esse aspecto mais preponderante da relação homem-natureza substituiu a relação paradigmática Deus-homem, pertencente à visão medieval.

Assim, a racionalidade moderna, que tem seu arcabouço na filosofia cartesiana do *ego cogito*, como fundamento das grandes conquistas do século XVI, é reelaborada e assumida por Hegel e Kant como saber absoluto. Essa racionalidade é a da razão matemática, mensurável, que faz Descartes compreender o mundo como uma máquina perfeita e o corpo humano como uma estrutura mecânica, à qual a alma está ligada por meio de uma determinada glândula. Não faltaram pensadores que aderissem radicalmente ao princípio racionalista cartesiano, cuja fonte e fundamento da verdade é a razão, meio pelo qual se pode superar as idéias ou opiniões obscuras. Cabe-lhes levar às últimas conseqüências o processo de radicalização da racionalidade moderna.

²² O termo grego *Arché* traduz-se freqüentemente por *princípio* da realidade, *fundamento* de todas as coisas.

As necessidades práticas surgem, e uma nova racionalidade, menos especulativa e mais pragmática, é forjada na cultura inglesa por John Locke (1632-1704) e David Hume (1711-1776). Elas surgem interferindo diretamente nos fenômenos, observando-os, organizando-os, com finalidades utilitaristas. Com efeito, o método desenvolvido lograva assegurar o desenvolvimento técnico-científico, favorável à experimentação no contato com a natureza.

O problema do conhecimento, a partir de René Descartes, é como este *eu* pode tornar-se dono de toda a realidade. Como este *eu* irá se relacionar com o mundo, com tudo e com todos? O ponto de partida vai ser a razão instrumental, ontologizada no *eu penso, logo posso destruir*. Heidegger mostra que nunca mais se falou do homem como ser, mas do homem reduzido ao conhecimento, a partir do binômio ciência-tecnologia. A razão foi colocada na vanguarda, pronta para derrubar quaisquer outras formas de conhecimento.

Pode-se inferir que o racionalismo de Descartes é mais radical, superando a mentalidade mítica. Os gregos o fizeram no passado, ele o fez no seu tempo, de forma que a razão é tomada na sua pureza de força cognitiva, voltada para si mesma, a fim de apreender, se possível, a verdade da qual não se pode duvidar. Essa racionalidade instrumental constitui o ponto de partida para construir a tradição europeia sustentada por uma visão heurística forjada no método dedutivo matemático. Conforme Carvalho (1996), a tradição moderna se distanciou das outras formas de saber:

O pensamento racional e as sociedades ocidentais criaram uma sociedade parametrada por fatores “objetivos”, portanto, desprovida de subjetividades, imagens, mitos e símbolos, sem EROS. Em conseqüência, a vida social foi estruturada, a ciência e a história desenvolveram-se sem encantamento, guiadas por valores e concepções uniformizantes e homogeneizadoras do conhecimento, do pensamento dos homens e de suas práticas simbólicas e culturais (p. 14).

As idéias dominantes produzidas pela modernidade representam a expressão ideal de um pensamento apropriado pelos indivíduos da classe que domina e, por isso, são idéias de seu domínio, que provoca uma corrida descontrolada do desenvolvimento sustentável do capitalismo. O que se vê à nossa frente é a apropriação da natureza-objeto por parte do ser humano. O que está subjacente nessa relação é uma racionalidade fechada, que guarda consigo uma pseudoverdade, de que a ciência e a técnica são protagonistas, condutoras e realizadoras do desenvolvimento humano. Entretanto, ficou comprovado que, com o triunfo dessa racionalidade unidimensional, o “mundo se desencantou” como atesta Max Weber (1982):

O destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo “desencantamento do mundo”. Precisamente os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais (p. 182).

Ninguém ignora que a ciência se postou durante muito tempo como instrumento mais eficaz frente ao terror do devir. A título de exemplo, as últimas correntes pretendentes deste comportamento estiveram ligadas ao positivismo, rejuvenescidas no Círculo de Viena. Este proclamava, no seu programa neopositivista (intitulado *concepção científica do mundo*), a formulação de uma ciência unificada, cujos conhecimentos seriam oferecidos pela física, ancorados no método lógico-matemático, eliminando qualquer pretensão metafísica. Edgar Morin (1998) procura mostrar, desta forma, que o primeiro fracasso, ao estudar o modelo vigente da ciência, foi percebido nas inferências de Karl Popper (1902-1994), de Thomas Kuhn (1922-1996), Imre Lakatos (1922-1974) e nas críticas de Paul Feyerabend (1924-1994).

É essa racionalidade que entra no período contemporâneo por meio do positivismo, ocupando os espaços das ciências humanas, ratificada pelos jovens filósofos e físicos da Escola de Viena, na década de trinta, que vão abominar todo tipo de conhecimento com pretensão metafísica. Sobre essa mesma racionalidade o capitalismo se assentará e vai colocar a razão a serviço do poder privado. Max Weber (1982, p. 156) já advertira para o fato de que os institutos de ciências naturais estavam sendo transformados em empresas capitalistas estatais, a serviço do mercado.

Octavio Ianni (1999), com precisão, apresenta o cenário o que ele chama de processo civilizatório do capitalismo, com vocação mundial, e mostra que o mercado é a esfera da sociabilidade por excelência, que assume o princípio da destruição para concentração de riqueza, de maneira a influenciar diretamente todos os aspectos do trabalho humano e a vida social:

[...] ao longo da história, desde o século XVI ao XX, e já prenunciando o século XXI, multiplicam-se as empresas, corporações e conglomerados, compreendendo monopólios, trustes, cartéis, multinacionais e transnacionais. São empreendimentos que estão sempre ultrapassando fronteiras geográficas e históricas, atravessando mares e oceanos, instalando-se em continentes, ilhas e arquipélagos. Assim, se é verdade que o mercantilismo, o colonialismo e o imperialismo tinham raízes no nacionalismo e ajudaram a difundir o modelo do estado-Nação pelo mundo afora, é também verdade que quebraram fronteiras de tribos, clãs, povos, nacionalidades, culturas e civilizações (p. 174).

Portanto, essa forma de pensar a realidade, o mundo, constitui a base do capitalismo mercantil, industrial e financeiro, que faz parte do seu processo civilizatório. Um aspecto formado nesta base é a predominância progressiva do econômico sobre todas as formas de

sociabilidade humana, adequando a função das ciências e da tecnologia aos interesses que não são dos povos e comunidades tradicionais, mas apenas de uma parcela dos que vivem na metrópole.

Ianni (1999) acrescenta que o sistema capitalista, além de penetrar nos Estados e nas diversas culturas, destruindo-as e modificando-as, vai deixando marcas indeléveis na memória e na vida dos povos, como, por exemplo, a desigualdade social, produzida pelas contradições no interior do sistema, tendo as categorias étnicas como epifenômeno da lógica do processo de exclusão. De modo que “as maravilhas da ciência e da técnica não se traduzem necessariamente na redução ou eliminação das desigualdades sociais entre os grupos, classes, coletividades ou povos. [...] em geral preservam, recriam ou aprofundam as desigualdades” (p. 195).

O racionalismo moderno se desenvolve com a idéia de que é possível usar a natureza, mas que é um racionalismo antidualógico, como demonstram as urbanísticas das metrópoles. A lógica do sistema capitalista não tem preocupação com a qualidade de vida, pois o crescimento econômico é identificado como crescimento do capital. Desta forma o homem interfere no processo da vida cíclica de forma natural, na cadeia alimentar, no sistema de autorregulação da natureza. Assim, assistimos a uma degradação acelerada da natureza. Como pagar o prejuízo, a perda da natureza, seu desgaste? E do ponto de vista do ser humano, como oferecer ao seu *ethos* a qualidade de vida, a cidadania, um ambiente de vida saudável e de respeito e promoção das diferenças étnicas?

No campo prático, o olhar do “civilizado” reduziu as diferenças a minorias étnicas. Considerou as diferenças como desigualdades encontradas nas culturas primitivas, a partir da rotulação, chamando-as no seu conjunto de sociedades primitivas, diferentes e bárbaras. A partir desse olhar, o pensamento sempre partia das leis e verdades universais postuladas pelas ciências naturais, por meio das quais os fenômenos observados são regulados. Nesta estrutura lógica, os povos primitivos equivaleriam à infância dos seres humanos, e as sociedades complexas ou desenvolvidas ao homem adulto. Foram, portanto, generalizações inconcebíveis aos nossos olhos de hoje, porém ainda permeiam os nossos dias, na forma do neodarwinismo social, aspecto este analisado por Almeida (2006).

Almeida (2006, p. 10), nos alerta para os efeitos excludentes, provocados pelo deslocamento da teoria de Darwin para as outras dimensões da existência, que consiste na “aplicação do modelo biológico da evolução das espécies às sociedades humanas”, na forma de darwinismo social. A onipresença deste se expressa na dicotomia “vencedores” e

“perdedores”. O princípio que rege a prática do evolucionismo social consiste na exaltação do individualismo e, conseqüentemente, na ausência de comunidade.

É perceptível no conjunto das noções, ligadas à continuidade, além da forma de darwinismo social, três tipos de exclusão social, dentro do processo de apropriação do Novo Mundo, que são, conforme Foucault (1996), a interdição, a separação e a oposição do verdadeiro e falso. Esses procedimentos de exclusão foram sendo materializados nas ações dos missionários, dos viajantes e nos projetos de civilização impostos aos indígenas do Brasil, partindo do princípio de que a vontade de verdade fundamentou a identidade européia e justificou a segregação e a interdição no processo de formação do pensamento amazônico.

No que se refere ao campo epistemológico, tais procedimentos de exclusão são encontrados nos princípios filosóficos, sobre os quais se assenta a relação entre poder e saber, subjacente no processo de conhecimento científico, recriada a cada tempo, cujos efeitos morais foram aplicados aos povos não-europeus. Renan Freitas Pinto analisa criticamente essa epistemologia da exclusão ao demonstrar que a interdição se deu por meio de idéias em torno da debilidade natural do indígena americano e debilidade da natureza no novo mundo, “expostas nas obras de pensadores representativos do espírito ocidental como Montesquieu, Buffon e Hegel”, a partir dos quais estudiosos interpretaram a Amazônia, especificando as interpretações do viajante Alexandre Rodrigues Ferreira, no século XVIII (PINTO, 2006, p. 238).

Convém considerar que a noção de indivíduo foi reelaborada pelo sistema capitalista, extraído do embate entre as idéias da Reforma Protestante e da Contra-Reforma, no âmbito cristão, que enfatiza a promoção do indivíduo no plano da salvação. A economia da salvação cristã, segundo Lutero, com base no iluminismo agostiniano, parte do princípio de que só a fé basta ao cristão, que recebe a salvação individual dada por Deus. Esse modo de pensar no interior da cultura judaico-cristã, que postula a separação entre Deus, homem e natureza, sustentou o pensamento burguês e deu corpo ao individualismo da sociedade ocidental, na qual se deu ênfase à promoção do indivíduo. Edgardo Lander (2005, p. 21) nos mostra que essa separação de origem religiosa não oferece limites ao controle da natureza pelo homem e, ao mesmo tempo em que as ciências modernas se desenvolvem a partir da ilustração, acontecem sucessivos processos de separação, representados pelas rupturas entre corpo e mente, razão e mundo. Tanto o sistema capitalista quanto os Estados nacionais se apropriarão de tais princípios, criando uma fenda ontológica, sobretudo entre razão e mundo, antes desconhecida nas outras culturas.

Desta forma, a criação do Estado autoritário já se apresenta como problema para os diversos grupos culturais, porque está fundado na noção de indivíduo como princípio do sujeito globalizado. Essa noção do indivíduo constitui, portanto, um grande obstáculo para a reafirmação dos aspectos culturais e das identidades étnicas dentro do espaço regional. A noção de indivíduo aparece no liberalismo, que postula a liberdade individual, limitando o poder do Estado em relação ao indivíduo, que é o portador de direitos inalienáveis. Decorre, então, que o liberalismo vai ser uma arma nas mãos do sistema capitalista, que sempre vai requerer para si propriedade a fim de se expandir sem a tutela do Estado.

Neste sentido, liberdade é o direito de ter propriedade. Ao lado da liberdade econômica, constituem direitos de primeira geração os civis e políticos. Enfim, conforme Stuart Hall, com o Estado moderno vai se consolidando o exercício da liberdade dos indivíduos, representada pelo *sujeito cartesiano* ou *indivíduo racional*, “com as suas vontades, desejos e interesses, permanecendo a figura central tanto nos discursos da economia moderna quanto nos da lei moderna” (HALL, 1992, p. 29-30).

Acrescente-se que o Estado foi burocraticamente construído, sem levar em conta os negros, os índios, as várias identidades. Com efeito, o Estado nunca reconheceu, nos séculos XVIII e XIX, os indivíduos em processo de grupo e as formas coletivas, e hoje tem dificuldades de representar os segmentos sociais, levando-nos a acreditar que o sentido de identidade nacional vai sendo forjado em detrimento dos valores étnicos. O obstáculo consiste no próprio Estado, considerado o meio absoluto para a formação de uma suposta identidade nacional, justificando seu determinismo político e outras formas correlatas à noção de continuidade, como a de desenvolvimento e a de tradição.

De encontro a essa forma de pensamento, que alimenta o sistema de desigualdade, o caráter associativo das etnias é que orientam a afirmação do “eu” frente aos “outros”, recolocando no interior do processo identitário a “estima de si”²³ como momento reflexivo da *praxis* dos movimentos indigenistas, sobrepondo o período de humilhação, em que “a prosa política e econômica da dominação é comumente aprimorada por uma prosa cristã da degradação humana” (SAHLINS, 2004, p. 524), em cujo período a categoria “índio” representava a vida que se abomina a si mesma. Pedagogicamente, essa prerrogativa, como medida de toda assimilação, constituiu uma *status* em que os “índios” estariam “enojados com

²³ Esse termo é usado por Paul Ricouer (1995, p. 162), no sentido de capacidade do agente de introduzir mudanças no curso das coisas, de iniciativa; é o modo optativo que aspira à vida boa, no agir intencional da pessoa, instituição ou coletividade. Para ele, a estima e a solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra: “a solicitude não se acrescenta de fora à estima de si, mas *explícita a dimensão dialogal implícita naquela*” (1995, p. 163).

eles mesmos”, condição considerada como ponto de partida para iniciar o processo de ascensão ao Estado hegeliano de “civilizados”, expressão máxima da razão moderna.

A “estima de si”, expressivamente definida pelos movimentos indigenistas a partir do final da década de 1980, subverteu o “estado subalterno”, pelo ato afirmativo do “eu sou”, que emergiu de uma consciência cultural. Para ilustrar essa subversão de valores, uma liderança do povo Sateré-Mawé, ao explanar a história do processo de territorialidade das mulheres Sateré-Mawé, em Manaus-AM, nas últimas três décadas, foi muito enfática ao elevar a autoestima dos sujeitos organizados: “começamos a fabricar anel, daí descobrimos que podíamos fazer dinheiro com a nossa própria cultura, sendo o que a gente era mesmo; *então fomos descobrir como tirar de dentro de nós o índio* (ênfase nossa)²⁴.

Esse depoimento traz consigo a assertiva de que o critério fundamental da autoidentificação é acompanhado pela “capacidade de iniciativa”, implícita na “estima de si”, impulsionada pelo contexto social das contradições. O que leva os sujeitos sociais à formação de unidades associativas de caráter étnico é a sua situação dentro da estrutura social, identificáveis nos perímetros da cidade. Os lugares em que estão organizados em comunidade e associação são vários. Bairros como Redenção, Compensa, Alvorada, Val Paraíso, Cidade de Deus, Cidade Nova, Santa Etelvina, Lagoa Azul II, Parque Dez, Japiim, João Paulo II, Estrada do Brasileirinho (km 8), BR 174 (km 4, bairro São João), AM 010 (km 25, Vila Bom Jesus e ramal Bons Amigos), são lugares de reordenamento de territorialidades específicas, que constituem um novo processo social de territorialização das etnias em Manaus.

²⁴ FREITAS, Lucimir da Silva. Depoimento concedido na Oficina de Mapas. Manaus-AM, 11 de novembro de 2007.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A primeira constatação na etnografia elaborada assenta na preposição de que o território, como toda categoria social, é uma construção social. No entanto provoca conflito e disputa à medida que os aparelhos de poder se distanciam das propostas específicas de cada unidade étnica, cujos membros querem confirmar sua condição de sujeitos, na administração de suas territorialidades específicas, que coletivamente são definidas, no caso dos Sateré-Mawé, tanto pelo entorno do barracão, quanto pelo acesso aos recursos naturais das chamadas “florestas culturais”, cujo sentido é atribuído à cidade de Manaus.

É conveniente considerar que as unidades étnicas em Manaus, como cultura diferenciada, definem a identidade coletiva pela via do conflito, constatado no interior da comunidade e na sua relação com a sociedade envolvente, no contato com os segmentos sociais, caracterizando uma política indígena e indigenista. A primeira diz respeito às relações endógenas, a segunda ao campo das relações sociopolíticas do sistema abrangente. Neste estudo, procuramos mostrar que as diferentes etnias, ao se agregarem numa territorialidade específica, não somente propiciam a função de fornecer a base da unidade étnica, como também entram no campo das reivindicações coletivas. Dentro desse contexto conflituoso, em que se observam formas de violência e resistência à diferença, os sujeitos passam a redimensionar a etnicidade por meio da formação política nas áreas dos direitos dos povos e comunidades tradicionais, processando uma autoconsciência cultural, dando sustentação à visibilidade de uma identidade coletiva, forjada na complexa vida urbana. Desta forma, a etnicidade se configura na mobilização para garantir políticas específicas de territorialidade, saúde, educação e melhor qualidade de vida para as diferenças étnicas.

O processo identitário, dependendo da política indigenista, constrói conteúdos culturais e ressignifica outros, por pressupor os efeitos dos encontros (assembléias, reuniões, exposições culturais, formação sociopolítica). Por esses mecanismos políticos, o processo identitário caracteriza a distintividade de uma coletividade étnica. No caso dos Sateré-Mawé, a identidade está sendo elaborada cotidianamente, sustentada por sua organização interna, representada por um coordenador/tuxaua, e outros cargos administrativos (secretaria, tesouraria, conselho fiscal, representação da Igreja e de outras agências ligadas à saúde, educação, economia, cultura), que dão sustentação às unidades familiares, que estão distribuídas em comunidades étnicas, dentro de suas territorialidades específicas, conquistadas durante os anos 80 e 90, nas áreas de Manaus. Nestas territorialidades são redefinidos os

conteúdos objetivos e mentais da cultura, ao mesmo tempo em que se permite fazer um processo de construção de uma identidade pluriétnica, que se manifesta como fonte de legitimação, com base no critério fundamental da autodefinição.

A Constituição Federal Brasileira e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, bem como a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovadas na Assembléia Geral da ONU, em 13 de setembro de 2007, reforçam o potencial reivindicatório dessas comunidades tradicionais e a dinâmica criadora de sua liderança e representações coletivas. Esse tipo organizacional das identidades étnicas se desloca para a dimensão política. Neste sentido, os vínculos com a localização de origem, os conteúdos culturais, a relação com o meio ambiente, são redimensionados à nova lógica de inclusão social. Esse processo é elaborado a partir das territorialidades específicas dos centros urbanos, simbolizados no barracão, nas florestas fragmentadas de Manaus e no entorno. Desta forma, a manipulação das sementes e outros diacríticos com referência ao passado, funcionam como estratégia para construir o sentido do presente, o que se configura uma invenção da tradição, representada pelo ritual da tucandeira realizado, de forma sugestiva, na Semana dos Povos Indígenas.

Constituindo *práxis* étnica, estas ações ganham sentido político por meio das relações que a comunidade étnica tem com as agências, as organizações sociais e instituições religiosas, tidas como espaços relacionais de referência, a partir das quais os agentes sociais pensam sua prática, manifestando-se sinteticamente em uma série de conquistas e superação, frente à sociedade envolvente.

Nesse processo de territorialização, o que é permanente são essas relações étnicas, como processo político e sua identidade multifacetada constantemente processada pelos sujeitos, que, no caso dos Sateré-Mawé, foi sendo elaborada durante a construção da territorialidade, frequentemente explicitada no ritual da Tucandeira, na produção de música Sateré-Mawé, na relação com os recursos naturais, na produção de artesanato, na educação bilíngüe e nas atividades diversas no barracão.

Quando se trata de etnicidade, há um consenso entre pesquisadores ao identificá-la como resultado do desenvolvimento do Estado-Nação, como fenômeno da modernidade, marcada pelo livre comércio, expansão industrial e ascensão da classe burguesa. De fato, dentro desse contexto, ao fazer uma leitura sistemática da história da etnicidade ao longo dos três séculos, no Brasil, Maria Regina Celestino Almeida (2001) assegura que, por conta dessa situação moderna, várias gerações de indígenas se transformaram em etnias organizadas, historicamente resistindo a um *status* de territorialidade. Contrariamente, foram construindo

suas próprias formas de acordo com seus modos sociais de territorialização. Ela mostra que as aldeias podem ser vistas como “espaço de interação de grupos sociais e étnicos diversos”, de forma que os indígenas, de acordo com a sua situação, “aprendem novas práticas culturais e políticas a partir de seus valores e tradições” (ALMEIDA, 2001, p. 52). No contexto de cidade, a criação de novas unidades étnicas garante essa função criadora e racional dos indígenas urbanos.

Em reforço a essa asserção, procuramos mostrar que a identidade étnica é construída nesse processo. Isto porque, na perspectiva de Fredrik Barth, a etnicidade não é uma dimensão humana ligada por natureza, portanto inseparável, à pertença, inerente ao nascedouro. Segundo, porque, diferente da concepção culturalista, a etnicidade é processual, levando em consideração a mutabilidade da realidade cultural, a qual era considerada fixa e analisada pelo prisma da objetividade em estudos culturalistas. Além desse aspecto, nela está expressa a dicotomia diferencial entre os que pertencem ao grupo e os de fora, como marcador da diferença. Terceiro, em virtude de que a etnicidade reclama ser explicitada e reconhecida, por meio da interação social, superando o estado de gueto e da dicotomia de negação. Daí que o pensamento voltado para o interacionismo étnico nos possibilitou ver, de maneira real, nos comportamentos efetivos e afetivos, como as pessoas inseridas na sociedade se definem como pessoas na adesão da construção da identidade étnica, subvertendo a ordem das coisas ou se posicionando frente às várias formas de negação, buscando seu sentido na interação social.

Por mais que haja o reconhecimento jurídico dos direitos dos povos e comunidades tradicionais e garantias constitucionais no que tange à saúde, educação e assistência diferenciadas, as etnias não são assistidas com esses benefícios. Sua situação na cidade, representada por um conjunto de desafios com referência à saúde, educação, geração de renda e à moradia, foi fator decisivo para o reordenamento das relações sociais, elaboração da cultura e tradição. Encontraram na criação de unidades e associações étnicas as estratégias mais eficazes para a construção de políticas de identidade. Nelas se reordenam os Tukano, Baniwa, Dessano, Baré, Tariano, Piratapuia, Tikuna, Kambeba, Miranha, Apurinã, Mura, Munduruku e várias etnias do Rio Negro, para afiançar políticas públicas específicas, objetivando seus critérios etno-culturais nos movimentos indigenistas.

Os indígenas em Manaus são protagonistas de um processo social de territorialização que se intensificou nas duas últimas décadas, consolidando no movimento social, resultado dos problemas enfrentados nas localizações de origem, com relação ao trabalho, saúde, educação e à ausência de políticas públicas. Na cidade, a busca por melhores condições promove o processo de territorialização, configurado na organização sociopolítica dos sujeitos

étnicos, agregando diferentes etnias em torno de uma unidade étnica. Nesse processo, a construção identitária nos faz pensar que o conteúdo cultural, nessas circunstâncias, é reelaborado apenas em contexto de trocas sociais, levando os agentes étnicos a considerar a cidade um lugar por excelência. Para as novas etnicidades, conforme Michel Agier, a “diferença cultural se torna não somente um objeto identitário, mas também um recurso político ou econômico para indivíduos e redes à procura de um lugar na modernidade” (2001, p. 22).

A etnografia revela que as associações e comunidades étnicas são dependentes dos aparelhos de poder dentro do Estado. Constata-se a tentativa desses aparelhos de capturar o movimento cultural indígena em nome de princípios que alimentam o senso comum da homogeneização, fundados em teorias integracionistas. Paradoxalmente, esses aspectos se apresentam na beleza estética do pluralismo cultural, expresso no carnaval, no folclore e feiras culturais, apoiados financeiramente pelas agências de governo. Precedendo à idéia de afirmação identitária, os critérios culturais são usados para marcar a desigualdade e a imposição da escolha, a que estão submetidas a especificidades étnicas. No verso deste retrato folclórico, escondem-se as especificidades etno-culturais, elaboradas por agentes sociais, obrigados a escolher caminhos específicos das organizações sociais. A atitude de escolha é decorrente das desigualdades, produto do sistema mundial.

Esse paradoxo caracteriza a nova versão do descaso, na relação dos aparelhos de poder com a diferença, pois, ao mesmo tempo em que há a tolerância liberal, a preocupação com os direitos das comunidades à autodefinição e reconhecimento de suas identidades, juridicamente assentado no pluralismo cultural, esse reconhecimento é divorciado dos interesses das unidades étnicas, em virtude da ausência de políticas públicas.

Nesse sentido, a etnicidade é acionada e empregada como uma organização social, recuperando o processo histórico dos grupos étnicos. O ato de selecionar, ressignificar e definir o conteúdo do passado faz parte de um projeto identitário para responder às necessidades do presente. A não compreensão desse conjunto complexo de observação e percepção dos sujeitos étnicos, organizadas em unidades e movimentos étnicos reproduz variadas formas de descaso à diferença, fazendo com que as políticas públicas e os próprios segmentos da sociedade totalitária não estejam preparadas para atender às demandas do movimento indigenista.

A ausência de uma epistemologia etno-cultural das diferenças é perceptível à medida que os aparelhos de poder se investem da intenção de cooptar os interesses das comunidades étnicas por meio de novas modalidades de gueto, as quais Bauman (2003) chama de

“estratégia de guetificação” contra as diferenças, mecanismo de disposição que politicamente impede a entrada dos “intrusos” (minorias étnicas), construindo espaços fechados não apenas por muros mas por fronteiras de desigualdades, reforçando o estigma que se lhes aplicam os *outsiders*. Aqueles são “considerados incapazes e inúteis”, pois não servem mais de “reservatório de trabalho” (BAUMAN, 2003, p. 108). Essa estratégia funciona como instrumento de reafirmação da exclusão e desagregação, enquanto que as reivindicações étnicas são consideradas ab-surdas, impossíveis de serem ouvidas e efetivamente transformadas em qualidade de vida.

O processo identitário dos Sateré-Mawé não pode ser suficientemente apreendido sem levar em conta o seu processo social de territorialização. As unidades étnicas formadas nesse processo, organizadas em cinco comunidades e uma associação, têm demonstrado que as formas de organização e ocupação das territorialidades específicas, pensadas costumeiramente como próprias das áreas rurais, como demonstradas no Mapa Situacional (Oficina de Mapas do dia 11 de novembro de 2007), são reproduzidas em Manaus. Neste sentido, Almeida (2006, p. 68) chama atenção para o fato de que é preciso negar o caráter absoluto e independente, nos estudos, às dicotomias correlatas à divisão campo-cidade, quando se pretende caracterizar comunidades tradicionais e compreender suas manifestações etno-culturais.

Outro aspecto que se destaca na experiência de campo é que a forma de comunidade étnica não é a única estratégia de organização indígena na cidade. Em virtude de não encontrar uma base territorial, várias etnias criam associações, como é o caso da Associação *Poterika'ra Numiã* (PNCSA, 2007b), das mulheres indígenas do Alto Rio Negro, cujas associadas não moram próximas uma das outras, mas se articulam com facilidade, em torno de interesses comuns. Tanto na forma de comunidades étnicas, quanto na forma de associação, assistiu-se ao rompimento com o modelo político-organizativo de caráter homogêneo, protagonizando formas associativas de múltiplas etnias, a partir da autodefinição dos sujeitos.

Neste caso, as especificidades culturais são reelaboradas e visíveis de acordo com a reconstituição do processo histórico de determinado grupo étnico. Neste processo de reconstrução da relação com as formas culturais e com o passado, essas unidades tornam-se discursivas, consensualmente dando destaque a determinados aspectos étnicos de forma coletiva, que marcam a distintividade coletiva. A manipulação dos critérios culturais depende desse consenso, sempre com referência ao interesse do grupo, fato que se constata nas comunidades do Beija Flor I, no Rio Preto da Eva-AM (PNCSA, 2008), nas comunidades Tikuna, Kokama e Sateré-Mawé, bem como a Associação das Mulheres Indígenas do Alto

Rio Negro (Amarn), Associação dos Índios Munduruku, que são formadas por várias etnias em torno de projeto coletivo.

Convém considerar uma reflexão de Sahlins (1997, p. 53), quando diz que o sistema mundial espalhou a agonia a todos os povos, na forma de violência, opressão e expulsão dos territórios tradicionais, decorrente da mentalidade colonialista e do programa de exclusão ocidental. No Brasil, a tragédia foi tamanha que somente a partir da constituição de 1988 as atenções dos estudos e das organizações se voltaram para um movimento adverso ao determinismo da razão ocidental. Neste contexto, Manaus se indianiza, configurando um novo aldeamento de territorialidade inter-relacional, que vai sendo criada e elaborada pelos próprios sujeitos étnicos, protagonistas dessas relações refletidas e ordenadas nos movimentos sociais, que anseiam por ações humanizadoras quando se referem à relação dos aparelhos de poder com as diferenças culturais, estas com o meio ambiente.

No campo das experiências etnográficas, distanciando-se da visão excludente e segregadora, os sujeitos, com os quais compartilhamos o tempo, as alegrias, as tristezas, as conquistas, as esperanças e sonhos, convidam-nos a mudar o foco de atenção, como resultado de uma relação dialogal. O primeiro sinal de conversão da percepção teórica de comunidade étnica consiste na relação dos significados criados pelos agentes sociais, que constroem sentidos relacionais. Essa noção se sustenta mais ainda quando as lideranças se inserem em movimentos sociais, configurando uma característica de complacência no campo sociopolítico. Neste sentido, Hall assevera que “as escolhas identitárias são mais políticas que antropológicas, mais associativas, menos designadas” (2005, p. 67).

Os critérios objetivos de identidade, considerados por Bourdieu (2006) como atos de percepção e de apreciação, de conhecimento e reconhecimento, não somente são parte do esboço desse processo social, que marcam a distintividade, mas, também, são a exterioridade da “consciência cultural”, que é forjada dentro da situação de estigmatização e de desigualdade social. Neste sentido, procuramos mostrar que a etnografia realizada em Manaus, na sua versão mais recente, sobre o processo de territorialização das etnias, como sistematização da experiência associativa dos indígenas, oferece a possibilidade de mudar o modo de pensar a categoria “índio”, indicando que o jeito de ser Sateré-Mawé, Baniwa, Tikuna, Dessano, Kambeba, Kokama, Mura e outros é o eco de um processo de auto-afirmação dos sujeitos sociais, vitimados pelo sistema de desigualdade.

REFERÊNCIAS

AGÊNCIA BRASIL. COIAB estima que 20 mil índios vivem em Manaus. Disponível em: <http://www.brasiloeste.com.br/notícia/1476/população-indigena-manaus>. Acesso em: 18 abril 2005.

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*. Estudos de Antropologia Social, v. 7, n. 2, outubro de 2001, p. 7-30.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombo, terras indígena, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundo de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2005, p. 21-99.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Darwin e Marx: diálogos nos trópicos para uma interpretação do Brasil. *Samanlu: Revista de estudos amazônicos*, ano 5, n. 2, jul./dez. 2006, p. 9-27

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Apresentação. In: SHIRAIISHI NETO, Joaquim. **Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil**: Declarações, Convenções Internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA, 2007, p. 9-17. (Documento de bolso, n. 1)

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Os índios aldeados: histórias e identidades em construção. *Tempo: Identidades coletivas, cultura e política*. Vol. 6, n. 12, dezembro 2001, p. 51-71.

ALVAREZ, Gabriel O. **Política Sateré-Mawé**: do movimento social à política local. *Série Antropologia*, n.366. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2004. Disponível em: <http://www.unb.br/ics/dan/Serie366empdf.pdf>. Acesso em: 20/07/2006.

ALVAREZ, O. Gabriel. **Pós-dradiviano**: parentesco e ritual, sistema de parentesco e ritual de afinabilidade entre os Sateré-Mawé. *Série Antropologia*, n. 403, Brasília: Universidade de Brasília, 2006. Disponível em: <http://www.unb.br/ics/dan/Serie403emdf>. Acesso em 02/04/2007.

ARRUTI, José Maurício Andion. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência do sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena, Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p. 229-277.

AUGÉ, Marc. **O sentido dos outros**: atualidade da antropologia. Tradução de Francisco Manoel da Rocha Filho. Petrópolis: Vozes, 1999.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. **O guru, o iniciador**: e outras variações antropológicas. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000, p. 25-67.

BARTH, Fredrik. A análise da cultura nas sociedades complexas. **O guru, o iniciador: e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000, p. 107-139.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. O guru, o iniciador: e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000, p. 167-200.

BERREMAN, Gerald D. Etnografia e controle das impressões em uma aldeia do Himalaia. Tradução de Olga Lopes da Cruz. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org.). **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975, p. 123-174.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BOURDIEU, Pierre. A construção do objeto. In: BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **A profissão de sociólogo: preliminares epistemológicos**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1999.

BURDIEU, Pierre. **Contrafogos: tática para enfrentar a invasão neoliberal**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. In: BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 9. ed. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p. 107-132.

BURDIEU, Pierre. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: BURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 9. ed. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p. 107-132.

BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo**. Tradução de Mateus S. Soares Azevedo et. al. Petrópolis: Vozes, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; FARIAS, L. de Castro. O contato interétnico e o estudo de populações. **Revista de Antropologia**, v. 17-20, 1972, p. 31-49.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Universidade de Brasília, 1978.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**. 4. ed. São Paulo: UNICAMP, 1996a.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Antropologia e moralidade: etnicidade e as possibilidades de uma ética planetária. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; OLIVEIRA, Luis R. Cardoso de. **Ensaio Antropológicos sobre moral e ética**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996b, p. 51-72.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, v. 39, n 1, São Paulo: USP, 1996c, p. 13-37.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Os diários e suas viagens**. Brasília: Universidade de Brasília, 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Sobre o pensamento antropológico**. 3 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen G. (Orgs). **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. Brasília: Universidade de Brasília, 2005.

CASTELLS, Manuel. Paraísos comunais: identidade e significado na sociedade em rede. In: CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. 5. ed. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. Vol. II, 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006, p.21-92.

CARVALHO, Edgard de Assis. Notas à construção de uma nova antropologia das etnias indígenas. **Textos e Debates**. n. 02, junho 1996. p.9-19.

COHEN, Harry. A idéia de *gemeinschaft*: rumo a uma nova sociologia humanística. In: MIRANDA, Orlando de (Org.). **Para ler Ferdinand Tonnies**. São Paulo: USP, 1995, p. 205-227.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2 ed. Tradução de Viviane Ribeiro, Bauru: EDUSC, 2002.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

DUSSEL, Enrique D. **Filosofia da América Latina: Filosofia da libertação**. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977.

FENTON, Steve. **Etnicidade**. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Stória Editores, 2003.

FÍGOLI, Leonardo H. G. **Identidad étnica y regional: trayecto constitutivo de una identidad social**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Brasília: UnB, 1982.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Tradução de Elisa Monteiro. Lisboa: Florense, 2000.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio, São Paulo: Loyola, 1996.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2004.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Tradução de Vera Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

GONÇALVES, Carlos Alberto Porto. A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina. In: SEOANE, José. **Movimentos Sociales y conflicto em America Latina**. Buenos Aires: Clacso, 2004, p. 261-277.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo. Etnogênese e regime de índio da Serra do Umã. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**, Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p. 137-172.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HEIDEGGER, Martin. Ensaio e Conferências. Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002. (Pensamento Humano)

HOBBSBAWM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991**. 2. ed. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HOBBSBAWM, Eric. Introdução: a invenção da tradição. Tradução de Celina Gandim Cavalcante. In: HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 9-23.

HUTCHINSON, John, SMITH, Anthony D. Introduction. In: HUTCHINSON, John, SMITH, Anthony D. **Ethnicity**. New York: Oxford University Press, 1996, p.3-14.

IANNI, Octavio. **Teoria da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

LANDER, Edgar. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgard (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sócias, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais - CLACSO, 2005.

LEFF, Enrique. **Epistemologia ambiental**. Tradução de Sandra Valenzuela, 3. ed., São Paulo: Cortez, 2002.

LEFF, Enrique. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.

LORENZ, Sônia da Silva. A luta dos Sateré-mawé contra a Elf-Aquitaine. In: CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação. **Aconteceu, comentários e fatos destacados na Imprensa: Povos Indígenas no Brasil/83**, Especial 14, São Paulo: Gráfica e Editora FCA, 1983.

LORENZ, Sônia da Silva. **Sateré-Mawé: os filhos do guaraná.** São Paulo: CTI, 1992. (Projetos, 1).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Textos sobre história da filosofia.** Tradução de Zeljko Loparié e Andréa Maria Altino de Campos Loparié. São Paulo: Victor Civita, 1975. (Os Pensadores, Vol. XLI).

MORIN, Edgar . O conhecimento do conhecimento científico. In: MORIN, Edgar. **Ciência com consciência.** 2. ed. Tradução de. Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. Rio de Janeiro: Bertrand, 1998.

NIMUENDAJU, Curt. Excursões pela Amazônia. Tradução de Thekla Hartmann. **Revista de Antropologia**, v. 44, n. 2, 2001, p. 189-200.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998a, p. 269-308.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnografia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana: estudos de antropologia social**, v. 4, n. 1, 1998b, 47-77.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **Ensaio em antropologia histórica.** Rio de Janeiro: UFRJ, 1999a, p. 99-123.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnografia dos índios misturados: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena,** Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999b, p. 11-39.

OLIVEIRA João Pacheco de. Pluralismozando tradiciones etnográficas: sobre un cierto malestar en la Antropología. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Comp.). **Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil.** Lima: Centro Amazônico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006.

OLIVEIRA, Luis R. Cardoso de. Justiça, solidariedade e reciprocidade: Habermas e a antropologia. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & OLIVEIRA, Luís R. Cardoso de. **Ensaio antropológico sobre moral e ética.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p. 143- 157.

PASTORAL INDÍGENA DE MANAUS. **Entre a aldeia e a cidade.** Manaus: Arquidiocese de Manaus, 2000.

PEREIRA, Cloves Farias. **Sociedade e política: as relações sociais e a construção da autonomia dos Sateré-Mawé.** (Monografia do curso de Ciências Sociais). Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2004.

PEREIRA, Nunes. **Os índios Maués**. 2. ed. Manaus: Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2003.

PEREIRA, Nunes. **Ensaio de etnologia amazônica**. 2. ed. Manaus: Imprensa Oficial, 1942.

PINTO, Renan Freitas. **Viagem das idéias**. Manaus: Valer, 2006.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teoria da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA-PNCSA. **Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia**: indígenas na cidade, os Sateré-Mawé no bairro Redenção. Manaus, Fascículo 17, 2007.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA-PNCSA. **Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia**: Mulheres indígenas e artesãs do Alto Rio Negro em Manaus. Fascículo 18, 2007.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA-PNCSA. **Indígenas na cidade de Rio Preto da Eva**: comunidade indígena Beija Flor. Manaus. Fascículo 20, 2008.

REX, John. **Raça e etnia**. Tradução M. F. Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Estampa, 1988.

RICOEUR, Paul. Ética e moral. In: RICOEUR, Paul. **Leitura 1**: em torno ao político. São Paulo: Loyola, 1995, p. 161-173).

ROMANO, Jorge Osvaldo. **Índios proletários em Manaus**: o caso dos Sateré-Mawé citadinos. Dissertação (Mestrado de antropologia), Brasília: UnB, junho, 1982.

SAHLINS, Marshall David. Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial. In: SAHLINS, Marshall David. **Cultura na prática**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004, 503-533.

SAHLINS, Marshall David. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção. **Mana**: estudos de antropologia social, v. 3, n. 1, abril de 1997, p. 41-73.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A construção de mundos pós-coloniais. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. Vol. 4. São Paulo: Cortez, 2006.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. A particularização do universal: povos e comunidades tradicionais face às Declarações e Convenções Internacionais. In SHIRAIISHI NETO, Joaquim **Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil**: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA, 2007, p. 25-52. (Documento de bolso, n. 1)

SILVA, Raimundo Nonato Pereira da. **O universo social dos índios no espaço urbano: identidade étnica na cidade de Manaus**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001.

TONNIES, Ferdinand. Determinações gerais dos conceitos principais. In: MIRANDA, Orlando de (Org.). **Para ler Ferdinand Tonnies**. São Paulo: USP, 1995, p. 232-272.

UGGÉ, Henrique. **Mitologia Sateré-Maué**. Tradução de Maria Victoria de Vela. Quito-Ecuador: Abya-Yala, 1991.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS. Relatório técnico do diagnóstico sócio-demográfico participativo da população sateré-mawé da comunidade sateré-mawé das áreas indígenas Andirá-Marau (municípios de Barreirinha, Parintins e Maués) e Koatá-laranjal (município de Borba). Manaus, Dezembro, 2003.

VALE, Maria C. Rezende do. **Os Sateré-Mawé do bairro da Redenção: aspectos simbólicos da construção da identidade**. Monografia (Especialização em Antropologia na Amazônia). Manaus: UFAM, 1997.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de Vinícius Eduardo Alves. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: **Economia e sociedade: fundamentos da economia compreensiva**. Tradução de Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. ed. Vol. 1, São Paulo: Imprensa Oficial, 2004, p. 267-277.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Petrópolis: Vozes, 2005, p. 7-72.