UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE
E CULTURA NA AMAZÔNIA

A FORMAÇÃO DA LIDERANÇA *KAPI* ENTRE OS SATERÉ-MAWÉ/AM

JOSIAS FERREIRA DE SOUZA

MANAUS/AM
2019

JOSIAS FERREIRA DE SOUZA

A FORMAÇÃO DA LIDERANÇA *KAPI* ENTRE OS SATERÉ-MAWÉ/AM

Dissertação apresentada aos membros da Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa: Processos Sociais, Ambientais e Relações de Poder, sob orientação do Prof. Dr. Renan Albuquerque.

MANAUS/AM
2019

Ficha Catalográfica

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

Souza, Josias Ferreira de
S729f A formação da Liderança KAPI entre os Sateré-Mawé/AM. / Josias Ferreira de Souza, Renan Albuquerque . 2019
133 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Renan Albuquerque
Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Kapi. 2. Sateré-Mawé . 3. Amazônia . 4. Liderança . 5. Indígenas . I. Albuquerque, Renan. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

JOSIAS FERREIRA DE SOUZA

A FORMAÇÃO DA LIDERANÇA *KAPI* ENTRE OS SATERÉ-MAWÉ/AM

Dissertação apresentada aos membros da Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa: Processos Sociais, Ambientais e Relações de Poder, sob orientação do Prof. Dr. Renan Albuquerque.

Aprovado em_____de_____de 2019

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Dr. Renan Albuquerque – Presidente
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

_____

Prof. Dr. Odenei Ribeiro – Membro
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

_____

Prof. Dr. José Vicente de Souza Aguiar – Membro
Universidade do Estado do Amazonas (UEA)

MANAUS/AM
2019

RESUMO

O trabalho almejou explorar processos construídos internamente pelos ameríndios do Andirá-Marau. São processos que, apesar de não existirem com uniformidade, permanecem coesos, fortes, abertos a mudanças e transformações. O problema investigado é originado na idealização (pela maioria da população) de um indígena fossilizado, que viveu no passado, com características permanentes dos povos nômades, sem organização, tecnologia e cultura. Um ideal reforçado por cronistas conquistadores (portugueses e espanhóis), descrito em seus diários de viagem. Esses viajantes destacavam a nudez e as moradias rudimentares, com olhares superiores, apontando projetos de civilidade, modernidade e desestruturação do sistema social dos povos autóctones do lugar. A herança ocidental, construída historicamente e impregnada na população miscigenada, continuou vigorando dentro de uma velha prática de discriminar povos originários, o que fomentou a disseminação de conceitos errôneos, preconceitos, perpetuando a discriminação e a divisão social. Nesse cenário, o que aproximou a sociedade indígena do passado ancestral e os descentes na atualidade foram adaptações que tiveram de fazer para manter vivas gerações do agora, mostrando flexibilidade às adversidades impostas, o que prova a força advinda de uma cultura dinâmica e suscetível a mudanças.
Palavras-Chave: *Kapi*; Sateré-Mawé; Amazônia;

ABSTRACT

The work aimed to explore processes built internally by the Amerindians of Andirá-Marau. These processes although not uniformly existing, remain cohesive, strong, open to change and transformation. The problem investigated originates in the idealization (by the majority of the population) of a fossilized indigenous, who lived in the past, with permanent characteristics of nomadic peoples, without organization, technology and culture. An ideal reinforced by conquering chroniclers (Portuguese and Spanish), described in their travel diaries. These travelers highlighted the nudity and rudimentary dwellings, with superior looks, pointing out projects of civility, modernity and disruption of the social system of the indigenous peoples of the place. The Western heritage, built historically and imbued with the miscegenated population, continued to operate within an old practice of discriminating against native peoples, which fostered the spread of misconceptions, prejudices, perpetuating discrimination and social division. In this scenario, what brought indigenous society closer to the ancestral past and the descendants today were adaptations that they had to make to keep alive generations from now, showing flexibility to the adversities imposed, which proves the strength coming from a dynamic culture susceptible to change.
Keywords: Kapi; Sateré-Mawé; Amazon.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 7

CAPÍTULO I 12
LEMBRANÇAS DO VIVIDO E CONSTITUIÇÕES DO PRESENTE 12
1.1. Problemas históricos e contemporâneos 12
1.2. Contextualização e atualidades sobre a "questão kapi" 23
1.3. Território e territorialidade 32
1.4. Ponta Alegre – Campo da Pesquisa 34
1.5. Interações e compartilhamentos em Ponta Alegre 42

CAPÍTULO II 49
O DUPLO, A ESTRUTURA ANTAGÔNICA E AS RACIONALIDADES COMPONENTES DA "QUESTÃO KAPI" 49
2.1. Desconstruindo o sonho do progresso 49
2.2. O duplo no âmbito da "questão kapi" 55
2.3. Os antagônicos: como trabalhava o "capitão" e como trabalha o kapi 61
2.4. Novas racionalidades: a integração ao clã ut 66
2.5. A relação do kapi com lideranças tradicionais 71

CAPÍTULO III 77
UM NOVO CAPITÃO E SEUS CÓDIGOS DE CONDUTA 77
3.1. Memórias do morekuat: o kapi João Sateré e os desafios do povo Sateré-Mawé 77
3.2. Códigos de resistência 84
3.2.1. A questão kapi: imerso em problemas locais de ordem planetária 86
3.3.2. Luta coletiva consagra liderança Sateré-Mawé 91
3.3.3. Gênese do movimento indígena do Baixo Amazonas 96
3.3.4. O contexto local das lideranças indígenas e a população indígena 99
3.4.5. A força indígena e a união dos povos 102
3.5. O saber tradicional e o waraná (guaraná) em território estrangeiro 114
4.5.1. Educação e saúde indígena diferenciadas: desafios que se estendem até os dias atuais 121

CONSIDERAÇÕES FINAIS 127
REFERÊNCIAS 131

ANEXOS 133

APRESENTAÇÃO

Apresento um resumo de minha história pessoal, que vem acompanhada de boas rodas de sapó, as quais iluminaram a narrativa das minhas experiências escolar e acadêmica e me permitiram aqui chegar. Vejo a educação como alternativa de mudança e transformação do pensamento humano, cabe dizer, em toda a minha trajetória. A minha caminhada educacional se constitui na preparação de um *filho do guaraná* para o acesso à universidade.

Os primeiros passos acontecem na educação infantil, na escola municipal Darlessa Conceição e na escola municipal Waldemira Bentes. Esses passos tiveram sua extensão no Ensino Fundamental, na escola Estadual São José Operário, e se aprimoraram no Ensino Médio, na escola Estadual Senador João Bosco. O esforço do trabalho se refletiu na pessoa que me tornei no presente.

Hoje, sou graduado em Biologia (2012), Pedagogia (2014), Especialista em Gestão Educacional (2017) e Mestrando em Sociedade e Cultura na Amazônia (2019). No próprio ambiente acadêmico, optei por estudar a minha história. No programa multidisciplinar Sociedade e Cultura na Amazônia UFAM, por exemplo, desenvolvi a pesquisa "A Construção da Identidade *Kapi* (capitão) dos Sateré-Mawé", operada por força das cosmologias localizadas no Rio Andirá do Município de Barreirinha/AM.

Sou Josias Ferreira de Souza, da etnia Sateré-Mawé, clã Sateré (*ut*), nascido em 17/09/1988, na Aldeia de Ponta Alegre da Terra Indígena Andirá-Marau, Município de Barreirinha/AM. Filho de João Ferreira de Souza (João Sateré), Capitão Geral da Tribo Sateré-Mawé, e Ivanilda Oliveira da Costa. Ambos bilíngues, falantes da língua Sateré-Mawé e da língua portuguesa, sendo pertencentes à mesma etnia. Tenho cinco irmãos: Sigride (pedagoga), Jafé (estudante de direito), Jessé (estudante), Ivone (estudante de Zootecnia) e Verônica (estudante).

A Escola Municipal Darlessa Conceição foi a primeira onde estudei e ficava localizada no bairro Amazonino Mendes, zona leste de Manaus/AM, próximo de onde eu residia na época. Lembro que demorei para me adaptar, porque estava sempre tímido e

ficava quieto, sentado na carteira do começo ao fim da aula. Estava no primeiro ano e não sabia ler, então fiz aulas particulares no contra turno. Depois de um ano, mudei de cidade, vim morar em Parintins/AM.

Em Parintins, estudei na Waldemira Bentes, que foi a minha segunda escola, localizada no Bairro Itaguatinga, próximo à residência dos meus tios. Na escola a professora percebia que eu fazia os exercícios de forma correta, pois havia repetido a mesma experiência e a minha idade não correspondia mais à série na qual fui matriculado. Chego ao Ensino Fundamental estudando na Escola Estadual São José Operário e permaneço sete anos neste educandário. Durante esse tempo, todos os anos ganhei as eleições para presidente de sala. Participei de vários eventos onde tinha que deixar minha timidez de lado e cantar, recitar poesia, dançar e falar em público. Também nessa época não morava mais com meus tios.

Tínhamos nossa própria casa, no bairro Itaúna 2, na rua Amazonino Mendes, na periferia da cidade. Sai do Ensino Fundamental e trilhei o Ensino Médio na Escola Estadual Senador João Bosco. O clima da escola era construído sob a égide do vestibular de duas universidades públicas, a Universidade Federal do Amazonas (Ufam) e a Universidade Estadual do Amazonas (UEA). Os alunos eram motivados a estudar para entrar na universidade. No meu primeiro ano na escola, fui eleito presidente de sala e tive acesso ao grêmio estudantil. Naquela época, estava se reorganizando, pois em anos anteriores ficou desativado. Durante vários encontros com outros estudantes, fiquei responsável por tratar de questões indígenas. Não demorou muito estávamos nos mudando para a universidade.

Minha vida acadêmica começou em 2007, quando ingressei na Universidade do Estado do Amazonas, em Parintins, por meio do vestibular, pelo grupo 10 (dez), no curso de Licenciatura Plena em Ciências Biológicas. Na primeira graduação, desenvolvi meu primeiro projeto de pesquisa, intitulado “Trajetória Histórica da Educação Escolar Indígena da Aldeia de Ponta Alegre Sateré-Mawé do Rio Andirá, Município de Barreirinha/AM”, sob orientação da professora Ignês de Paiva e coorientação do professor Renan Albuquerque. Depois dessa primeira pesquisa, outros (estudos) passaram a fazer parte da minha vida acadêmica.

Em seguida, sob orientação da professora Joeliza Araújo (de ciências biológicas), construí minha monografia com o tema “Caracterização Botânica: Importância Alimentar e Medicinal da *Manihot esculenta* para Moradores da Comunidade de Ponta Alegre Sateré-Mawé de Barreirinha/AM”, pela UEA. Durante o curso de Ciências Biológicas,

desenvolvi estudos sendo auxiliado por membros da Universidade de São Paulo, do Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana (LabNAU/USP), sob a responsabilidade do professor Dr. José Magnani e seus orientandos José Agnelo, Ana Fiori e Ana Sertã, entre demais. Participei da IX Graduação em Campo e apresentei meu trabalho intitulado "Trajetória Histórica da Educação Escolar Indígena da Aldeia de Ponta Alegre Sateré-Mawé do Rio Andirá, Município de Barreirinha/AM".

Em 2009, a Universidade do Estado do Amazonas ofereceu um curso de pedagogia intercultural para professores indígenas, sendo que a composição da turma tinha que obedecer aos seguintes critérios: 70% de professores indígenas e 30% não-indígena. Fiz a seleção e fui aprovado para a segunda graduação. Nesse caso, sob a orientação da professora Jacklene Bíglia Amoêdo desenvolvi a pesquisa "Dificuldades de Aprendizagem dos Alunos das Séries de 4º e 5º Ano, no Ensino da Matemática, do Ensino Fundamental dos Municípios de Barreirinha e Parintins/AM".

Durante minha segunda graduação, já no curso de Pedagogia, fui convidado pelo estudante Custódio Baniwa, da Universidade Federal de São Carlos (UFScar), para participar do I Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas do Brasil (I ENNEI/UFScar). Na condição de palestrante de abertura, inserido no GT "Educação escolar Indígena", apresentei o trabalho "Trajetória Histórica da Educação Escolar Indígena da Aldeia de Ponta Alegre Sateré-Mawé do Rio Andirá, Município de Barreirinha/AM". No último dia do encontro, eu e mais quatro parentes indígenas fomos eleitos pela assembleia do evento para participar de uma reunião no Ministério da Educação/Brasília (DF). Na oportunidade, levamos a ata final que ratificava o fortalecimento das políticas de ações afirmativas.

Em 2017, como forma de melhorar o atendimento no processo de orientação dos professores indígenas Sateré-Mawé, ingressei na Pós-graduação Gestão Educacional, pelo Centro Universitário Claretiano. Sob orientação da professora Me. Alessandra Farago, desenvolvi a pesquisa "Avaliação Como Instrumento de Autonomia Para Professores e Alunos no Processo Ensino-aprendizagem das Séries Iniciais". A aulas eram realizadas no primeiro piso do prédio da Rádio Alvorada da cidade de Parintins/AM. No mesmo ano, fiz seleção para o Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Ufam. Conseguir apresentar minha primeira intenção de pesquisa, que viria a ser posteriormente consolidada como "A Construção da Identidade *Kapi* (capitão) dos Sateré-Mawé", sob orientação do professor Dr. Renan Albuquerque.

Enfim, o programa PPGSCA acolheu minha intenção de pesquisa e, ao encerrar este ciclo, notei que havia diferentes ângulos sobre o meu objeto, a partir dos quais pude dialogar e referendar com diferentes campos teóricos, como antropologia, sociologia e psicologia, em uma abordagem interdisciplinar. Dessa forma, pude fazer a interseção dos saberes tradicionais que conheço com os conhecimentos científicos que passei a encontrar na caminhada. Os caminhos percorridos na pesquisa mostraram a grandeza das informações que às vezes passam despercebidas, e mesmo que exista vários estudos acerca dos Sateré-Mawé, todos evidentemente válidos, dependendo do contexto da fala e da posição crítica descrita, podem alcançar um ou outro nível de relevância.

Mas ainda há muita informação à espera de abordagem etnográfica. Este desafio, porquanto, foi trabalhar no âmbito de elucidar a organização da função e do cargo *kapi* após mais de dois séculos e meio de violência física e simbólica. E também depois de meio século de atos de tutela explícitos, por parte do Estado e do mercado (via megaempresas e conglomerados fabris) — ambos agentes exploradores de riquezas amazônicas. A intenção foi agir com sensibilidade, compromisso, conhecimento de causa e eficiência nas descrições e inferências executadas. Tanto porque compreender como determinados grupos Sateré-Mawé e famílias clânicas são constituídos e como funcionam é algo complexo.

A partir do conhecimento que detenho, pois sou indígena e integro o clã *sateré* (*ut*), tenho o entendimento de que posso disseminar informações nativas para que a comunicação com a sociedade branca melhore e entendo que minhas chances de acertar são boas, de evidenciar uma boa informação mediada são boas. Penso que seja um processo mútuo de inclusão, que exige respeito, porque sei que os indígenas são detentores de direitos e deveres, assim como os brancos. Mas, antes de chegarem as informações ao público, os estudos devem ser fieis às vozes, aos atores que reproduzem as histórias, que vivem e convivem. Ao meu ver, o maior desafio da etnografia é estar perto, próximo, registrar o que passa despercebido, ver o que comumente não atrai atenção.

Somente através de um olhar treinado é possível reunir informações que, por si só, caracterizam o ambiente e as pessoas constantes nos estudos. Portanto, tentei treinar meu olhar e me familiarizar com o objeto de pesquisa que construí, porque esse caminho acadêmico foi importante para a captação dos modos como meu povo se comunica, do funcionamento de suas relações, suas motivações e das reais intenções. O resultado do trabalho etnográfico se consolidou, eu acredito, enquanto documento de reivindicação, de

comprovação, de destaque das lutas pela construção de políticas púbicas que pudessem ir ao encontro dos interesses do público envolvido, no caso os Sateré-Mawé do Andirá-Marau.

CAPÍTULO I
LEMBRANÇAS DO VIVIDO E CONSTITUIÇÕES DO PRESENTE

1.1. Problemas históricos e contemporâneos

Uma ampla parte da história contada antes da invasão dos brancos à Amazônia[1] resistiu ao tempo, diferente de uma parcela de demais registros, aqueles constituídos pelos nativos viventes do tempo pós-Colombo, que desapareceram sumariamente por força da agressão portuguesa, francesa, holandesa, inglesa e espanhola. Emergindo das armadilhas que a violência da conquista impôs, por colonização, escravidão, morte ou tutela, sabemos hoje, porém, que uma volumosa porção de saberes e fazeres anterior ao achincalhamento e a destruição promovida resistiu e está por ser entendida e interpretada pela ciência do agora e do amanhã. Uma ciência visionária, sabedora de que, por vastos anos, a história oficial silenciou as sociedades donas das terras amazônicas, integradas por gentes primevas do bioma tropical. Esses povos indígenas, existentes desde muito antes dos brancos amealharem suas vidas, viram seu mundo implodir e acabar a partir de 1500. Sua realidade dita e vivida, exatamente, foi engolida pela "Amazônia Lusitana[2]" (SILVA, 1996, p. 131). Houve movimentos de resistência. Inúmeros. Muitos, Necessários. Sim. Nós sabemos. A Amazônia indígena[3] manifestou sua força, continuou viva, por intermédio dos povos ancestrais — os povos-bicho, os povos-planta e os povos-pedra — e de suas vivências inteligentes em seus lugares de sagração e poder, sendo detentores

[1]Amazônida – remete a Amazônia, pessoa que nasce ou vive no Amazonas, estado que se localiza no Norte do Brasil, onde está localizado a grande parte da Floresta Amazônica.

[2] Amazônia Lusitana – compreendia a política que envolveu a relação colônia-metrópole teve, na Amazônia o interesse de integrá-lo ao sistema colonial e à Coroa Portuguesa [...] A origem e desenvolvimento das Amazônias lusitana, luso-brasileira, brasileira, estão assentados geopoliticamente no forte do Presépio, princípio da cidade de Belém do Pará (1616). Posição estratégica, que resultou na formação do império luso ao longo do grande rio e seus afluentes (SILVA, 1996, p. 29-62).

[3] Amazônia Indígena – "antecede e atravessa a Amazônia Lusitana. É o resultado de uma ocupação pré-colonial, de organização societária diferente da civilização ocidental, e dos processos de colonização portuguesa e de constituições da sociedade brasileira" (SILVA, 1996, p. 125-137).

das próprias línguas e linguagens, de costumes, crenças, culturas e modos de viver e de morrer.

Longe de perpetuar a imaginação fantasiosa do conquistador ou o imaginário modernoso dos naturalistas, onde aquele presente imitava o passado e distorcia fatos em favor da ignorância europeia, a alternativa que se mostrava a indígenas era compreender as pessoas envolvidas nesse longo processo histórico e lutar. Dessa forma, especificamente, recorre-se neste livro à história de batalhas do povo indígena Sateré-Mawé, etnia habitante e dominial da Terra Andirá-Marau, no extremo leste do Amazonas, já quase na divisa do Estado do Amazonas com o Pará. A etnia representa um exemplo de tudo o que de forte e belo se viu e se vê no bioma; tudo o que se manteve em pé contra todas as dores operadas pelos brancos. Não fazemos referência às batalhas de modo geral, no entanto, mas sim a um ponto de recorte determinado. Essa secção diz respeito ao ponto de partida da escravização de indígenas e à montagem de um sistema de vigilância contra eles, cooptando-os e massacrando-os moralmente. Um ponto em que capitães militares foram forjados para o entreguismo institucional. Só que mais à frente trataremos do tema. Por ora, voltemos à baila com os Sateré-Mawé.

Estes, incluídos na trajetória de formação da identidade brasileira desde as intervenções dos colonizadores, bem como todos os ancestrais do sul-americanos, inquestionavelmente como produto do meio, tiveram participação ativa no panorama histórico de formação de identidades pró-conquista da Amazônia Central. Nesse cenário, acontecimentos desdobraram-se em diversificadas explicações infundadas e a justificativa dos conquistadores portugueses, espanhóis, ingleses, franceses e holandeses, em pretensa afirmação de superioridade, ancorava-se na ideia de que existiam pessoas que carregavam em si mesmas condições desiguais e desumanas, por meio de estratificações de pele e de posse. Era um tanto da tal perspectiva: uns nasceram para mandar e outros vieram ao mundo para obedecer. Eram os que tinha poder ante os escravos e pobres marginalizados. Em suma, “a subjetividade do outro foi negada de fato por não corresponder a nenhuma das subjetividades hegemônicas” (SANTOS, 1994, p. 35).

A divisão proposital provocou conflitos e extermínios de nações indígenas, que, lutando pela vida, deixaram parcialmente modos e costumes próprios, sendo obrigadas a aceitar hábitos e valores contrastantes para elas. Foram explorados ao extremo, vencidas pelo tempo, pelo cansaço infindável do trabalho braçal e brutal no campo, vivendo consequências do plano sombrio dos invasores. A ideologia implantada pela conquista

trouxe soberania às nações ocidentais, mas vilipendiou os países invadidos. Quanto mais terras e extensos espaços territoriais sob domínio, às pessoas que viviam nos lugares invadidos, consideradas "povos conquistados", subjugadas, adjetivadas como incompetentes, rotuladas de arredias, pagãs, gentias, restavam sofrer árduos castigos e hostilidades inexplicáveis. Para a cultura do Velho Mundo, "o outro não é um verdadeiro indivíduo por que o seu comportamento se desvia abissalmente das normas da fé e do mercado" (IB., op. cit., 1994).

Os atos de conquista, meio pelo qual brancos, usurpadores de novas terras, asseguravam suas atuações violentas, não respeitaram a diversidade encontrada. Extinguiram muitas e distintas culturas indígenas. "Cada conquista subjugou povos [...] e tentou impor uma hegemonia cultural unificada" (HALL, 2000, p. 60). A corrida pelo poder levou portugueses e espanhóis, em maior escala, ao encontro com sociedades indígenas da América do Sul. Especificamente nos espaços das terras baixas da América do Sul os povos dominiais, primeiros habitantes encontrados nas plagas além-mar, foram impactados pelas consequências dos episódios de invasão e acabaram sendo considerados homogêneos no aspecto social, taxados de selvagens, rebaixados ao último nível da vida, ao nível não-civilizado. Imaginava-se que indígenas não possuíam cosmovisão, lideranãs ou norma. "[...] O grande drama de nossa origem, em 1500, foi precisamente a negação de que indígenas tivessem alma, de que havia alma nas Américas" (GAMBINI, 2000, p. 160).

A oclusão da espiritualidade dos locais criou uma barreira, um distanciamento de realidades, em que o conquistador possuía isoladamente o conhecimento, a tecnologia, o domínio pleno da natureza e os outros eram opostos, néscios e fracos. O invasor foi colocado no centro e os demais ao redor. Deveriam os moradores da floresta estar à disposição de europeus, suscetíveis à manipulação. Os Sateré-Mawé da época, sonhadores do *Nusoken*, viventes clânicos, escolheram ocupar uma posição de luta que dificultou aos portugueses vislumbrarem suas feitorias e seus saberes. Negando a alma dos nativos do Andirá-Marau, pensavam também os lusitanos que estavam camuflando suas histórias, suas estruturas valorativas de sustentação, sua contextualização da vida em sociedade e seu sentido de existência. Por conseguinte, pensavam que se estivessem desvalorizados e sem voz poderiam domesticá-los, fazê-los compreender que eram perdedores, negando suas histórias e estabelecendo uma comunicação funcional, mesmo

que “sua fala tivesse valor e seu silêncio tornasse suas almas impenetráveis[4]” (CARVALHO JÚNIOR, 2011, p. 76).

Os povos indígenas, por sua vez, todos eles, reunidos em uma extensa área geográfica da América do Sul, nos limites do território que constitui o Brasil, vivendo a desventura e com uma comunicação repleta de falhas, concentravam um mistério em torno de si: em vez de desaparecerem, multiplicavam-se em termos demográficos, dado serem experientes e projetarem construir uma ideia sólida a respeito da sua presença na formação da identidade amazônica. Nesse mesmo caminho se encontravam os Sateré-Mawé, pois apesar de anos de exploração, guerra e dizimação de sua gente, passaram a ser “produto da adaptação e resistência a diferentes modos de dominação e séculos de colonização” (OLIVEIRA, 1999, p. 248). Mesmo forçados à uma unificação restritiva, em que as *ywanias*, famílias detentoras de clãs específicos da etnia, eram condicionadas a um popular termo pejorativo, dito “índio”, eles resistiram[5].

Ora, se o contato provocou mudanças drásticas ao povo indígena Sateré-Mawé, que em seu próprio território passou a ser classificado de escravo, sem opção, com obrigação de trabalhar dia e noite, logicamente que se formou também um diálogo conflituoso entre opressor e oprimido. A relação inimigo e aliado coexistiu porque colonizadores, ao mesmo tempo em que perseguiam nativos, precisavam deles para explorar o novo lugar, a terra do *Nusoken*. Segundo Gambini (2000), que trabalha entendimentos psicológicos acerca da história brasileira, em geral, detendo-se na formação de um Brasil heterogêneo pós-conquista, menciona o desprezo que os povos de além-mar tinham pelas sociedades americanas originárias da Amazônia Central, dando margem a planos de subjugo e diminuição do outro a partir de concepções peculiares. E tal como era no passado, ainda atualmente “a consciência brasileira não sabe encarar o índio. Não sabe o que ele é. Nele, o índio não tem lugar” (GAMBINI, 2000, p. 178).

A resposta a este impasse é óbvia. Continua a vigorar a história contata a partir do olhar europeu, que descreve a viagem de Pedro Alvarez Cabral ao Novo Mundo como

[4] Almas impenetráveis – surge das análises do naturalista português Rodrigues Ferreira, resultado de uma experiência de nove anos na Amazônia. Descontrói a ideia de índio preguiçoso, incapaz, não civilizado, respectivamente, elucida a natureza proporciona o celeiro necessário a suas necessidades, possuíam estratégias de caça “dádiva da natureza”, sabiam medir, calcular, o que lhes permitia fazer o comércio. Enfatiza sabiam geometria, geografia e hidrologia. A suas línguas maternas, comparou à língua grega e inglesa. Esclarece a analogia infantilidade indígena versus robustez da inteligência europeia. Por fim, não pactua com o termo monstruosidade atribuída aos índios, pois, nada tinham de mal, de maligno ou desordem, complementa “monstruosidade era o medo do desconhecido”. Trabalha a humanização dos Tapuias, assim, nomeiam Tapuias de Ferreira (CARVALHO JÚNIOR, 2011, p. 55).

[5] Segundo Freire (2000, p. 12), a ideia de índio do ano de 1500, em linhas gerais, aos olhos do colonizador ocidental, ainda continua impregnada na imaginação da população brasileira e a concepção apresenta semelhanças únicas. Nessa ideia, são índios os que somente andam “nus, ou de tanga, no meio da floresta, de arco e flecha, tal como foi descrito por Pero Vaz de Caminha” (ID., *op. cit.*).

um ato aleatório, em que o explorador português, em busca de especiarias e a caminho da Índia, ao mudar de rota, depois de uma grande tempestade na sua trajetória de navegação, chega às Américas. Então ele batiza os primeiros habitantes que vê de índios por acreditar ter chegado às Índias. Ou seja, tratou-se a história da invasão europeia enquanto uma ação aleatória, coberta pelo acaso e isenta de culpa aos exploradores. Todavia, iniciou-se ali uma nova etapa, naquele exato momento. Acerca dos índios em geral e dos amazônicos (nosso particular em questão), assim identificados por outrem de cultura diferente, o europeu construiu uma dualidade maniqueísta inerente: civilizados e não-civilizados, racionais e irracionais, batizados e não batizados, humanos e selvagens, aliados e inimigos.

A negação da identidade étnica dos Sateré-Mawé foi nessa esteira, portanto, ficando sem respaldo histórico e atrelada a pioneiros da colonização. Nos séculos seguintes, o que se tornou pano de fundo ao fortalecimento dessa ideologia arbitrária e violenta foi que "o homem [do Velho Mundo] via a Terra através de sua cultura e tinha como consequência a propensão em considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural" (LARAIA, 2000, p. 72). De modo que reduzir os povos indígenas da Amazônia a gentes menores implicou no fortalecimento da ideologia dos conquistadores de acordo com a cultura do pós-iluminismo indiferente, em referência ao índio do ano de 1500, destituído de cultura e valores extramundanos. Foi o que fizeram os primeiros colonizadores, por meio de decisões unilaterais. Eles desconsideraram a história dos autóctones, fomentando a ideia de incivilidade, distanciamento de origens, descrevendo os habitantes do bioma tropical como seres em processo de transição ou extinção. No enlace histórico, ao que nos consta, desde sempre discutir direitos indígenas sem a presença dos verdadeiros nativos, necessariamente, pareceu algo realizado sem fundamento.

Mas os territórios das Américas, intitulados de Novo Mundo, estavam repletos de sociedades com alta capacidade de decidir seus próprios destinos e gerenciar suas próprias vidas, as quais permaneceram invisíveis na formação sociocultural do povo brasileiro. Principalmente as terras baixas amazônicas. Os próprios indígenas, em várias circunstâncias e contextos, recorreram estrategicamente ao termo "índio", denominação recebida dos primeiros colonizadores e que foi incorporada na sociedade brasileira com a intenção de indicar o "não-europeu", o extemporâneo. Estes, prejudicados, ensaiaram participar ativamente na construção de projetos e atividades sociais de origem do Estado brasileiro, pois, independente de terem sido ou não chamados a se envolverem, viram-se

afetados. Foi assim que o índio que transita no imaginário do povo brasileiro apropriou-se do termo pejorativo e utilizou a designação para destacar sua existência como habitante primordial. Foi um ato corajoso, de resposta sociocultural, com caráter coletivo, que teve vida própria, organização social particular e cosmovisão ancestral. E foi, sobretudo, um ato de desconstrução ante a ideologia de selvagem, não civilizado, sem alma, homogêneo, harmônico, estático, destituído de beleza.

A força dessa dinâmica mostrou nomes e sobrenomes, identificou diferenças primevas, funcionando perfeitamente de acordo com modos e sistemas autônomos de viver. Para os Sateré-Mawé, o processo de contato representou a hibridização, a mistura, a relação interétnica que configurou todo o povo brasileiro como produto da união do branco, do negro e do índio. "A mudança inculcada pelo contato não representa um salto de um estado estático para um dinâmico, mas, antes, a passagem uma espécie de mudança para outra" (LARAIA, 2001, p. 96). O que poderia representar a não disseminação de conceitos estereotipados sobre os autóctones, haja vista que a população brasileira também tem a herança genética dos povos indígenas e está situada em dinâmicas culturais internas e externas, deixou de ocorrer sumariamente. O preconceito gerou uma grande lacuna, um distanciamento provocado pelo brusco e inevitável processo de interação, que eliminou os direitos dos indígenas de viverem como realmente são. Em resposta, atualmente os Sateré-Mawé reivindicam cidadania diferenciada, em primeira instância, cobrando do poder público o reconhecimento da soberania da terra indígena (TI) Andirá-Maraua, que mesmo demarcada sofre pressões do agronegócio; igualmente, lutam pelo reconhecimento específico de sua língua, de suas crenças, costumes, valores e tradições.

Na Amazônia, os Sateré-Mawé não viveram quase nada diferente do que se deu em relação ao Brasil litorâneo ou central. O cenário foi mais do mesmo. Em nível local, práticas de exploração dizimaram comunidades clânicas da etnia. A utilização como mão-de-obra escrava, a evangelização inescrupulosa e a privação de direitos civis, entre demais inconsequências, tornaram-nos sem vida autônoma, sem direcionamento e permeados de contradições. Melatti (2004, p. 31) menciona que "a partir de 1615 iniciou-se a conquista da Amazônia com a expulsão dos franceses do Golfo Maranhense e a consequente destruição dos Tupinambás [...]". Na sequência, a todo custo a elite dominante portuguesa oprimia e tratava nativos como subalternos, fossem do leste amazônico ou da Amazônia Central. A única parte que cabia aos oprimidos era o trabalho forçado, além de sofrerem terríveis violações dos seus direitos, em contradição ao enriquecimento dos invasores,

perfazendo "a continuidade da dominação colonial, com base na transformação dos índios vencidos em aliados, e, posteriormente, em súditos inferiores" (SILVA, 1996, p. 130).

A resistência dos povos indígenas amazônicos nesse cenário hostil, dramático, resultou na construção, junto a aliados do entorno, do episódio da Cabanagem[6], "movimento político construído no Pará e no Amazonas pelos cabanos [...] A repressão que se espalhou na Amazônia atingiu grupos indígenas como os Maué, quilombos e comunidades de Tapuios" (OLIVEIRA, 2006, p. 90-91). Obviamente insatisfeitos com escravidão e exploração, marcharam e lutaram em favor da liberdade e da cidadania. Alvarez (2009) discorreu sobre os acontecimentos da Cabanagem e extraiu informações preciosas, constantes nos cantos do Ritual da Tucandeira dos Sateré-Mawé, indicando fortemente a participação deles no levante[7]. E ainda acrescentou que, após a guerra, "os remanescentes dos cabanos e os Sateré-Mawé se refugiaram na cabeceira dos rios. Muitos desses cabanos foram incorporados ao grupo" (ALVAREZ, 2009, p. 94). O conhecimento geográfico do local proporcionou-lhes uma pequena vantagem e parciais vitórias, segundo a historicidade remete, mas, mais tarde, não foi o suficiente contra o poderio bélico opressivo e dizimador de Portugal.

A ideia de reduzir povos indígenas amazônicos a um único aglomerado de gentes, com termos pejorativos e estereotipados, construiu-se historicamente, segundo Oliveira (1999), e não vem sendo novidade a prática da retomada do passado no atual momento político nacional e da América Latina. É um efeito "túnel do tempo", em que os donos ancestrais das terras baixas da porção sul do continente americano tendem a ser vistos como "categoria estática – índio –, evidente e autoexplicativa, sendo expressão completa da simplicidade, do passado, da primitividade" (OLIVEIRA, 1999, pp. 247-248). Todavia, descontruindo o termo índio enquanto expressão nociva, surgiram vários povos pré-conquista que, motivados pela autodeterminação, mostraram seu legado cultural. Eles reinventaram o mundo de acordo com suas cosmovisões, seus conhecimentos e saberes natos, concomitante à respeitabilidade ante a terra mãe. Percebemos a diversidade de identidades e etnias, com riquíssimos detalhes, costumes particulares, histórias que

[6] Cabanagem – vem de cabanos, eram os "Tapuias" (Termo utilizado na Amazônia para os índios que já erram cristão e mantinham contato com os brancos, à diferenças dos índios bravos), os negros escravos, os grupos indígenas diversos, e a população cabocla ribeirinha. Sendo os "Tapuios" majoritários na revolta. (OLIVEIRA, 2006, p. 90).

[7] O canto do ritual da tucandeira destaca dois eventos vivenciados na cabanagem, Alvarez (2009) o intitula de "canto da cabanagem". A origem da cabanagem é explicada por duas alegorias, a primeira os brancos pedem os filhos dos indígenas para estudar e nunca retornam para seus pais, outra é a dependência criada pelo comércio. No caso de os filhos não voltarem mais, subtende-se que passaram por várias torturas até serem mortos. Então os Sateré-Mawé revoltados declaram guerra contra os brancos. A cabanagem foi a maior guerra enfrentada pelos Sateré-Mawé e que quase levou o grupo a extinção. (ALVAREZ, 2009, p. 92-94).

ultrapassaram a racionalidade humana, com metafísicas explicáveis a partir de tradições míticas datadas de até 4/5 mil anos. Exatamente por isso, o desafio de estudar os indígenas da confluência do Andirá-Marau sugere a relação que mantiveram com distintas sociedades brancas, valendo-se da fricção étnica (termo bastante controverso).

Porquanto, discussões almejadas no estudo requereram perguntas contundentes, por exemplo sobre a construção da pessoa Sateré-Mawé em termos de estatutos de liderança cosmopolítica e política. E sobre esse indicativo, é lúcido afirmar que esses estatutos são partes constituintes da nação brasileira, são ramificações baseadas na historicidade da conquista ultramarina. Assim, adentrar o universo do ameríndio dos Sateré-Mawé, quando cumprimentamos e aceitamos o passado de contato com o Velho Mundo e com a nossa própria história, é buscar entender uma memória coletiva silenciada por séculos. A organização social que a etnia criou nas últimas cinco décadas, por exemplo, foi decisiva para a permanência das novas gerações, que se afirmam por intermédio das narrativas vivificadas dos velhos, cantadas, e também por conhecimentos subjetivos e simbólicos sobre movimentos psicológicos, corporais, experiências advindas de mulheres, mães, anciãos, tuxauas, caciques, pajés e senhores e senhoras das florestanias indígenas acupadas.

Morin (2012) acentua que "desde o nascimento, o indivíduo começa a incorporar a herança cultural que assegura sua formação, sua orientação, seu desenvolvimento de ser social" (p. 166). Portanto, é cabível supor a existência de sistemas cercados de enigmas, de atos para decifrar territorialidades, de informações subliminares, míticas, carregadas de significados e significantes, de estados latentes e manifestos, sustentados pela língua e pela posse dominial dos espaços, os quais são mantenedores da estrutura social do povo Sateré-Mawé, dando sentido e vida a contextos socioculturais que integram a etnia. "Esse tesouro humano, criação lentamente configurada no decorrer de milênios, foi destruído de um só golpe por obra de um olhar estrangeiro que distorceu e negou" (GAMBINI, 2000, p. 161). Ademais, a imposição da lei da conquista sobre eles refletiu na idealização de uma soberania de resistência, retificando o pensamento egocêntrico e imitador europeu, que disseminou o modelo ocidental de viver, interpretar e destruir o mundo, negando o legado cosmogônico desses ameríndios.

Os limites culturais existentes, visíveis e a priori ignorados, confirmaram os planos de dominação pelo viés do autoritarismo e do escravismo. A diversidade étnica colocada de lado, dissociada do contexto, manteve convergência no que diz respeito à diferença de mentes e divergência na propositura de pessoas homogêneas, detentores de

uma única consciência de mundo, sobremaneira porque as próprias línguas maternas do ancestral do *Nusoken* configuraram-se como pedras de resistência, primordiais na manutenção de referenciais de mundo e de humanidade a eles, evidenciando a grandiosidade da interface comunicacional específica e diferenciada desses autóctones amazônicos. Com o encontro de corpos e mentes distintos, descreveu-se uma trajetória dramática, conflituosa e cercada de mistérios, e isso em nada possibilitou o intercâmbio de saberes, a dialogia do ensinar e aprender. Estava posto o cenário adverso. Todavia, esse cenário manteve os indígenas com larga capacidade de melhorar técnicas e tecnologias sociais que, ao longo de processos interacionais e acúmulos de experiências, favoreceram à criação de projetos de cunho inédito, com precisão, qualidade, de complexo uso e benefício. Projetos de resistência, a bem da verdade!

As técnicas e tecnologias da época do *Nusoken*, correspondendo ao âmbito tradicional, tornavam-se indispensáveis ao trabalho humano na mata e nos rios do Andirá e do Marau, e por isso permaneceram como marcos do desenvolvimento intelectual. Com elas, portanto, foi possível sobreviver às matanças, apesar de que essas técnicas e tecnologias foram roubadas pela elite dominante, invasora, e utilizadas para exploração, com direito à descrição em relatos e crônicas da época. Viajantes etnógrafos cliparam e apresentaram as gentes da Amazônia Central como indivíduos atrasados, produtos da "comparação das verdades próprias do mundo cristão com a realidade americana" (RAMINELLI, 1997, p. 11). Foram encontros que ocasionaram enormes "choques de cultural" (FREYRE, 2003, p. 177). A escrita e a oralidade definiram o grau de abstração dos sujeitos envolvidos nessas violências, mesmo que erroneamente.

O domínio da escrita estava acima dos recursos da oralidade nos séculos primeiros pós-conquista para os portugueses ou então se entendia que a escrita fosse mais importante. De outro lado, sendo a oralidade unânime entre nativos, ela permitia reatualizar a memória do grupo étnico, aparentemente com depoimentos simples. No entanto, tratava-se de um trabalho inteiramente denso e abissal. E mesmo diante do contato com a escrita isso não se caracterizou como um ato de abandono para os americanos ancestrais, donos das terras de ordem mítica. Apenas foram incorporados elementos da verve europeia, considerada desenvolvida para aqueles tempos. Por fim, incapazes de entender a organização das sociedades da Amazônia, sobretudo por conta de investidas fracassadas de unificá-las, estratégias europeias seguintes resultaram na constituição de uma língua geral, o *Nheengatu*. A imposição do modo de vida branco, aos

poucos assimilado, refletiu não somente em composições existenciais, mas também nos modos como os originários reinventavam o mundo.

A importância de pontuar questões relativas à diversidade, para os povos indígenas, sinalizou de modos globais — e para cada etnia com forma própria e lógica de explicar o mundo — para um fator de evidência. Era em suma uma riqueza simbólica essa sinalização, principalmente porque ela passou a ser vista como "instrumento de conhecimento e comunicação" (BOURDIEU, 1989, p. 09). Verificou-se um conjunto de sistemas míticos e empíricos bem estruturado, que correspondia às reais necessidades dos grupos étnicos amazônicos. As culturas indígenas, portanto, construíram contextos e alternativas que proporcionaram resistência a duras e intensas investidas europeias. Os conquistadores tinham como meta tornar o nativo um outro ser, deprimindo sua essência, sua história e sua moral. Todavia, o que vigorou foi o outro lado da moeda. Os ameríndios fizeram códigos materiais e imateriais para que pudessem usar sem censura, haja vista terem sido impedidos de usar a própria língua materna. Também se tornaram majestosos na proteção de saberes, assegurando processos sociais em que acreditavam outrora e hoje.

Na época do Brasil Colônia, constituíram-se as bases da sociedade miscigenada do bioma, fato que fomentou a formação do pensamento social da Amazônia. Mas de maneira controversa. A miscigenação foi negada e a exclusão social foi negada também. Os Sateré-Mawé sentiram na prática essa negação até o ponto de não reconhecerem mais o *Nusoken* e passarem a verificar como normais a figura do branco vencedor (europeu) e de suas descendências diretas, disseminado a ideologia de "raças chamadas superiores [...] porque o vencedor entende de impor ao povo submetido a sua cultura moral, maciça, sem transigência que suavize a imposição" (FREYRE, 2003, p. 178). Interpretando o suposto, temos que adentrar na coexistência da dicotomia "rico e pobre" e "cultura superior e inferior" delineia um grande distanciamento social introjetado no Baixo Amazonas e no Brasil como um todo, o que culminou na organização de famílias e grupos segundo classes sociais eurocêntricas.

A convergência amazônica resultante dos inúmeros traços de mestiçagem aproximou povos nativos e não nativos. Os locais foram chamados a reelaborar a formação do pensamento regional, assegurando-se no passado para tentar explicar o presente. Um caso bem específico, semelhante a outros na esfera nacional, aconteceu com os povos indígenas da Amazônia Central (Baixo Amazonas/AM). Tomados pela vontade coletiva, autodenominaram-se e ocuparam espaços em discussões de cunho decisório, protagonizando escolhas frente a projetos sociais, antes vagos e ausentes. De modo que,

hoje, ao reconhecer a existência do outro, do branco, propõe-se sempre, antes de qualquer coisa, a fortalecer a relação entre eu e o outro. E nesse diálogo, mesmo que sem intenção, experiências são apreendidas, trocadas, apropriadas e copiadas. Os Sateré-Mawé, a partir do momento em que foram taxados negativamente por colonizadores de "tupis" ou "tapuios" (aliados/inimigos), mergulharam no universo do diferente que, independente do papel já exercido, também foi convocado a ensinar e aprender. No ínterim de captar informações, adquiriram conhecimentos fundamentais para o que viria a ser seu novo modo de existir.

No presente, o aparente isolamento geográfico, ora pensado a partir da chegada de europeus e ainda hoje reverberado, permitiu com certeza o afluxo e o intercâmbio de ideias e informações. Significa dizer que não havia isolamento real. As ideias e informações dos Sateré-Mawé interpenetraram-se no modelo ocidental e no modelo originário sul-americano, mesmo que após séculos de contato, a elite dominante controladora mantenha-se com uma nova roupagem e maneiras diferentes de ditar regras, brotando iniquidades, influenciando e provocando instabilidade. Agora não mais coercitivamente, porém de modo midiatizado, baseado no processo do consumo exagerado, descontrolado, desnecessário. As mudanças no jogo, o capitalismo, que rege a sociedade atual, a serviço da classe dominante, valendo-se da globalização, do universo em que pessoas estão interligas, aprisionam os Sateré-Mawé em função de inúmeros processos psicológicos, o que os coloca a mercê de mobilizações em torno da "aldeia global[8]", sendo estes constantemente bombardeados por marketing, propaganda e publicidade (SANTOS, 2001, p. 09).

Na prática, o exposto se apresenta na aproximação de pessoas de diferentes localidades (uma nativa e outra não, por exemplo), com atividades semelhantes e propósitos similares. Esse cenário é propício para a venda ou compra de princípios brancos, voláteis, que de início prometem trazer satisfação pessoal. Depois, entretanto, a pessoa indígena se queda em estado de vulnerabilidade, inserida em um único e inevitável sistema, que caracteriza a "globalização – a unificação do planeta, da terra, num só único mundo, constituindo uma nova fase da história do homem" (SANTOS, 1993 apud BOSQUE MAUREL, 1998, p. 30). Ou seja, tanto o capitalismo quanto a globalização estão afetando a vida de muitos nascidos e criados no Andirá-Marau, inclusive dos que

[8] Na concepção de Milton Santos – a ideologia de aldeia global é a tentativa de criar a crença que tudo pode ser simples, fácil e rápido, se estimulado pelo consumo. "Um mercado avassalador dito global é apresentado como capaz de homogeneizar o planeta, quando na verdade, as diferenças locais são profundas (p. 09).

não participam ativamente desses tipos de processos sociais planetários, legando-os à marginalização diante do sistema.

É difícil não crer que o sistema atual obriga indígenas a participarem de estratégias de produção e consumo em massa, forçando-os em um ciclo ininterrupto, englobando-os sem negociações. O capitalismo e a globalização não estão ausentes da vida dos povos originários. Pelo contrário, influenciam nos modos de viver, vestir, consumir, falar e interpretar o mundo. Significa dizer que a submissão de uma cultura a outra nunca foi pacífica, por vontade própria. A missão de quem exerce o domínio resulta no recrutamento de mão de obra excedente, de baixo valor comercial, o que se caracteriza por rigorosos métodos de exploração (GUARESCHI, 2007). Mesmo com importantes mudanças de paradigmas na atualidade, transformações ocorrem de modo superficial e velhas práticas ainda permanecem camufladas na corrida pelo sucesso. Muitas pessoas de origem indígena, sem opção de trabalho digno, viram estatísticas e engrossam a massa da população que trabalha mais e recebe menos. E ainda no tocante aos povos indígenas, o ponto de partida para o enfrentamento exige a trilha a ambientes alternativos, tendo em vista acomodar o imprevisível e reestruturar estratégias de se pensar e fazer o mundo. São mudanças e reinvenções que visam atender o que seja bom para o grupo.

Sem dúvida, o modelo sustentado pelos Sateré-Mawé de ontem e hoje é incompatível com o sistema defendido pelo capitalismo. No entanto, superando diferentes desafios, é possível encontrar alternativas de usufruto de concessões, mesmo que momentâneos, oferecidos pela sociedade dominante. Portanto, o pensamento unilateral, inflexível, ultrapassado, de que povos indígenas devem continuar tal e qual os idos do século XVI, tem fortes argumentos contrários. Primeiro porque a concepção de cultura estática não comporta a riqueza de intercâmbios interculturais. Até sociedades primitivas (no sentido de autóctones), de posse de novas informações, reelaboram modelos do próprio viver, provando a dinâmica de sua existência no mundo. E as sociedades mudam de acordo com a transformação das pessoas. O desafio é constante. O processo acontece devido às demandas sociais surgidas e exige uma nova postura e maneira de lidar com o estatuto existencial do outro.

1.2. Contextualização e atualidades sobre a "questão *kapi*"

As sociedades ameríndias amazônicas formadas por diferentes grupos étnicos, reunidos em unidades internamente específicas, reproduzem informações indispensáveis à continuação das futuras gerações. Reproduções, no caso, concernentes à cosmologia,

cosmopolítica, consanguinidade, parentesco, hierarquia clânica, afinidade e compadrio. Cada etnia com seus marcos identitários diferenciados. Uma identificação fomentadora de autoimagem e com plena consciência da importância do compartilhamento e da internalização de experiências adquiridas na/pela sociocultura. Por conseguinte, se diferenças socioculturais refletem heterogeneidades, é mister ponderar que, por meio da identidade étnica e da memória coletiva, a pessoa indígena que almeja a emancipação do seu grupo, pode tomar consciência de direitos e deveres para exigir autonomia para decidir conscientemente sobre seus destinos. A força motriz para essa mobilização advém do contexto de vida e do mundo, que a rigor são as fontes de todas as estratégias de reação frente a artifícios implantados pela sociedade branca com o propósito ambíguo de criar percepções enviesadas da liberdade. Percepções, a nosso ver, contraditórias e falseadas. E desta situação paradoxal, experiências adquiridas determinam a tomada de consciência acerca de dilemas impostos por contingências reais, que precisam de superação.

Assim, ao falarmos de força motriz, liberdade e consciência, interessa também ponderarmos sobre identidade. E é exatamente nesse sentido que o estudo se firma, tendo como meta i) investigar o processo de construção identitária dos Sateré-Mawé, com foco específico na figura do *kapi*, considerando necessidades de autonomia e coexistência em face à tutela de programas e/ou projetos estatais ou privados. Tomamos como perguntas norteadoras para investigar o disposto, o que segue: i) até que ponto a figura do *kapi* (capitão) Sateré-Mawé ganhou relevância na conformação identitária da etnia? Esse questionamento, ao que se pareceu, guiou o eixo central de nossa preocupação, direcionando-nos a sublinhar que a pessoa indígena, desde o nascimento, é influenciada para proceder conforme orientações de antepassados. São incentivos domésticos, paternais e maternais, que concorrem para impulsionar sentidos de vida em coletividade, ressignificando tarefas individuais e coletivas nas comunidades indígenas.

Essa propensão trabalha o físico e o psíquico dos povos originários desde sempre, primando pela atitude de sequenciar caminhos traçados por gerações passadas e indicando vieses de pensamentos críticos a partir de elementos disponíveis no cotidiano. No nosso particular, ao instruir-se e moldar a consciência étnica em razão de contextos locais da Amazônia Central, há amadurecimentos, aquisições de informação, de conhecimentos empíricos e sabedoria inferencial. Ou seja, o que ocorre no Baixo Amazonas/AM, em suma, supomos que seja um ato de fortalecimento psicossocial do Sateré-Mawé, em específico por causa da figura do *kapi*, no âmbito da construção identitária. Isso porque indígenas do Andirá-Marau, ao aprenderem com seus iguais, reinventam-se,

transformam-se e criam ambientes necessários para a composição de sintonias internas e externas.

A pessoa Sateré-Mawé, historicamente, fez-se plena na medida em que agiu como mobilizadora do coletivo, com independência, propondo releituras da realidade e protagonizando lutas exógenas. E pensar necessidades de autonomia e coexistência em face à tutela de programas e/ou projetos estatais ou privados ajudou a projetar formas de atuação no âmbito da defesa de interesses da etnia, o que evidenciou, por exemplo, habilidades inatas para a criação de um sistema intelectual dinâmico, complexo, capaz de englobar conhecimentos vitais à reprodução de gerações autônomas, de uma língua forte e densa, de comportamentos generativos e de normas de conduta amplamente norteadoras. Nesse ínterim, é que trazemos à baila a figura do *kapi* enquanto integrante de um agrupamento social. O *kapi* faz parte da conjuntura global que moldou a identidade dos Sateré-Mawé por meio de sua liderança, ao longo dos tempos, e isso significa que a proeminência *kapi* fomenta recorrências à memória grupal étnica ao descrever subsídios para a sua caracterização, entendendo os próximos como "seus sujeitos", seus pares, por meio de discursos que estruturam o que lhes é de interesse e habitual.

Logo, não esteve em suposição na pesquisa qualquer dúvida contextual a respeito da existência de uma figura étnica (o *kapi*). O que se deu foi a certeza de que existia e se mostrava essa liderança, mediante uma função nominada e com amplos poderes simbólicos a serem compartilhados no grupo social, situados em um lugar de referência concreto da comunidade, onde acontecem processos de início e desfecho. O *kapi* é um protagonista indígena, marcado pela resistência. Ademais, a recorrência ao estudo da simbologia exercita pela liderança *kapi*, de modo direto ou indireto, pode ajudar a enriquecer inferências físicas ou metafísica na pesquisa. Citam-se: i) o porantim, que ao concentrar informação e poder de persuasão sobre modos de pensar e ver o mundo é item idealizado por ente sobrenatural, como acreditam os Sateré-Mawé, fundadores de marcos reguladores, ou seja, de normas a serem seguidas; ii) a tucandeira, composta de dança e movimentos corporais e, dependendo da ocasião e da contingência, tende a explicar a trajetória lírica e épica do *kapi* no bojo Sateré-Mawé, sendo o instrumental que perfaz o ciclo ininterrupto de passagem da herança de lutas e investidas com o propósito de assinalar quereres e pulsações coletivas; e iii) a dança do *mäe-mäe*, que é festividade instintiva a mostrar famílias e clãs em uniões ordenadas, transmitindo informações sobre táticas e estratégias de ataque e proteção, bem como arrumações sociais constantes que

fomentam o sincronismo e a destreza de participantes preparados para viverem conflitos e querelas.

Nos casos citados, está presente a autonomia da etnia em fazer, incentivar, provocar, impor-se ante padronizações da sociedade branca, urbana, para assegurar a perpetuação da tradição. De modo que a "questão *kapi*" resvala em interpretações sobre o mesmo e sobre o outro. E se, no passado, povos indígenas tiveram pouca soberania e direito de dirigir suas vidas, ficando sob jugo do escravismo e da repressão, o impeditivo de cultivar imemorialidades não foi suficiente para destituir a força do querer entre os Sateré-Mawé. Na cultura, encontraram forças para resistir, foram flexíveis, não deixaram hábitos e costumes, aperfeiçoando-os na maneira de lidar com adversidades conflituosas. A resistência pode ser vista, também, na respeitabilidade ante a terra, um comportamento extremamente vital para assegurar a existência comunitária da nação, para se viver um relacionamento de reciprocidade. Essa reciprocidade, inclusive, é o elã que proporciona a alimentação comum em aldeias e fornece matéria-prima para dar origem a *tawa wato* (grandes barracões) e *netâp* (casas). Quanto a ela, o processo de eleger o que pode e o que não pode ter intervenção humana, ou seja, ter reciprocidade, advém dos conselhos dos velhos das comunidades indígenas, entre eles o *kapi*.

A pesquisa teve como objeto de estudo o *kapi* porque intrinsicamente essa figura também faz parte dos sonhos dos *nag'nia* (anciões) e caminha em paralelo, simultaneamente, à construção de Ponta Alegre, sendo aglutinadora de modos de vida não somente com primazia ao clã *ut*, mas sendo responsável em revolucionar a forma de fazer política e cosmopolítica pelos caminhos da hierarquia clânica, reiterando o compromisso com a autonomia e na contramão da tutela do Estado. Ou seja, voltou-se o estudo a investigar a instituição e o estatuto em que floresceu, no seio dos Sateré-Mawé, o *kapi*. Foram problemáticas almejadas i) em que medida o *kapi* ganhou corpo, ii) amadureceu, iii) tornou-se representativo dos anseios tradicionais e iv) foi além de ser um simples porta voz da etnia. E a comunidade de Ponta Alegre, como se supôs, proporcionou a reunião de informações importantes no processo de criação da liderança, ora amalgamada com conceitos externos, a retroalimentar valores, crenças, atitudes e ideologias resultantes das formações de mentalidade das *ywanias*. A projeção foi inerente à contemporaneidade e exigiu a incorporação de visões de mundo muitas vezes por interação abrupta, com vieses de estabilização por meio do dinamismo social.

No *kapi*, a característica de se fortalecer a cada momento circunstancial tem explicação na apropriação administrativa de territórios Sateré-Mawé, síntese eficiente de

integração e sustentação no processo relacional humano. De antemão, argumentamos que o *kapi* de outrora não é o mesmo na atualidade. O do presente foi moldado durante anos até a atualidade. O de antigamente foi inventado pelos invasores. Reverenciado pelos seus iguais, a figura *kapi* de hoje desperta um sentimento paterno. Ele é o que dá e mostra segurança, o que resolve problemas, que organiza o povo, que tem lugar central recente nas lutas e nas construções dos Sateré-Mawé. Portanto, o interesse acerca da criação, manutenção, reprodução e perpetuação do *kapi* se vincula à reinterpretação do que é ser Sateré-Mawé. Perpassa, também, por uma análise do processo de contato com o branco, da luta contra a imposição da tutela e das alternativas concernentes a diálogos com a comunidade indígena em geral. Tanto porque o *kapi* não existe sem o povo, porque é mesmo por meio da etnia que a figura ganha corpo, voz, movimento, significado e história. Enraizado em um contexto específico, alimentado pela memória coletiva, o *kapi* em alguma medida resulta de fato de fenômenos discursivos implicados. Assim, compreendemos que o simbólico está presente na "questão *kapi*".

Mergulhar no universo dos Sateré-Mawé requereu despir-se do preconceito que forma o pensamento social mediano do brasileiro sobre o diferente em sociedade. E naturalmente essa tarefa foi realizada, principalmente porque mantivemos o foco nessa nova experiência de escrita, que relata experiências formativas, com o olhar curioso, pretendendo construir especificidades da etnia e remetendo-nos a refletir acerca de estratagemas que povos indígenas criaram para continuar cultivando a cultura e a história. Em particular, há que se ver tais estratagemas Sateré-Mawé como feitos para a aquisição de resistências. O exercício foi complexo porque a própria realidade indígena apenas tem sentido e significado em contextos relacionais. Cita-se, nesse ínterim dos Sateré-Mawé, a história do guaraná, que conta a origem do povo do Andirá-Marau. A narrativa, cercada de drama, mostra a matéria-prima da compreensão do o que é ser étnico e o intercâmbio com o mundo dos *karaiwas*. Justamente por isso que um dos primeiros objetivos se moldou para nós em torno da verificação de crenças, atitudes, valores e ideologias formadas ao longo da história recente da etnia e que deram base à identidade *kapi* como integrante da memória coletiva.

De modo análogo, em tempos de desencontro de informações, os Sateré-Mawé acionam esforços para pôr de novo em ordem seus próprios sistema cosmológicos, favoráveis a fortalecer bases comunicacionais entre passado (origem) e presente, e assim acompanhar a evolução e o desenvolvimento dessa sociedade das terras baixas da América do Sul enquanto coletividade em constante relação com seu meio,

indiscutivelmente versátil, dinâmica, flexível e dialógica ante mudanças. Desse modo, destaca-se acerca do segundo objetivo, que foi analisar implicações da política indígena no âmbito de reordenamentos cosmológicos constantes na identidade e na memória coletiva dos Sateré-Mawé, igualmente tomando-se por base a identidade *kapi*. Sobre essa questão-problema, temos que a política indígena usada de forma correta pode descontruir conceitos empregados, a exemplo do termo "índio", nomeação simplista que caracteriza um ser sem cultura e história. "Índio" é um termo pejorativo, cunhado por uma sociedade branca que tinha tendência a denominar povos originários por meio de um centro gravitacional, em geral o seu próprio. Então, esse ponto de vista veio a fixar sua cultura como a primeira, melhor e única.

Contra esse desastre, foi essencial destacar o que aparentemente emergia em absoluto, pronto e acabado, livre de questionamentos, mas que escondia, desde sempre, um cabedal de enigmas, sendo impossível de redução a conceitos simplistas e superficiais. Estamos nos referindo à identidade da liderança *kapi*, ou melhor, àquilo que diferencia um ser de outro. Reunida propositalmente em unidades, coexistindo entre dois ou mais mundos distintos no mesmo ambiente social, a probabilidade de uma identidade de líder aparecer inalterada, exata e sem mácula, cai peremptoriamente. Correlacionada à dinamicidade sociocultural, a formação da liderança *kapi* é passível de mudanças. E isso é sabido. Por conseguinte, a identidade do povo indígena, a nosso ver, nascida a partir da inter-relação com outros povos (indígenas ou não), também baseou o nascimento da liderança *kapi*. O princípio básico foi o aparecimento de outrem, a relação inevitável entre o outro e o eu, criando um cenário de diferenças.

A manifestação da identidade Sateré-Mawé, interessa destacar, ganhou força na ideologia que grupos sociais ameríndios da Amazônia Central construíram, pautados na idealização da cosmologia, representada por valores e saberes extraídos de entes sobrenaturais, utilizando-se de discursos de retorno às origens, capaz de transformar pensamentos e introduzir verdades. Cada segmento de sociedade étnica ou povo do Baixo Amazonas/AM teve seus motivos e espaços de comunicação interna para transmitir razões existenciais e zênites de vida que os assegurasse como parte integrante da sociedade originária das Américas. O fato de justificar os porquês, mostrando sempre um suposto sentido de tudo, permanece e continua a produzir elos de convicção e esperança no retorno ao viver e fazer coletivo. E a partir desse coletivo a identidade Sateré-Mawé adquiriu tônus e granjeou segurança e melhores posições para quem a reivindicasse.

As experiências que moldaram essa identidade foram adquiridas em sociedade, em processos de constante intercâmbio e iniciam desde o nascimento da nação, sendo reafirmadas na fase adulta da etnia. Referências que norteiam a forma de interpretar e ver o mundo não desapareceram com o tempo. Foram, sim, fortalecidas pela memória coletiva e pelas eras idas. Fenômenos socioculturais fomentadores dessa identidade acomodaram desejos e vontades ao longo de épocas. Mas em pleno século XXI permanece a ideia no imaginário da população brasileira, em referência a povos indígenas, de que se tratam de seres estáticos, atrasados, de formação harmônica e homogênea. É espantoso encontrar em literaturas didáticas escolares um indivíduo originário reduzido a um único termo pejorativo, conhecido como "índio".

Em manifestações folclóricas em geral, concretizadas em alegorias estilizadas, que tornam a divulgar uma imagem de romantismo, intencional ou não, querem encontrar no passado distante as origens que cercam o presente, que moldam saberes de forma distorcida, sem trabalhar a decolonialidade. Em virtude de prevalecer a posição etnocêntrica de um povo sobre o outro, em termos simbólicos, há que se indicar que é "comum a crença de que a própria sociedade é o centro da humanidade, ou mesmo a sua única expressão" (LARAIA, 2001, p. 73). Hall (2006) pontua a diferença de dois modelos: a pessoa do iluminismo e a pessoa sociológica. Respectivamente, a primeira detém uma identidade única, inquestionável, centrada na razão; a segunda é construída a partir da relação entre eu e outro (sociedade), mas incapaz de autodeterminar-se.

Em decorrência da desconstrução de uma ideia de identidade estática e inflexível, que só aposta na fragmentação do ser humano, autores que trabalham a temática na contemporaneidade compartilham e defendem a dinamicidade da identidade, e principalmente quando se tratam de identidades de lideranças, que precisam de alto poder de adaptação e dialogismo. Assim, em vez de eleger uma identidade autêntica e superior, os Sateré-Mawé destacam inúmeras identidades que podem coexistir no seu grupo social ou no próprio sujeito, sendo transitórias e conviventes. "Identidades são, pois, identificações em cursos" (SANTOS, 1994, p. 31). Identidades podem ser articuladas no cotidiano, aparecer de acordo com o ambiente, favorecer ou excluir participantes, apresentam-se em qualquer lugar, pois, não são fixas, mas voláteis. Bauman (2005), a seu modo, insere na discussão a infindável busca pela identidade, em que pessoas, a partir de seus grupos de vivência, modificam-se e apresentam identidades diferente e distintas da que possuíam outrora, caracterizando-se por ter (ou demonstrar ter) uma identidade líquida.

Essa identidade pode mudar de acordo com o recipiente e a cada novo momento em que se necessita fazer surgir uma identidade. Em muitas socioculturas, essa mudança de identidade favorece aos sujeitos. Então, pessoas recorrem a ela e firmam-se como tais, entendendo-as conforme um dilema, uma eterna busca, de herança pós-moderna, uma herança que pode ter diferentes congregações e ser ancorada em situações várias, que provavelmente podem lhe remeter à sensação de pertencer a uma comunidade (grupo social) e ao mesmo tempo podem gerar conflitos com o modelo constituído pela mesma. Maffesoli (1996) mostra identidades no plural e ressalta que as pessoas convivem com a fragmentação na medida em que tentam assegurar para si identidades que julgam serem importantes em dado momento. Há várias máscaras sociais utilizadas e que servem de refúgio, oferecendo personalidades circunstanciais.

Canclini (2008) manifesta ideia similar acerca da influência da globalização na identidade. Segundo o autor, referenciais instituídos, mesmo que momentâneos, têm a pretensão de criar demandas e necessidades que leva sujeitos a consumirem o que está fora de si. Através do consumo, pode-se definir a identidade. A questão não recai sobre produtos e bens materiais comercializáveis. Ela evidencia comportamentos diante do acesso, do ter ou não. Hall (2006), Bauman (2005), Maffesoli (1996) e Canclini (2008) sugerem, portanto, a pessoa pós-moderna coexistente em meio a diferenças e distinções de identidade étnica, identidades fragmentadas, flexíveis, incertas, líquidas e outras tantas. Portanto, longe de defender uma identidade natural e objetiva, ratifica-se a constituição da identidade em torno de fenômenos socioculturais e discursivos (ver também .

A construção de nosso objeto apontou ou tentou se aproximar de discussões que levassem a reflexões sobre estruturas e bases concernentes à luta dos Sateré-Mawé contra intervenções externas impactantes. Logo, a partir da diversidade sociocultural e da presença da alteridade, debruçamo-nos especificamente sobre a formação da liderança *kapi* (um fator identitário também) como base do protagonismo indígena. Um protagonismo que recorre ao mito de origem, situado no *waraná* (guaraná), que é o grande divisor de águas, um divisor simbólico, a interconectar a sociedade e inseri-la em espaços de discussão de direitos. Aliás, os filhos do guaraná trabalham estrategicamente o valor do território sagrado que ocupam e evidenciam potencialidades e saberes milenares, o que repercute em decisões atuais de fortalecimento do grupo. A ideia, porquanto, foi discutir a liderança *kapi* como processo identitário adquirido a partir de elementos internos e externos à sociocultura, elementos, a saber, dominiais. No cenário, apresenta-se o

protagonismo indígena do *kapi* como protagonismo caracterizado pela visibilidade, por discussões públicas pertinentes, por reivindicação de demandas, ancorado na sensibilidade de lutar por seus iguais para a construção de mecanismos de proteção social, de resistência.

O trabalho almejou explorar processos construídos internamente pelos ameríndios do Andirá-Marau. São processos que, apesar de não existirem com uniformidade, permanecem coesos, fortes, abertos a mudanças e transformações. O problema investigado é originado na idealização (pela maioria da população) de um indígena fossilizado, que viveu no passado, com características permanentes dos povos nômades, sem organização, tecnologia e cultura. Um ideal reforçado por cronistas conquistadores (portugueses e espanhóis), descrito em seus diários de viagem. Esses viajantes destacavam a nudez e as moradias rudimentares, com olhares superiores, apontando projetos de civilidade, modernidade e desestruturação do sistema social dos povos autóctones do lugar. A herança ocidental, construída historicamente e impregnada na população miscigenada, continuou vigorando dentro de uma velha prática de discriminar povos originários, o que fomentou a disseminação de conceitos errôneos, preconceitos, perpetuando a discriminação e a divisão social. Nesse cenário, o que aproximou a sociedade indígena do passado ancestral e os descentes na atualidade foram adaptações que tiveram de fazer para manter vivas gerações do agora, mostrando flexibilidade às adversidades impostas, o que prova a força advinda de uma cultura dinâmica e suscetível a mudanças.

Portanto, colocar em discussão pautas relevantes da Amazônia indígena, oportunizar a escuta de vozes dos que há anos foram marginalizados, esquecidos pela força do preconceito, foi ato proposital no texto. Ao investigar detalhes inerentes aos sujeitos ameríndios Sateré-Mawé, aparecem grandiosas informações e riquezas inimagináveis. Protegidos entre seus iguais, em muitos casos, essa sociedade indígena do Baixo Amazonas foi parcialmente exterminada a mando intervencional do Estado, com auxílio de grandes empresas orientadas por amplos sistemas capitalistas, a levantar e defender a bandeira do desenvolvimento, do projeto de civilidade, do progresso do país, visando lucro e sempre na contramão dos anseios dos povos originários. Os Sateré-Mawé que resistiram e resistem, continuando a lutar, são obrigados a conviver com contradições e legados impositivos de empresas públicas e privadas. Porém, seus territórios e suas territorialidades ajudam a compor os significados de mundo. Essas duas categorias agregam valorações existenciais e estatutos simbólicos a eles.

1.3. Território e territorialidade

De modo a revisitar referenciais de literatura científica produzida para a contextualização do objeto, trazemos à baila ideias conceituais de território e territorialidade. São dois marcos teóricos a partir dos quais foram tecidas reflexões que embasaram a proposta veiculada. Vamos a elas.

Um território compreende a uma área delimitada sob a posse de pessoas ou grupo de pessoas, possuidoras de laços comuns de afetividade enraizados à determinada sociedade ou lugar. Ações de mobilidade dentro desse território dependem do contexto social engendrado historicamente. Cabe dizer, portanto que a "territorialização é tanto os itinerários quantos os lugares" (BONNEMAISON, 1981, apud HAESBAERT et al., 2007, p. 23).

Unidos nesse espaço organizado, usufruem essas pessoas de estabilidade social, adquirem conhecimentos socioambientais, além de obterem domínios simbólicos do lugar cotidianamente compartilhado, o que as possibilita externarem aptidões individuais corroboradas pelo coletivo social. Logo, a territorialidade equivale às reais condições que sujeitos conscientes do espaço onde vivem possuem para construírem habilidades, sendo produto também de processos relacionais que as permitem se fortalecerem em suas identidades e revelarem sentimentos de pertencimento àquele espaço de forma integral.

A ação humana está envolvida na constituição de territórios, em diferentes formas, como na constituição de contextos vividos, na reinvenção de práticas cotidianas e na conjunção de ambientes favoráveis à reprodução cultural. Nesse cenário, o lugar simula o que é necessário para viver e compartilhar experienciais que ensejam motivos à internalização de importantes códigos, determinantes de ciclos ininterruptos de produção material e imaterial. Por conseguinte, a "noção de território tende a ser compreendida como característica intrínseca e natural dos povos que detêm área pelas quais possuem afeto, a partir de atividades concretas, pautadas na convivência e mediante relação sentimental" (HAESBAET, 1994; ANDRADE, 1995, apud ALBUQUERQUE et al., 2014, p. 50).

Dominar códigos de vivência é uma ação que pessoas precisam realizar atos para intervirem nos espaços e socializarem suas intenções e vontades. Essa dominância advém da comunicação. E sistemas comunicacionais foram criados para facilitar exatamente trocas de informações entre semelhantes no mesmo contexto cultural, ajudando descendentes a continuarem ampliando conexões e conhecimentos para futuras gerações,

impedindo que comecem do marco zero. Outrossim, diante de inúmeros saberes tradicionais, dependendo da situação vivida, pode ocorrer a ruptura ou a continuidade.

O território identifica sujeitos que nele vivem, determina limites de atuação, organização, coexistência e aspectos concretos da vida, materializados ou não, segundo ações históricas, estando compartilhada a identidade estruturada. Por meio do território, é possível de se demostrarem aptidões incorporadas via características grupais, manifestas de acordo com experiências internas assimiladas.

Conscientes do ambiente, pessoas passam a serem construídas pelo próprio território, dialogicamente. Tal ligação nos remete a justificar a ideia de territorialidade, engendrada a partir de condições pelas quais povos se apropriam do território, haja vista que "o território é sempre apropriação (no sentido mais simbólico) e domínio (num enfoque mais concreto, político-econômico) de um espaço socialmente compartilhado" (SOUZA, 1995, apud HAESBAERT et al, 2007, p. 47). O território compreende uma completude, uma integralidade, um conforto. Conflitos são amenizados e respondidos a contento com eficácia devido à cumplicidade com indivíduos do lugar.

Caso particular que serve de exemplo é o dos povos tradicionais, especificamente os povos indígenas. Comunidades indígenas são criadas para atender a demandas de seu público. A principal base norteadora de suas atuações é a leitura de mundo, realizada por meio de narrativas de antigos conselheiros. Então, a população para se manter precisa diariamente produzir alimentos, algo que pode ser encontrado nos roçados (aspectos concretos). O roçado é uma prática comum entre populações indígenas e ribeirinhas. É um lugar que fornece aprendizado, de vida, de trabalho, de coletividade e de busca de entes sobrenaturais, grandes aliados na produção exitosa, alimentícia e espiritual da população.

A partir do roçado, são estabelecidas as comunidades. Assegurado o alimento (material), assim se tem fôlego suficiente para a reprodução de práticas tradicionais imateriais (simbólicas), responsáveis pelo relacionamento afetivo entre coparticipantes, o que faz a todos se sentirem parte integrante da construção social da comunidade (estabilidade), porque "comunidade é um lugar cálido, um lugar confortável e aconchegante [...] todos nos entendemos bem, podemos confiar no que ouvimos, estamos seguros na maior parte do tempo e raramente ficamos desconcertados ou somos surpreendidos" (BAUMAN, 2003, p. 08).

Povos tradicionais, citamos os povos indígenas, acreditam em mudanças e ciclos, apesar de cultivarem aspectos culturais distintos sobre tempo e temporalidade

extracorpórea. O ponto em comum entre eles é a presença de entes sobrenaturais (deuses), que estão em sua integralidade incorporados no exercício psíquico e nos afazeres pragmáticos cotidianos, imbricados nos fenômenos naturais, autoexplicativos em razão de acontecimentos de funcionalidade totalizante. Temos como exemplo os Sateré-Mawé, que relacionam o porantim como legislador social, e particularmente contam a história do conflito entre os (deuses) *Ahi'ag* e *Anumarehit*, em que a vitória de *Anumarehit* deu ao povo do Andirá-Marau a possibilidade de ser guardião do remo sagrado na Terra.

A mesma clava de guerra explica as mudanças de líderes e derrotas em caso de negligência de suas informações ou estratégias de luta. Colocações motivadas à organização do coletivo social, que tem sentido no contexto habitual, estimulando inevitavelmente o domínio simbólico, certamente são compartilhadas com o povo. Ademais, parece sugestivo destacar que o espaço geográfico difere do espaço social, porque quando o espaço social, em determinado espaço geográfico, está sob o domínio de pessoas em comum, elas transformam o ambiente e este chega ao grau de território.

Pessoas que atribuem ao ambiente sentido e significado, historicamente falando, ganham força para a sua continuidade de apropriação e domínio reforçada pelo poder simbólico. Santos *et al.* (1998, p. 16) argumenta que "territórios são formas, mas o território usado são objetos e ações, sinônimo de espaço humano, espaço habitado". Assim sendo, temos que a proximidade relacional é o marco na constituição das territorialidades, pois sujeitos passam a interagir em si, conhecerem-se, criarem-se e reinventarem o espaço junto a seus iguais.

Importa igualmente destacar que um território onde vivem grupos de pessoas é organizado, tem estabilidade, hierarquia, sendo apropriado, dominado, satisfazendo demandas sociais de coparticipantes, acreditando-se na autossuficiência das informações adquiridas de seus iguais. Desse modo, o território é humano, histórico, relacional, pode ser construído pelas pessoas, assim como constrói as pessoas em uma relação dialógica. Sem sombra de dúvida, uma territorialidade, assim descrita, forja a relação funcional entre identidade e símbolos.

1.4. Ponta Alegre – Campo da Pesquisa

Considerando os conceitos de território e territorialidade, a presente pesquisa aponta descrição em referência à comunidade indígena de Ponta Alegre, localizada no interior do município de Barreirinha/AM, e constante como área nativa da Terra Indígena Andirá-Marau, edificada sob o desenvolvimento da política indígena dos Sateré-Mawé e

de processos de construção da identidade étnica da etnia. Procedemos com investigação sobre a gênese do local de estudo porque supomos a protuberância da história dos agentes sociais desse território, a qual é fortemente marcada pelo sentimento de pertença do povo Sateré-Mawé, o que proporcionou a formação de uma unidade agregadora.

Ponta Alegre/AM tornou-se um profícuo ambiente de contato, de negociação, de diálogo, de fortaleza e de resistência, por ser ambiente dominial ensejado em complexidade multifacetada, dando o tônico necessário para o desenvolvimento de uma alta política indígena, no caso, uma cosmopolítica, imprescindível na ampliação do *modo operandi* em processos comunicacionais internos, e ainda na concretização de uma alternativa viável a fortalecer a união indígena. Outrossim, para entendermos a comunidade indígena de Ponta Alegre como lugar de interação e ordenamento central precisamos compreender socializações em voga hoje naquele território, que foram construídas outrora e no presente são operadas a partir do tuxaua, do/da jovem, da mulher, da criança, do pajé etc., todos em coalisão com instituições ocidentais (escola e igreja, principalmente).

Para considerarmos Ponta Alegre como ponto de união e atração do Andirá, também cabe destacar que sociedades indígenas estiveram distantes, no passado e até bem pouco tempo atrás, de sistemas de sociedades não indígenas na Amazônia. Por conta desse contexto, lideranças viventes na atualidade em Ponta Alegre detêm, em seus preceitos, o poder do diálogo ampliado para negociações como premissas primordiais. Por meio desse ordenamento, podem essas lideranças convencerem tanto pessoas étnicas quanto não-étnicas a realizarem determinadas atividades, a viverem de maneira diferente, a acreditarem em algo além de si mesmas, a praticarem ações coletivas ou individuais via negociações disseminadas pela sociocultura e pelas tradições.

Significa que a construção territorial de Ponta Alegre advém de inúmeros desafios, interpessoais e intrapessoais, erigidos ao longo da história da etnia. Pensar o processo de contato interétnico do passado, que auxiliou na construção daquele ambiente dominial, mescla fatos importantes. Por exemplo, na história Sateré-Mawé, cujo contato inicial com o branco aconteceu em 1669, com missões religiosas, o embate não foi simples. Houve muita densidade envolvida. Na época, indígenas deveriam assimilar a doutrina eurocêntrica. Isso dividiu o povo e, dentro da estrutura social, houve alta resistência. O protagonismo de Ponta Alegre, assim, nasce em contraposição a esse cenário, a partir do momento em que, naquela comunidade, envoltos de sentimentos de resistência, lideranças

contestaram a supremacia da opressão, estabelecendo verdadeiros refúgios nas cabeceiras do Rio Andirá e construindo sítios distantes, de difícil acesso e pouco explorados.

Segundo Figueiroa (2016), em similar período os Sateré-Mawé domesticaram a planta silvestre *Paullinia cupana*, com propriedades energéticas e de valor comercial. Sendo bastante procurada pelos não indígenas já na época, assim como hoje, pela efervescência do lucro proporcionado pelo sistema capitalista, a planta agregou a si valores míticos. A aproximação às comunidades indígenas para a realização de escambo — modelo de comércio que incidia em fazer trocas do guaraná com mantimentos vários — se deu no século XVII. Enquanto o guaraná possuía valor comercial nos centros urbanos, nas comunidades indígenas tinha valor ancestral porque assegurava a reprodução da sociocultura, pois intrinsicamente revelava o princípio do conhecimento para a própria existência do grupo, o que positivamente transcendeu à questão social, econômica e política.

Mas a incessante demanda do mercado colonial e escravocrata propositalmente camuflou o tratamento que os Sateré-Mawé dispensavam a sua terra indígena, considerada sagrada, tida como morada de ancestrais, onde cuidavam da terra e faziam feitiçaria e pajelança no *mäe-mäe*. Boa parte dos antigos Sateré-Mawé foram cooptados à baia europeia e colonizadora e constituíram famílias que se deliciaram, em outros tempos, de recursos naturais necessários à manutenção da vida, em contraposição à sagração da terra. Essa mesma sagração, a nosso ver, ainda está muito presente nos discursos atuais das lideranças indígenas Sateré-Mawé, sobretudo nas deliberações de grandes decisões, apesar dos muitos anos idos. E não apenas em Ponta Alegre, mas nas comunidades em geral do Andirá-Marau.

O que se nota é que, por meio das deliberações, pelo uso da palavra, os Sateré-Mawé reconquistaram seu próprio território. Foi usando a palavra que o chamamento de um poderoso ente sobrenatural se deu, personificado na figura de uma mulher com poderes mágicos, chamada *Oniawasap'i*[9], moldada segundo palavras de autoridade e postulante do guaraná como fonte de sabedoria. Assim, a partir da política indígena alicerçada no diálogo foi que passou a ocorrer a negociação dos Sateré-Mawé no relacionamento com a sociedade não indígena. Pela palavra, foi fincado o posterior deslocamento das cabeceiras do rio e a divisão do território em três grandes localizações geográficas: i) Baixo, ii) Médio e iii) Alto Andirá. O diálogo, por sempre estar presente

[9] *Oniawasap'i* – é a mãe do guaraná, ela possuía o dom da palavra e conhecimentos sobre as plantas. É dona do Paraíso "noçoquém".

na cultura Sateré-Mawé, representado pela "palavra" e por ajustamentos de "narrativas", ficou configurado como fator político.

Interessa destacar também que, se a história de Ponta Alegre teve origem no Alto Andirá, e praticamente sua primeira população foi oriunda das comunidades indígenas de Terra Preta, São José e da cabeceira do rio Sapucaia Grande, a organização populacional esteve concentrada a partir do contingente que vivia no centro das florestas do entorno, no topo do rio do Alto Andirá, distante de centros urbanos. Antes da constituição dessa comunidade, o lugar arranjava-se segundo uma paisagem exuberante, bem marcada pelo verde da mata, pela areia da praia e pela cor escura do rio. Foi também destaque o fato de ser um ponto de trânsito e descanso para viajantes indígenas, como área de caçadores e de famílias que cultivavam o roçado temporariamente.

Certo dia, os Sateré-Mawé, percebendo a importância do lugar estratégico, incentivaram-se mutuamente para a construção de uma comunidade que atendesse a princípios cosmológicos somente do clã *ut*. A fundação da comunidade indígena, porquanto, tenderia a modificar a princípio todas as formas de dialogar com os não indígenas e com demais clãs da hierarquia da etnia, que passaram a ver Ponta Alegre como porta de acesso a decesso para a Reserva Andirá-Marau. Uma vez instituída a cidade, aumentava o contingente de pessoas em trânsito ali, entre as cidades circunvizinhas e entre o rio Andirá, bem como se tornava aquela comunidade um espaço receptor de famílias indígenas do Alto Andirá, que necessitavam fixar residência e construir casas e roçados nas imediações.

A vida comunitária passava a se basear em ajudar os outros. Desta feita, trabalhos de pequeno e grande porte dependiam dos famosos *puxiruns* coordenados pelos *ut*. A comunidade indígena de Ponta Alegre[10], no início, recebeu vários nomes, como Andirá, *Myra'apara*[11] (Pau d'arco) e *Wenpot Wenpit* (Ponta Alegre). Respectivamente, o nome Andirá deriva da língua *Nheengatu* devido à presença considerável de morcegos. *Myra'apara* sugere quantitativo acentuado de madeira na região, madeira de lei de valor comercial, explorada por madeiros. *Wenpot Wenpit* expressa na língua materna Sateré-Mawé a existência de uma "ponta" onde as pessoas residentes no local manifestavam hospitalidade ante visitantes, envoltos a uma aura de felicidade e alegria. Por fim, o não

[10] Comunidade indígena dos índios Maués mencionada 1930 por Nunes Pereira (1954, p. 7); Uggé (1991, p. 16) e Alvarez (2003, p. 10).
[11] *Myra'apara*, é a tradução de Pau d'arco na língua geral.

indígena, com dificuldades de pronunciar o nome correto, opta pela tradução na língua portuguesa e então passa a chamar a comunidade indígena de “Ponta Alegre”.

A comunidade indígena de Ponta Alegre (CPA), atualmente, é a quarta comunidade em termos longitudinais dentro do Andirá-Marau, das 52 existentes. A primeira é a comunidade de Guaratubá e a última Conceição. Ponta Alegre é bilíngue. Situada à margem direita do Rio Andirá, sentido cidade/reserva indígena Andirá-Marau, reúne pessoas da própria etnia e clãs díspares da tribo. Souza *et al.* (2010) registrou a existência de 96 famílias, sendo 343 pessoas incluindo indígenas e não indígenas. Dados recentes (2018), fornecidos pela Secretaria Especial de Atenção à Saúde Indígena Secretaria Especial de Atenção à Saúde Indígena SESAI/Parintins AM, mostram a existência de 205 famílias e 868 pessoas**.**

De acordo com Andrade *et al.* (2016, p. 21), “o povoamento que hoje se chama Ponta Alegre foi construído por várias famílias vindas de lugares diferentes [...] dos Alto Andirá, conhecido como Andirá Velho, e as cabeceiras dos igarapés Manjuru, Miriti, Urupadi, Marapatá e Taracuá”. As famílias Sateré-Mawé migraram do centro das floretas das suas terras baixas e das divisas com o Pará, descendo o rio Andirá e construindo a CPA nas proximidades ou quase no imediato entorno do contexto urbano. O deslocamento respondeu por fortes pressões de contato mantidas pelo extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI), atual Fundação Nacional do Índio (Funai), por missões religiosas, por regatões e epidemias. “[...] As aldeias Araticum velho e Terra Preta, ambas situadas na cabeceira do Rio Andirá, foram polos dispersor das atuais vinte e três aldeias encontradas nas margens deste rio” (LORENZ, 1992, p. 24).

Com algumas famílias determinadas a constituir uma nova comunidade, já na era atual, como destacamos, entra em cena o Senhor Amaro, que faz convite ao filho da comunidade indígena São José, o senhor Francelino Gregório de Souza. A fama do senhor Francelino corria entre parentes como um homem sábio, centrado no trabalho, favorável à união do povo nativo do Andirá, tendo assumindo sob o consentimento de sua família e dos demais o posto de capitão geral do rio Andirá, tão bem conhecido como Capitão França. Também tiveram o privilégio de ajudar a coordenar a comunidade, na época, líderes na seguinte ordem: *kapi* Benevete, *tui’sa* Antônico, *tui’sa* Antônio Alexandre, *tui’sa* Itelvino Miquiles e *tui’sa* Antônio Miquiles, todos, sem exceção, foram do clã Sateré e sua sucessão recaía sobre outro Sateré.

Era uma sucessão sequenciada. A situação só era modificada devido à recusa de filhos *ut*, hipoteticamente, ou de filhas *ut*, ou ainda de netos do sexo masculino que

deixavam de assumir a patente caso assim se manifestassem. Diferente de outros tempos, em que o *tui'sa* era aclamado, o atual *tui'sa* da localidade, Héliton Barbosa, do clã *Nag'p* (Caba), assumiu em razão de fatos questionáveis, a saber, por exemplo: i) seus familiares eram responsáveis por cantar músicas na festa da tucandeira e por isso se deu sua ascendência ao cargo. Ele, necessariamente, não foi eleito por ser de linhagem direta de liderança nata e chegou ao posto através de uma votação democrática e bem difundida (eleição comunitária).

No início do ano 2000, após um ataque fulminante do coração (taquicardíaco) morre o Capitão Zezinho (José Ferreira de Souza), 74 anos. Ele era filho mais velho do Capitão França. Assumindo a função do pai, o Capitão João Sateré (João Ferreira de Souza, filho casula do Capitão França), 63 anos, atualmente continua coordenando Ponta Alegre e o Rio Andirá, em parceria com o tuxaua geral Amado Menezes, 62 anos (genro do ex-*tui'sa* Itelvino Miquiles). Dentre as lideranças, em seu tempo, o capitão França destacou-se pela dinâmica do trabalho na comunidade, um trabalho que acontecia de forma harmoniosa, entre o capitão (que era geral e local) e o tuxaua local.

Rapidamente, por conta das miríades dos fatos, a Comunidade Ponta Alegre (CPA) recebeu status de "centro territorial étnico", sendo depositária da confiança das comunidades adjacentes, o que foi reforçado por dois motivos importantes: i) por evidenciar o sujeito Sateré-Mawé bilíngue, dominando a língua portuguesa e a língua materna, sendo que os antigos, apesar do contato, apenas falavam o Sateré, o que dificultava a comunicação e o entendimento; e ii) por ter facilidade nas negociações com as sociedades não indígenas. Por destaque, dava-se que, antes de qualquer pessoa entrar na reserva indígena, essa mesma tinha de pedir permissão às lideranças de Ponta Alegre. Tal medida vigorou por muitos anos, o que controlava o transito de ir e vir na TI, impedindo a exploração de sua gente e de seus recursos naturais.

Portanto, a figura do tuxaua e capitão geral da Terra Andirá-Marau, no específico de Ponta Alegre, foi extremamente importante para a tomada de decisão com referência a grandes projetos que beneficiavam (ou não) o povo Sateré-Mawé da comunidade, e implicado nisso fortalecia a territorialidade dos locais. Assim, atualmente, seus descendentes fazem parte do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM) e têm diálogo aberto com organizações não governamentais (ONGs) e com o Estado brasileiro, por meio das duas principais instituições indigenistas: a Funai e a Secretaria Especial de Atenção à Saúde Indígena (Sesai).

A CPA, hoje, continua em construção devido ao seu crescimento. Ela foi dividida em três setores, cada qual com respectivos coordenadores, conhecidos como capatazes, "comportando as famílias Araújo, Vieira, Carvalho, Ferreira de Souza e Reis, [...] Oliveira, Pereira, [...] Barbosa, Calixto, Pereira dos Santos, Lima, Lopes, Menezes, Cabral e outros" (ANDRADE *et al.*, 2016, p. 16). As modificações acerca do local podem ser vistas em vários aspectos, físicos e psíquicos. As casas, antes, a maioria de palha, cobertas de caraná, com sedimento base de piso batido, deram lugar a construções de madeira mescladas com alvenaria e cobertas de brasilite. Os longos caminhos deram lugar a ruas parcialmente de concreto e locais específicos de estudo para a transmissão de informações sobre o contexto da etnia. Esses locais eram as escolas.

Uma das escolas, que funcionava em barracão de palha e chão batido, foi transferida para um prédio de alvenaria, com salas pintadas e climatizadas. As famílias, recentemente, por meio do "Luz Para Todos", tiveram acesso à energia elétrica, televisão, jornal, novelas e toda a influência externa da mídia. Não que antes esse cenário inexistisse, mas era limitado pelo motor a diesel ou gasolina. Apesar das mudanças visíveis, o modo de trabalho do tuxaua e das demais lideranças ainda continuou alicerçado na oralidade, na transmissão dos mitos, dos rituais e dos conhecimentos tradicionais. Sobretudo porque, com as escolas, a transmissão de saberes teve impulso sobre espiritualidades e cosmologias do lugar. O grupo étnico de Ponta Alegre, cercado de espiritualidade, não deixou de utilizar a planta do guaraná, pois ali repousa a memória e a história (UGGÉ, 1991), bem como se enfatiza a importância das narrações mitológicas, pontuando que "revelam um povo tribal. [...] Sabemos da importância do mito como valor a ser representado no espaço, no tempo e nas pessoas que hoje vive na tribo" (ID., *op. cit.*, p. 16).

Nas escolas, detentores (guardiões) de histórias indígenas, míticas, baseadas em experiências vividas e sonhadas, são os *nag'nia* (anciões). Via narração, eles acionam rememorações históricas que emergem repletas de informações fundamentais para o amadurecimento das pessoas, moldando pensamentos e opiniões a partir do mundo que as cerca. Desse modo, o passado distante retornava e permanecia vivo no presente, diferente do que se dava com a escola formal, de branco, a qual naturalmente não fazia parte da sociocultura tradicional, originária, dado ter sido introduzida com objetivo de domesticar indígenas, de dominar e acessar seu universo. Por tempos, funcionou ancorada em projetos europeus de assimilação. Instituições de ensino, assim, concentraram-se em

perpetuar ideias da sociedade ocidental e fortalecer a língua portuguesa nas comunidades, apenas para atender a interesses estatais.

Os primeiros professores em comunidades indígenas eram servidores da SPI que trabalharam na Escola Federal "Capitão França". Em seguida, defensores da igreja católica atuaram da Diocese de Parintins/AM por meio da "Escola Cristo Rei". Hoje, tanto a "Capitão França" quanto a "Cristo Rei" foram desativadas e cederam lugar à Escola Municipal Professora Rosa Cabral, um lugar onde 95% do quadro profissional são compostos por professores indígenas com graduação. A escola, apesar de, de fato e de direito, ainda não ter sido reconhecida como Escola Indígena pela Lei Orgânica do Município de Barreirinha/AM, funciona nos turnos manhã, tarde e noite, atendendo do Maternal ao Ensino Médio, e ainda com Ensino Regular e Tecnológico, em uma parceria entre o município de Barreirinha/AM e a Secretaria de Educação do Amazonas (Seduc).

A escola Municipal Professora Rosa Cabral é uma homenagem a uma mulher que foi professora, curandeira, parteira e trabalhou voluntariamente na comunidade durante vários anos. A mesma foi fundada na data alusiva aos povos indígenas, dia 19 de abril de 2000. Os indígenas de Ponta Alegre, cientes das possibilidades que a escola agrega enquanto espaço de construção de conhecimentos, identificaram naquele ambiente um potencial de crescimento intelectual. O Estado, por sua vez, impossibilitado de incentivar novos desdobramentos e influências da sociedade urbana, viu os Sateré-Mawé exigirem a incorporação da escola no seio da sua comunidade e passarem a modelar seus objetivos de acordo com demandas e necessidades próprias de Ponta Alegre, o que não foi fácil, porque antes, os responsáveis, todos não indígenas, disseminaram suas ideias como verdadeiras.

No entanto, de um espaço dominador passou a escola à categoria de espaço de afirmação sociocultural e identitária. Hábitos e costumes internos modificaram-se e foram inseridos no conjunto de ações integradas aos trabalhos letivos. Além da língua portuguesa, já inclusa desde sempre, incluíram-se disciplinas de língua materna, de arte nativa, de formas ancestrais de educar e de atuação de professores indígenas Sateré-Mawé na sala de aula. Foi uma verdadeira reviravolta, conseguida sob auspícios da liderança *kapi* e de demais tuxauas e jovens líderes clânicos.

No terceiro capítulo abordamos mais sobre a atividade *kapi*, englobando o caso da proeminência política dessa liderança na Amazônia brasileira. Tratamos da ascensão dessa função essencialmente diplomática entre as décadas de 1980 e 1990 e a

consolidação do *kapi* enquanto função guardada na cosmopolítica do clã *ut* e consequentemente na cosmopolítica dos Sateré-Mawé.

1.5. Interações e compartilhamentos em Ponta Alegre

Em Ponta Alegre, o fazer e o falar segundo as tradições geraram conjunturas interacionais do agora. Essas perspectivas dizem respeito ao presente e ao passado. Trazemos a fôlego algumas dessas conjunturas, entre elas duas de fundamental importância, ambas relacionais: i) sociedade-ambiente e ii) pessoa-ambiente em Ponta Alegre, porque entendemos ser justo e necessário compreender a comunidade local, resultante de intensas interatividades setoriais e solidárias, bem como funcionalidades cotidianas e não restritivas, incluindo tuxauas, pajés, crianças, jovens, adultos e idosos, passando por chefias políticas, religiosas, diplomáticas, curativas e ordenativas.

E para compreender a sociedade local de Ponta Alegre, em nossa opinião, foi preciso verificar as instituições dos *karaiwas* ocidentais (escola e igreja), dando margem a sua atuação com consciência e conhecimento de causa. Nesse cenário, a formação da liderança indígena de base *kapi* assumiu aspecto de ideologia política, unindo o útil ao agradável. Os povos das terras baixas da América do Sul, interligados pela presença e pela congregação de ritos e rituais, tenderam a ganhar influencia para a estruturação do seu grupo étnico.

As diferenças existentes entre os papeis sociais executados em Ponta Alegre, hoje, se dão de modo inconsciente e consciente, segundo o que cada indivíduo Sateré-Mawé projeta e executa para si e para o entorno de si. Cada ação não é neutra, dado que aciona internamente negociações interpessoais, com o sentido de defesa de interesses. Exatamente essa defesa molda a política indígena e vem reforçar a ideia de Ponta Alegre como centro político, de decisão tática. Logo, a ideologia política indígena local Sateré-Mawé se formou fortemente, temporalmente, no embate dos locais com instituições ocidentais.

Antes do contato com o branco já existia uma dinâmica de comunicação interétnica. Após o contato, aperfeiçoou-se o intercâmbio de informações entre os iguais e os agentes externos à cultura Sateré-Mawé. Outrossim, atualmente, “a presença de não indígenas no local fez com que Ponta Alegre se conformasse como uma aldeia diferenciada. Famílias não indígenas estão presente na vida cotidiana da comunidade desde a fundação do povoamento” (ANDRADE *et al.*, 2016, p. 14).

Na troca de conhecimentos, desde cedo um indivíduo Sateré-Mawé aprende a articular saberes adquiridos com o propósito de defender seus direitos e os direitos do coletivo. Analisando a trajetória social dos jovens escolares da comunidade de Ponta Alegre, por exemplo, pode-se perceber a expressão da política indígena local por meio do ritual da tucandeira, que acontece anualmente, antecedendo ou durante o tempo de colheita dos roçados, por vizinhança do *mäe-mäe*. Essa tradição, como campo de atuação, registra a experiência de dor e sofrimento do iniciado.

Durante o ritual, situado no centro do grande Barracão "Itelvino Miquiles", o indígena dialoga com a comunidade, faz acordos, apresenta publicamente sua identidade clânica e cosmológica. A transição de criança à fase adulta, não é neutra, pois manifesta o desejo íntimo e pessoal de cada indivíduo em trânsito etário em participar e ser aceito pelo seu grupo étnico. Essa incorporação ritualística menciona o papel que vai exercer na comunidade a partir da saterização consumada. Cabe destacar que o ritual da tucandeira é essencialmente masculino, o que o difere da ritualística imanente das mulheres Sateré-Mawé. Esse fato não significa dizer que é melhor que o trânsito etário das mulheres. A mulher da etnia expressa fortemente seu poder de participação na política indígena local em várias situações.

Uma acontece na história de *Oniawasap'i*. Outra no ritual da moça nova. Uma terceira ainda nas reuniões do tuxaua, no preparo do sapó. A atuação da mulher indígena não é neutra, apesar de se dar em meio a construções ideológicas distintas. O protagonismo nasce no silêncio e nos detalhes. Ela possui a matriz geradora da totalidade. É seu o zênite neonatal, a força uterina. Além da figura masculina, forte a seu termo, disseminadora de um modelo patriarcal, onde o pai exerce o ato dominial do cuidado e a família gira entorno de conselhos, no caso da mãe, fazer coexistir é para ela uma outra realidade possante, vibrante, colorida, de papel indispensável ao povo. A jovem Sateré-Mawé expressa-se na política indígena local em razão do ritual da moça nova, e uma vez menina ganha corporeidade na posição de *maná* (mulher).

A tradição, no caso, celebra o selo da fertilidade, sendo a transição de menina para mulher uma transição cercada de sofrimento. Isolada e confinada na casa dos pais, dentro de uma experiência individual, em processo de resguardo, comendo alimentos selecionados, que possam beneficiar a sua estrutura física e mental, ela representa um modelo de ação para as demais. Destituída da neutralidade, pois silenciosamente dialoga com a comunidade, faz um acordo latente e outro manifesto entre seus pares, sinalizando

ser boa esposa, boa filha, consciente, preparada para enfrentar os desafios da vida e líder trabalhadora.

A mulher tem valor inestimável na construção do grupo étnico, na comunidade, nas reuniões no barracão "Itelvino Minquiles", nos encontros casuais, na intimidade da casa. Tem o lugar insubstituível no preparo do sapó. Discorre Figueroa (2016, p. 63) que "[...] o cuidado na preparação fica por conta da 'aguadeira', que hidrata o guaraná (*ahayp pehat*), sendo originalmente a mulher [...]". Portanto, em razão do preparo do sapó, a política indígena atribui à mulher uma posição de ação positiva para a interferência no meio social, perfazendo ritualística norteadora de planos coletivos.

Outra personagem interessante, modelo de comportamento, identidade, valores e crenças, atuante na comunidade, pode ser chamado de xamã ou *pai'ni*. O pajé faz o benzimento, os feitiços, as pajelanças que remediam e têm o dom da cura. Ele conhece plantas e banhos medicinais e recorre ao plano espiritual em busca de tratamento para enfermidades do corpo e da alma. O trabalho que desempenha tem valor social. "A pajelança ajuda no tratamento das doenças físicas e emotivas, conserva costumes tribais e mantém o respeito e a confiança nas tradições em favor da sobrevivência espiritual e animista do grupo" (UGGÉ, 1991, p. 14). Indígenas acometidos de feitiço, prejudicados, temendo a morte, recorrem ao clã cobra, os pajés de origem.

"[...] Os *Sateré* seriam bons Tuxauas, os *Gavião Real-Real* seriam bons guerreiros, os *Ywania Moi* (cobra) seriam bons *pai'nis* e assim por diante" (ALVAREZ, 2009, p. 18). O *pai'ni* de Ponta Alegre não está incluso nos trabalhos do "Mini-Posto de Saúde Capitão França", no entanto, funcionários da saúde respeitam sua atividade e têm consciência de sua importância. O mini-posto de Saúde funciona 24 horas, contando com a presença de um médico, um enfermeiro, um técnico de enfermagem, um agente indígena de Saúde e um interprete Sateré. Foi construído pela parceria entre Secretaria Especial de Atenção à Saúde (SESAI-Parintins/AM) e Prefeitura Municipal de Barreirinha.

O posto "Francelino Gregório de Souza" homenageia uma grande liderança tradicional indígena do povo Sateré-Mawé, na figura de Capitão França, que protagonizou lutas em defesa de direitos da etnia. França dedicou a vida a educar seu povo nos planos material e espiritual. Logo, a atuação do pajé na comunidade não é neutra, mas carregada de intenções subjetivas. Não é qualquer indígena que pode ser considerado pajé. Há fatores implicantes na política interna local nessa escolha, bem como há fatores engendrados em duas problemáticas intrínsecas à formação de Ponta Alegre: escola e religião.

Destacando-se a problemática da religiosidade no cenário contextual de Ponta Alegre, outra força que gerou conflitos internos na comunidade indígena está ligada à evangelização. A Igreja, em termos gerais, levantou a bandeira do cristianismo. Ao entendermos a Igreja como instituição externa, ela, portanto, não integra a sociocultura indígena. Mas inicialmente, ainda em tempos pós-conquista, com a liderança de jesuítas, a Igreja batizou muitos indígenas, pois acreditava que eram desprovidos de alma. Durante sua atuação, a prática de costumes indígenas foi condenada, proibida, considerada fonte de pecado e culpa. A ideologia disseminada nas comunidades indígenas assegurava-se no ato do batismo cristão, da fé, da salvação. Pecado, assim sendo, sempre foi sinônimo de erro e decadência.

Convencidos, mas não convertidos na ideologia da Igreja, muitos parentes abandonavam temporariamente as práticas, os rituais, as danças e as festas. Tudo era considerado impróprio e inadequado. Desobedientes às ordens religiosas recebiam penalidades, castigos e torturas. No passado era assim. Em palavras técnicas, eram atos "disciplinadores". A igreja do presente, apesar de ainda favorecer à dominação, funciona nas comunidades na atualidade de acordo com propósitos da tradição e da cultura dos nativos. A Igreja Adventista é pioneira entre os Sateré-Mawé, seguida pela Igreja Católica (mais numerosa entre os ameríndios), e depois vem a Igreja Assembleia de Deus e a Igreja Pentecostal.

Independente da religião, em alto grau indivíduos que vieram professar sua fé nas plagas do Andirá-Marau tenderam a manifestar estratégias que visavam atrair adeptos para suas espiritualidades. Aos nativos, após a conversão e introduzidos nas igrejas, era meta que se tornassem multiplicadores de ideologias brancas. Na afirmação da fé, entretanto, no presente, a proposta de trabalho dos Sateré-Mawé é organizada entre as lideranças locais e os comunitários de forma diferente do que foi outrora. Missionários visitantes, dispostos a manter diálogos recíprocos, têm que se adequar à realidade e oferecer mais que pregação bíblica. As atividades devem ser sociais também. E assim tem ocorrido. Sobretudo porque, ao aprenderem se comunicar na língua materna da etnia, missionários granjeiam assistência básica para membros de comunidades e preenchem a lacuna deixada pelo Estado Brasileiro.

Fica a dúvida, é claro, porque em certa medida supomos que as reais intenções das religiões parecem estar sendo minimizadas ao longo de épocas para funcionarem como moeda de troca, sem desconsiderar, doravante, a importância do diálogo interpessoal e o sentimento de gratidão por intervenções positivas nas comunidades.

Proeminências da Convenção Protestante e da linhagem Católica em diferentes momentos produziram textos religiosos na língua materna Sateré-Mawé. Respectivamente, notaram-se escritos do Novo e do Velho Testamento da Bíblia Sagrada e de Cartilhas de Cânticos e Orações, resultado de parcerias construídas entre os Sateré-Mawé e linguistas de cada religião. Os trabalhos visavam atender a distintos propósitos das igrejas.

Na concepção dos dirigentes das instituições religiosas, era necessário saber da história do povo ou do grupo de pessoas e para isso seria importante dominar a língua materna indígena, tendo em vista a facilitação para a troca de informações e a propositura de eficiência na comunicação. Desse modo, responsáveis ou membros de igrejas localizadas na comunidade utilizam o material, porque todos, sem exceção, que atuam em identificação à espiritualidade cristã, são indígenas Sateré-Mawé fazendo o papel do pastor ou do padre. A Igreja, de outro modo, constitui-se e personifica-se nas TIs mediante, também, a ação social, como já destacamos, abrangendo várias áreas e segundo diversos formatos estruturais, como i) entrega de brinquedos, ii) campanha de escovação de dentes, acompanhada de doação de escova e pasta dental, iii) distribuição de cartilhas com conteúdo de histórias infantis, direcionadas as crianças, iv) palestras educacionais e motivacionais, v) orientações sobre malefícios da bebida alcoólica em excesso, vi) da gravidez na adolescência, vii) de doenças sexualmente transmissivas (HIV/AIDS), vii) de consultas oftalmológicas com distribuição gratuita de óculos e presença de médico, xix) de assistência com enfermeiros e técnicos de enfermagem, voltados a atender indígenas que precisam desses tipos de serviços.

Enfim, ao se direcionarem para a realização de trabalhos sociais — o que passa credibilidade a comunitários nativos — grande parte da estrutura ausente do Estado é desacreditada ainda mais por conta da sua não efetivação. Com isso, um cenário complexo se instala, em que a Igreja passa a fazer o papel do Estado e a laicização submerge. Não obstante, na medida em que a comunidade interage com instituições religiosas, comportamentos relacionados a crenças são modificados, engendrando a temporalidade da vida em certa medida. A saber: o labor passa a ser determinado a partir de uma visão ocidentalizada e europeia da construção de mundo, na qual trabalhos regulares, de roçado, puxirum, de complexas reuniões comunitárias, em geral se orientam a acontecer estritamente no meio da semana, de segunda a quinta-feira ou sexta-feira. Finais de semana, nada funciona, a não ser ações voltadas a lazer e bem-estar. Por exemplo, famílias desempenham atividades diferente do habitual e ficam em casa cuidando dos filhos ou então viajam para visitar parentes em cabeceiras de rios. A intenção é fomentar

o ideal de confraternização e irmandade, via preceitos cristãos, para concretizar influências ocidentalistas.

A escola e a igreja, portanto, impuseram modelos de vida que os Sateré-Mawé deveriam seguir, desconsiderado informações de sua realidade. As orientações advinham do constructo ocidental de viver e eram completamente desconexas da realidade do povo do Andirá-Marau. Foi um momento de impasse e desencontro. Povos nativos aprendiam conhecimentos incompatíveis a seus contextos. Criou-se uma ampla sensação de indecisão, onde desejavam permanecer em contato com os não indígenas, para conhecerem novas realidades, mas sem deixar de praticar os seus rituais sagrados e costumes cotidianos. Rapidamente, de forma proposital, a política indígena Sateré-Mawé passou a direcionar as instituições na comunidade, introduzindo novos ideais, onde os papeis desenvolvidos seriam de interesse dos próprios comunitários. Aos poucos, os indígenas da comunidade Ponta Alegre, mesmo depois de forte pressão psicológica e social, de imposição de ideologias ocidentais, marcadas pela dominância da língua portuguesa, continuaram a (re)produzir as práticas dos *nag nia* (anciões).

Tratou-se, porquanto, de uma dinâmica participativa que usava políticas indígenas como base para processos de construção da vida. Diante disso, estabeleceram-se mecanismos de construção de uma identificação étnica, mesmo em face a cenários de diferença. Consequentemente, essa identificação perpassou pela construção de lideranças e o grupo étnico Sateré-Mawé, regido pela política indígena local, posicionava-se agora segundo a estrutura construída nas bases do convencimento, do carisma dos líderes natos, que recorriam ao diálogo como recurso de luta, como argumento que manifesta o Sateré-Mawé como ser político. O poder político era transferido e centrado novamente no tuxaua, que tradicionalmente é do clã lagarta (*ut*) e configura o grupo étnico Sateré diante dos demais clãs díspares que o constitui. A relação de irmandade, mas de obediência também, dos demais clãs entre os *ut*, foi uma estratégia de proteção utilizada contra as formas de opressão e adversidades que os assombravam (escola e igreja de brancos).

O novo Sateré-Mawé é fruto de um processo histórico e internamente representa a ordem, o respeito, a proteção, o trabalho e a continuação da prática tradicional e das cosmologias aplicadas. O tuxaua, chefe político, que não é eleito pelo voto, mas nasce líder por linhagem, exerce uma função que o remete a ponderar sobre feitos ancestrais com base em princípios e saberes concernentes ao *waraná*. O seu trabalho é desempenhado no grande barracão no centro da comunidade de Ponta Alegre, denominado “Itelvino Miquiles”. Logo, o diálogo interno e intercultural ganha força mais

uma vez na medida em que essa ação de ganhar vivacidade, precedida por uma história cosmogônica, mas também contingencial, é verificável. No trabalho, nos debruçamos nesse sentido, tentando focar na questão-problema, sendo ela orientada conforme a "questão *kapi*" e ainda no contexto da construção das lideranças dos Sateré-Mawé de Ponta Alegre, que foi abordada de acordo com as territorialidades singulares dos tradicionais do Baixo Amazonas/AM, que atualmente formam uma das nações indígenas mais importantes das terras baixas do continente sul-americano.

CAPÍTULO II

O DUPLO, A ESTRUTURA ANTAGÔNICA E AS RACIONALIDADES COMPONENTES DA "QUESTÃO *KAPI*"

A proposta de segundo capítulo englobou ponderações acerca da esfera que sustenta a categoria funcional Sateré-Mawé do *kapi* e o élan que a envolve, sendo três categorias as tratadas: i) o duplo (e suas ressonâncias), ii) a estrutura antagônica inerente à duplicidade e as iii) (ir)racionalidades a sustentar modos de se saber e se fazer *kapi*. Procuramos, nos escritos, envolver implicações que o viés necessitava, sobremaneira em assuntos tais e quais tutela, Estado, mercado, protagonismo indígena e poderes objetivos e subjetivos imanentes da etnia. Antes, entretanto, de sustentarmos a perspectiva dos tópicos, preferimos fazer uma rememoração do cenário que ficou envolto à "questão *kapi*". Um cenário, importa frisar, pontuado por controvérsias que se deram em um período mais recente da história indígena, com marcações rememoradas da segunda metade do século XX até os dias presentes.

2.1. Desconstruindo o sonho do progresso

Em um momento da história, e acreditamos que esse momento parece ter ocorrido após a segunda metade do século XX, aconteceu a principal renovação das lideranças indígenas Sateré-Mawé na era atual, pensada pelos próprios sujeitos étnicos do grupo social e idealizada coletivamente. Essa renovação adveio da maneira como a etnia passou a internalizar novos hábitos, o que culminou na criação de lideranças dinâmicas no seio da natividade, a transitarem entre dois mundos distintos, o mundo em que domina o tradicional e o mundo em que há a aproximação com o branco. A transição intermundos, tendo em vista compreender o sistema do branco e manter-se na vanguarda da prática de ações cosmológicas e espiritualizadas, equivale ao indígena a retornar ao estágio de criança, a aprender novos passos, a iniciar novas etapas. Trata-se de um princípio

fundamental para acordos sociais a serem avaliados. Nessa ação, cada descoberta é repleta de novidades depois dos íngremes percursos.

E o dito já popularizado, de que "toda ação gera uma reação", vale neste momento. E vale, sobretudo, referente à compreensão dos processos de transição, considerando que, para se projetar, o instrumento utilizado para que o trânsito intermundos ocorra é o plano dos atos. A "reação", no caso, dá-se na medida em que a transição depende de uma atividade de defesa ante acordos estabelecidos entre clãs Sateré-Mawé. Ou seja, dialogar com brancos foi e é uma atitude mediada por conselhos de clãs (planos de atos dos conselhos). Entretanto, fortalecidos por gerações ancestrais, os clãs, via de regra, não aceitam intromissões alheias, opiniões de brancos, e funcionam por meio de matrizes de sustentação da tradição Sateré-Mawé, no passado e no presente.

Em suma, significa dizer que a negação do contato após a conquista foi um grande tabu de modo geral, a povos pré-colombianos amazônicos, dentro dessa conjuntura já exposta de trânsito intermundos. E também o foi ao Sateré-Mawé no Baixo Amazonas/AM. Não é de hoje que esses indígenas, passadas inúmeras experiências em face ao Estado e ao mercado, em praticamente nenhuma delas obteve vantagens ou êxito relevantes. Igualmente, a aproximação aos *karaiwas* (também portugueses e brasileiros do Sul) colocou em xeque boa parte do sistema cosmológico indígena do povo da TI Andirá-Marau. Começou-se a pensar, em tão, naquele processo de contato em que, em sentido lato, confirmava-se a alteração de tabus seculares, mostrando diferenças entre a sociedade indígena e a não indígena. Mas a alteração não foi um problema em si.

A exploração, as doenças, os massacres e os rebaixamentos racistas, sim. Por causa disso, começou-se a pensar que, quanto mais longe a sociedade estivesse dos *karaiwas*, melhor e mais seguro ficariam os autóctones Sateré-Mawé. Só que as cidades começaram a avançar (crescer), o que levou à migração de indígenas para pequenos centros urbanos no entorno de sua TI. Dentre esses centros urbanos, situam-se Barreirinha/AM, Parintins/AM, Nhamundá/AM, Faro/PA e Maués/AM. Na esfera da organização social, *karaiwas* atentaram contra a estrutura hierárquica existente no seio étnico Sateré-Mawé, formada em razão de uma escala que privilegiava a igualdade entre parentes e impossibilitava, desde sempre, a manipulação de famílias étnicas enredadas em termos clânicos. Mas existiam interesses externos intervenientes e contingenciais. Os *karaiwas* investiram, porquanto, nas principais lideranças, com objetivo de cooptação.

Também a migração indígena foi impulsionada por regatões amazônicos, que fixavam suas raízes no bioma segundo relacionamentos de troca e venda, e para isso

buscavam auxílio no trabalho dos indígenas para lhes ajudar a retirar itens da natureza e comercializá-los. Era uma situação controversa, dado que o trabalho de regatão gerava lucro aos viajantes e não aos autóctones, configurando-se em um quadro patrão-empregado. A severidade no repasse de informações equivale a cuidar das organizações constitutivas e dos processos que circundam o legado de ancestrais, bem como dos caminhos deixados segundo as práticas sociais. Reforça-se, assim, a continuidade das práticas culturais que identificam o povo Sateré-Mawé, nas relações familiares e ações.

Além desse cenário de exploração, regatões perceberam nos Sateré-Mawé clientes potenciais. Ou seja, além de trabalharem para regatões esporadicamente, tinham de comprar deles equipamentos diferentes dos que costumeiramente conheciam. Dessa relação paradoxal, muitas informações sobre alimentos, rituais, costumes, santidades e modos de existência foram extraídas dos indígenas por parte dos "patrões". A meta era conhecer os nativos para dominá-los e modificar seus objetivos de vida, fazendo com que a necessidade de exploração de recursos naturais do bioma fosse inculcada paulatinamente. E esse trabalho começou a dar certo, até o ponto em que houve razoável alinhamento dos objetivos dos brancos ante os dos indígenas. Em outras palavras, o indígena explorou recursos naturais em troca de materiais como barcos, rabetas, enxadas, terçados, facas, corte de panos e alimentos industrializados.

Aconteceu que trocas materiais deram início a trocas subjetivas e é bem difícil afirmar em que momento a sociedade do Andirá-Marau incorporou símbolos externos a si e os adaptou às suas formas de pensar e ver o mundo. Tratou-se de algo muito ambíguo e problemático. Mas essa transformação (negativa por um lado) ocorreu junto à conscientização (positiva por outro) de que, no processo de relacionamento com o branco, povos originários levam desvantagens. É uma afirmação simples, mas bastante verdadeira, hoje já sustentada no bojo do sistema de entendimento do grupo étnico Sateré-Mawé. Assim, se falamos em modificação ("reação") oriunda de uma ação, a exigir mudanças de comportamento e mentalidade, essa reação aparece da forma precisa tal e qual tentamos descrever.

A sociedade Sateré-Mawé, diante do contato permanente, aprendeu e ensinou, em uma via de mão dupla, que estruturou novas bases, formas de trabalho, relacionamento, modos de contar histórias, de ensinar a filhos. A situação foi se modificando desde a entrada para o comércio, além das plagas dos aldeamentos e na chegada a centros urbanos. A adaptação a esse trânsito, no entanto, não foi automática. Teve que sair sangue, incluir e excluir hábitos. De modo precoce, houve que se aprender o português para se

comunicar. Sutilmente, aconteceu a incorporação de desejos urbanos, de necessidades de consumo, de vontades de comercialização, de negociação financeira, de diálogos externos. E, em outro patamar, indígenas chegam a reivindicar acesso à cidadania diferenciada porque estão cientes de seu processo de reação. Sobre o passado ancestral, parte das informações do povo foi levada pelos antigos. Outra parte, em diferentes cortes e temporalidades, continua a ser de domínio da etnia. Esses domínios concorrem, na atualidade, emoldurados com novas histórias, para o tecido de tramas que auxiliam em manter acessa a chama do pertencimento étnico. A vivência das origens junto à modernidade exige transformação, ação que ganha corpo, vida, brilho e lugar.

A mudança na sociedade Sateré-Mawé exige uma resposta à altura, já que os antigos profetizavam estes dias. E não demorou para o branco concretizar o que estava a pensar, fazendo com que indígenas passassem a ter patrão. De caçadores-coletores ou agricultores migram para funcionários. Instituições religiosas, indigenistas, ONGs, disseminam suas ideologias, dividindo por completo o povo, sendo que cada instituição quer melhor atender ao público, a seu modo. Idealizam a sociedade, trazendo fórmulas de como populações indígenas devem se comportar e viver. Essa sociedade ideal, imaginada por cada instituição atuante entre indígenas, e particularmente entre os Sateré-Mawé, excluía as organizações e os modos de viver locais. E uma parte do povo acreditava em discursos que se instalavam, fosse sacros, estatais ou mercadológicos. Em contraposição, diante do caos instalado, principalmente a partir da segunda metade do século XX, movimentos internos foram organizados para impedir que ideias externas interferissem nos modos de viver e ver o mundo.

A população indígena Sateré-Mawé começou então a viver o mesmo processo que aconteceu quando chegaram os primeiros conquistadores. À semelhança dos movimentos de conquista que os obrigaram a fugir para o centro da mata, deu-se novamente no presente. Foi o que aconteceu com a expansão de centros urbanos como Manaus/AM, Parintins/AM e Maués/AM. Respectivamente, com os índios Manaós, Parintintim e Maués. Mas o cenário pontuado aconteceu em escala micro, posto que o ataque aconteceu de forma cordial, diplomática, gentil, com sutileza, camuflando atendimentos assistencialistas e paternalistas.

Ao analisarmos investidas religiosas fica claro que muitas pessoas persuadidas passam a ver os rituais sagrados como profanos, demoníacos e efêmeros. O cantor indígena convertido à fé religiosa para de cantar, não faz mais a prática tradicional, não participa de festas e cerimônias de agradecimento. Veta qualquer possibilidade de

continuar a disseminar saberes milenares por desacreditar nas informações que recebia de seus pais e avós. O indigenismo de SPI e Funai, ambas com missão de integrar o indígena a sociedade nacional, incorporá-lo até como funcionários, passam a cumprir seu papel que desde o início foi de localizar trabalhadores ociosos na mata (floresta). E não apenas localizam trabalhadores, mas começam a incitar lideranças para que possam neutralizar indígenas de oposição (rebeldes) a eles, que não permitiam diálogo e contato. O objetivo incidia na tentativa de proteger territórios nativos, de início. Mas, de outro lado, suposta proteção escondia a intenção de acompanhar e ceder apoio a grandes empresas na exploração dos recursos naturais existentes em TIs.

Sociedades tradicionais ameríndias, de toda a gama, caíram em desordem. E especialmente falamos dos Sateré-Mawé porque a voz dos mais velhos não surtia mais efeito entre os parentes. As novas gerações, munidas de licenciosas ideias e demandas, desorientadas, passam a buscar a realização do sonho urbano, um sonho distante, que requer renúncia ante a identidade indígena, mesmo que isso significasse abrir mão de cidadania diferenciada. A migração para a cidade, mais uma vez, tem a ver com a reação à colonialidade. Não foi planejada, não se idealizou viver uma vida diferente nas cidades, colocar filhos em escolas de brancos, conseguir empregos de brancos e ter acesso a desejos urbanos de brancos. A maior parte das famílias indígenas em contexto urbano que não tem condições de viver neste meio volta para as comunidades e no retorno traz vícios e hábitos que incorporaram na urbe e disseminam entre seus entes domésticos.

Por exemplo, no presente, famílias indígenas Sateré-Mawé, em vez de apreciarem bebidas tradicionais, como o tarubá e o caxiri, por exemplo, de forma absoluta valorizam bebidas industrializadas, causadoras de inúmeros casos de dependência alcóolica. O processo de troca, *putá*[12], começa a ter valor comercial, sob o olhar do capitalismo, sendo que a produção do roçado incorpora outros valores em dinheiro para além dos valores simbólicos do uso da terra. As trocas não são feitas tendo o gesto de carinho no âmago da ação, mas visando lucros como consequência. Então, nada é dado, tudo é vendido. Neste cenário, que os *karaiwas* consideram como o "despertar indígena", lançam iscas para manipular os povos originários a explorar seus recursos naturais em troca de vantagens monetárias. Alguns são fisgados, a maioria não, e o impasse atravessa gerações, até chegar a ser conceituado nas literaturas como mitos de bons ou maus selvagens, respectivamente. Ou seja, os que obedecem e os desobedientes (revoltados).

[12] Putá – alimento dado a uma pessoa ou alguém como gesto de carinho e não se cobra nada.

ONGs, Igrejas e Estado, com diferentes propósitos e ações, prestando assistência médica, privilegiavam o diagnóstico biofarmacológico da enfermidade, destacando que o mal poderia ser tratado com medicamentos industrializados. Portanto, não eram e nem são vistos com bons olhos medicamentos tradicionais e nem a figura do pajé. Acima dela, colocavam-se profissionais da medicina e seus conhecimentos laboratoriais, o que gerou insatisfação entre indígenas que defendiam modos próprios de cura e olhavam para os medicamentos farmacêuticos como disseminadores de doenças. A junção dos medicamentos farmacêuticos e dos remédios tradicionais de cura só terá resultados anos mais tarde, quando perceberem que certas doenças precisam da cultura para serem curadas.

Neste caso, crianças, mulheres grávidas e idosos vulneráveis sofriam doenças variadas, observava-se a situação dessas pessoas, como diarreias, vômitos, gripe e meningite etc., e a utilização de antibióticos coibia tais enfermidades provocadas por bactérias, minimizando índices de morte. Entretanto, antibióticos eram ineficazes em dismintidura (que provoca vomito e febre) e em roubo de sombra (deixa a pessoa enferma, sem apetite e no estágio de zumbi), tratadas a partir de conhecimentos milenares, com puxadores de ossos e sessões ritualísticas de xamãs, de posse de ervas e emplastros medicinais.

Em suma, o que ocorreu foi uma quebra de tabu, inconveniente como tal. Essa quebra requereu a desorganização de estruturas prontas, mirando em dois fatores consequentes: mudança e transição. A mudança prova a capacidade do ser humano de se adaptar a novos contextos e a transição permite ultrapassar a ponte do conhecido para o desconhecido, de forma segura, sustentada na aprendizagem e na experiência. De fato, os anciões, ao seguirem à risca conselhos imemoriais e de espíritos de sabedoria, orientados a guardar com eles segredos que pairam entre o povo, contribuíram para a perda de inúmeras informações nunca reveladas. Fizeram sua parte, é certo. Mas sem o repasse de dados, houve a perda.

Aprenderam a não dar informações a quem consideravam indigno a gerir conhecimentos milenares, levando com eles preciosos saberes da terra. O sintoma desse cenário de desinformação foi o quase colapso da sociedade Sateré-Mawé/AM, como demais grupos ameríndios do entorno e da Amazônia em geral. Todavia, mais uma vez, falamos em “reação”. Uma palavra importante, expressiva. E reação foi o que se deu nesse cenário de entraves, de dissidências, de exclusão do povo indígena Sateré-Mawé,

que ficou completamente dividido por conta de realizações negativas dos *karaiwas*. Nessa divisão, nasce o *kapi*.

Mesmo em meio a uma atmosfera de desconfiança ante brancos e também ante parentes indígenas, que como destacamos já na segunda metade do século XX passam a defender postura diferente da aprendida por ancestrais moradores da TI Andirá-Marau, a quebra do tabu se confirma. A sociedade branca se aproxima, as cidades se alargam e a população indígena é atacada de todos os lados. Ela se protege com as armas que possui e o que não era admitido passa a fazer parte da cultura, o *kapi*. O nascimento da figura do *kapi* abre espaço a discussões redobradas a respeito da melhor forma de fortalecer a sociocultura Sateré-Mawé. O *kapi* representa o avanço oriundo do período de transição da mentalidade da sociedade indígena com nossos avós para a sociedade indígena do agora, com suas amplas informações técnicas acessíveis a todos os cidadãos. Nossos parentes, que antes se viam isolados, buscaram o diálogo para mostrar sua força e a tradição, sob a realidade específica e diferenciada.

2.2. O duplo no âmbito da "questão *kapi*"

O capitão nas comunidades indígenas era inicialmente lembrado como agente de poder coercitivo, disciplinador, da ordem, de viés autoritário com base no mercantilismo, na propensão ao uso de papel moeda como fator de mando, sendo ainda a extensão de um Estado que supostamente a tudo vê e sobre tudo tem poder. O capitão foi um personagem subjugado pelos militares, que tinha como objetivo fazer a vigilância, despreocupar o Estado Brasileiro. Ele usava os próprios membros dos clãs internos para fazer seu trabalho tutelar. O capitão inaugurava em si mesmo uma suposta representação de crenças e atitudes ilusórias, que transitavam entre o branqueamento e a saterização. Mas era um trânsito ocidentalista. Essa herança, que ficou impregnada na *questão do kapi*, caracterizou a primeira face, somente, dessa liderança, que principiava no passado um jeito característico de manter diálogo com instituições e representantes políticos de contexto urbano.

O canal da comunicação de outrora tinha em sua base um representante indígena reconhecido como porta-voz e por meio dessa pessoa o intercâmbio de informações acontecia, inclusive as negociações para a realização de visitas externas nas comunidades indígenas. O representante indígena "capitão" tinha sido escalado para continuar o projeto do Estado Brasileiro de integrar e pacificar povos originários, mesmo que para atingir resultados tivesse que utilizar a opressão enquanto instrumento. Trabalhar o cargo e a

ideia de um capitão entre os indígenas Sateré-Mawé, por exemplo, implicava na escolha de alguém que tivesse popularidade, força e domínio de sua gente. E assim como ocorreu entre os titulares da terra Andirá-Marau, deu-se em maior ou menor proporção com demais ameríndios onde a figura do capitão havia sido criada. Não era explicitada a real intensão do reconhecimento do capitão em espaços dominiais, mas, em linhas gerais, o Estado se fazia presente por meio da figura do capitão, reforçando a questão da tutela. Esse encargo ou autoridade conferida por testamento moral foi endossada na justificativa frágil de proteção do território da União, em detrimento de uma falha moral e de entendimento do próprio Estado ante seu papel em razão das sociedades nativas. A partir da conjuntura, defendia-se o argumento da incapacidade dos indígenas de gerirem as terras, pois sustentava-se a ideia de que permaneciam como pessoas sem condições de autodeterminação, incompetentes e inoperantes.

A vigilância do Estado brasileiro com relação às terras indígenas, em grande medida, apesar de louvável, trouxe prejuízos à população local. De posse de informações a respeito do contexto ameríndio, de seus saberes e fazeres, o poder governamental se utilizava de força bélica contra sociedades amazônicas originárias. Portanto, é comum a perpetuação de argumentos que enquadram o perfil dos autóctones amazônidas como pessoas incapazes e silvícolas em fase de transição. Todavia, afirmamos, tratava-se de uma clara estratégia de coisificação para concretizar o rebaixamento das etnias. Construir ideias negativas a respeito do outro, criminalizá-lo, destituí-lo de alma, de vontade e de espiritualidade foram, em suma, ações com propósitos disseminados. Não foi um tema aleatório. O motivo ficou óbvio no passado e ainda hoje assim ocorre, quando grandes empreendimentos entram em TIs em busca de recursos naturais e se percebe a inércia do Estado em orientar em favor da governança socioambiental e tradicional na querela.

Grandes empreendimentos não incluem povos indígenas e estão, amiúde, em desacordo com os interesses dos atingidos. Prosperam em cima de fragilidades estruturantes, concernentes à divisão e negação de informações corretas, fidedignas, a respeito de direitos de ameríndios, predizendo, de antemão, uma fuga das responsabilidades com as consequências e os impactos socioambientais. A partir do sistema capitalista, observamos que se maquina, a amplo custo, a superexploração de recursos naturais e simbólicos. Na defesa de tal propósito, a não interrupção dos processos açodados de desenvolvimentismo é disseminada na mídia como sendo extremamente infeliz qualquer ideia de paralização das atividades. Ergue-se uma cortina de fumaça

contra-informativa para se vender a noção de que o progresso tecnofinanceiro é necessário ao desenvolvimento do país.

E de fato é! Mas, a princípio, o Estado Imperial de outrora, colonialista e racista, falhou bastante quando delegou a funcionários (ou empregados ou xerimbabos) não indígenas para prestar assistências informacionais acerca de projetos desenvolvimentistas — que não eram os mesmos de hoje, com evidência, mas partilhavam da mesma sanha destruidora e insustentável. E após tentativas frustradas e enormes erros próprios, destacados segundo excessos cometidos pelo jugo colonial, o poder colonial teve de delegar a mesma função a um representante indígena que pudesse exercer o papel de agente tutelar e intencionalmente legitimar a atuação do Estado em TIs. O entendimento sobre o papel de agente tutelar de parentes indígenas não foi algo espontâneo. Longe disso. O próprio cerne desse agenciamento, em verdade um exercício de poder originário da força pós-colombo, era algo de difícil compreensão e pior ainda de aceitação. Mas o momento exigia resposta imediata aos sucessivos ataques e ameaças que se intensificavam.

O cenário indígena Sateré-Mawé do início do Brasil República, permeado por conflitos internos e externo, não proporcionava um ambiente para se tentar qualquer aliança com o povo invasor. O acordo de paz feito com os *karaiwas*, e foi esse acordo que selou a concretização da figura do "capitão" indígena, sem sombra de dúvidas impulsionou a chama que aqueceu a mente de futuras divisões entre supremacias clânicas e orientações de quebra de afinidade entre a etnia, porque concentrou na figura do capitão o "caos". Dissemos isso, "caos", por causa da tamanha controvérsia dessa figura voluntariosa, estranha, paradoxal, que foi observada por toda a nação Sateré-Mawé, fossem os Maués da tribo original do Tapajós ou os Sateré descendentes do cadáver (*icançoque*) do filho de *Onhiámnuaçabê*, plantadora e conservadora do *Nusoken*. A notícia passou a ser disseminada, inclusive com alto viés negativo, relacionando o "capitão" como pessoa tangenciada pelo Estado, espiã, delatora, fomentadora de animosidades.

A comunidade indígena Sateré-Mawé, na metade do século passado, vivia momentos delicados. O aparecimento da figura do "capitão" concorreu ainda para marcar essa desordem. Mas nele, também, funcionou a metáfora da faca de dois gumes. De um lado havia a força opressora do Estado e de outro a possibilidade de manter a voz indígena na instância governamental. Se o "capitão" poderia ser um suposto cagueta ou delator, havia que se perceber a estratégia indígena dos donos da TI Andirá-Marau, que passaram

a ver um benefício onde estava posta uma violência do Estado. Era um aceno positivo. O relacionamento estabelecia uma troca, ainda que construída sobre ambiguidades e desconfianças. Era o governo presente nas comunidades indígenas e vice-versa. Ademais, admitimos que não existe distanciamento entre a realidade factual e a construção de uma identidade Sateré cosmológica que não passe por uma reinvenção e essa reinvenção transitou nas plagas do conflito com a política de nação. Então, a resposta mais contundente a respeito da veracidade da personalidade do *kapi* advém do contexto onde foram instituídos, entre seus coparticipantes, hoje descendentes.

Esse contexto mostra que o "capitão", inclusive, foi figura presente e atuante em temas trágicos para a nação Sateré-Mawé, dentre os quais citamos a invasão ilegal e criminosa da TI do Baixo Amazonas na década de 1980. Foi uma ação custeada por financiamento milionário estrangeiro em pesquisa de lavra, com objetivo de constatar minérios, petróleo e madeira de lei. Foi o que fez a empresa francesa *Elf Aquitaine*, em ato controverso, utilizando-se de todas as formas e tecnologias para mapear e retirar o que lhe interessava, deixando um rastro de destruição de difícil reversão no Andirá-Marau e modificando totalmente a vida da população indígena Sateré-Mawé. A *EA* foi somente obrigada a pagar um valor insignificante como mitigação do desastre causado. E foi exatamente a relação caótica incitada dentro do âmbito desse episódio que destacamos acerca da *questão kapi*. O "capitão", antes passivo, protelador das coisas do Estado, observou com profundidade temas ignorados antigamente dentro de sua seara de trabalho: invasão de terras, grilagem, desmatamento, poluição dos rios e demarcação da TI. Em suma, ao menos um resultado otimista foi possível de se personificar no contexto dos problemas com a *Elf Aquitaine*.

A transição do estágio de passivo para ativo aconteceu quando o "capitão" levou a insatisfação dos indígenas perante o Estado, que de imediato ignorou. Estava claro que os interesses divergiam e eram os interesses dos indígenas os que não tinham valor. Por não acontecer o *feedback*, uma frente indígena que se manifestou, com o apoio do "capitão", projetando discursos de ataque aos brancos, aos estrangeiros, teve alta repercussão. Foi uma reviravolta histórica, que concedeu o status de *kapi* ao velho "capitão". Um status de protagonista entre seus iguais. Foi um batizado *kapi*, uma tal transformação que nos fez refletir sobre a constituição dessa pessoa. O "capitão" tinha sido instituído pelo extinto SPI (1910) e não guardava semelhança alguma com o *kapi*. No entanto, por não existir uma palavra apropriada em português, se considerou o termo *kapi* como desinência melhorada e ampliada do "capitão". O "capitão" (*karaiwa*) foi

destituído no exato momento em que o sentimento de pertença ao povo Sateré-Mawé surgiu, no ápice das lutas do movimento organizado indígena a favor do reconhecimento de seus direitos. Sob todas as circunstâncias, o *kapi* não se vê mais como representante do Estado nas comunidades indígenas. Agora em simbolismo e territorialidade assumida, faz parte do grupo étnico.

No seio do episódio, tornou-se participante dos diálogos nas comunidades indígenas, buscou fortalecer a atuação de tuxauas enquanto aliados na tomada de consciência, almejou a mudança de mentalidade e a promoção de práticas socioculturais nativas concernentes a benzimentos, pajelanças e cosmologias. O suporte para agregar novos valores estava, assim, assentado em ferramentas externas, em conhecimentos jurídicos capazes de fornecer subsídios a reivindicações coletivas por uma cidadania diferenciada, mas continha fortes elementos ancestrais, tradicionais. Os tuxauas reunidos em clãs específicos, sob orientação do clã *ut*, manifestaram interesse em inserir a liderança étnica, agora firmemente reconhecida, como recurso para lutar e conquistar novos patamares. Foi um grito de guerra contra toda a forma de opressão sofrida pelos antigos, anciões do povo da atualidade. Uma conquista que passou pela união da sociedade, pela organização e luta, pela objetividade e certeza de dias melhores. Sutilmente, o *kapi* começava a promover mudanças estruturais na forma de pensar e ver o mundo, a existência, sobremaneira no tocante à sociedade branca em geral que, vivendo em bolhas, sempre dificultou a interação com diferentes culturas e hábitos.

Nesse cenário, o *kapi*, bom comunicador dos Sateré-Mawé, estendeu o diálogo com instituições não indígenas. E vale dizer que a alternância da nomenclatura de "capitão" para "*kapi*" aconteceu porque as circunstâncias exigiram uma mudança rápida. Se a *Elf Aquitaine* pretendia buscar respostas junto aos nativos sobre sua intenção de explorar petróleo bruto no Baixo Amazonas/AM, a empresa conseguiu. Uniu a nação e fez integrar na luta clãs que naturalmente eram rivais. Aquele indígena líder, na posição de capitão, que se utilizava de estratégias de *karaiwas* para lidar com o sistema burocrático capitalista, deixando o arco e a flecha, passando a usar caneta e papel, para registrar suas demandas, responder a documentos oficiais, agora estava ao lado dos parentes.

Enquanto *kapi*, passou a entender como responsabilidades do Estado os prejuízos na TI devido a sua ingerência, sendo visto e respeitado por seus iguais, fortalecendo a organização do povo, conscientizando a todos acerca do avanço do sistema político externo, em que obrigatoriamente estavam inseridos e precisavam se adaptar. E a análise

a esta adaptação recai sobre as duas faces que se interpenetram: “capitão” e *kapi*, ambos divergentes, tão distantes e unos ao mesmo tempo. Era uma unidade indivisível e importante na sua constituição. Havia, notamos, certo equilíbrio entre ambas as funções, dado que se tratava do trânsito entre dois mundos, ambos misturados e complementares, um trânsito na maioria das vezes diplomático. O início da aproximação culminou na comunicação com diferentes socioculturas, em um processo inevitável, que gerava adaptação e, por questões sociais, ficava difícil separá-lo, pois as demandas e as necessidades se cruzavam.

Manter o equilíbrio, portanto, dependeu da forma como cada estrato clânico se envolvia ou era envolvido na causa. No caso Sateré-Mawé, o *kapi* remodelou a forma de se organizar porque a etnia buscou insistentemente permanecer forte diante das políticas estatais e empreendedoras de integração, pacificação e assimilação. Entretanto, a *questão kapi* ultrapassa hoje definições que porventura a tentam enquadrar. Por isso, antes de conceituar o *kapi* a partir do sistema dos *karaiwas* é necessário emprestar o entendimento de indígenas da TI Andirá-Marau. Assim, vale a comparação: se o “capitão” é o caos, o *kapi* é a organização, a forma tradicional de resolver os problemas internos da cultura, transcendendo o aspecto material em sintonia com a consciência (imaterial). Assim, temos que o duplo que envolve a *questão kapi* está muito presente na coexistência entre ordem e desordem, entre *karaiwas* e indígenas. Não existe atraso neste relacionamento, o que há é uma necessidade de intercomunicação que incide e dá maleabilidade sobre a construção de um diálogo técnico capaz de exigir, por meios legais, o reconhecimento da nação Sateré-Mawé enquanto sociedade de direito.

Logo, assegura-se assim o próprio sistema tribal Sateré, que evidencia a pauta de uma cidadania diferenciada, de equidade no âmbito dos direitos étnicos tanto dentro de comunidades indígenas quanto em agrupamentos urbanos, afirmando-se a identidade ancestral da liderança. A *questão kapi* funciona a partir de uma sociedade de direitos, implicada em uma teia onde as conexões nunca permanecem fixas, onde elas são sempre dinâmicas e requerem a soma de alternativas e modelos de mundo para se melhorar a vida das pessoas. Em suma, temos que enquanto o trabalho do Estado mirou dissipar comunidades indígenas e sua gente, na contramão o povo Sateré-Mawé reconfortou novos valores e os incorporou pela habilidade, descontruindo o mundo que os *karaiwas* tinham criado, um mundo fantasioso, hostil, em que supostas verdade irrefutáveis em nada correspondiam com a realidade indígena.

2.3. Os antagônicos: como trabalhava o "capitão" e como trabalha o *kapi*

A função do "capitão", outrora resumida em manter a ordem a disciplina, defendia a argumentação de que a pessoa de origem indígena deveria ficar nas comunidades aldeadas. Definitivamente, era proibida e vigiada a saída de nativos dos aldeamentos da Amazônia profunda. E caso um parente insistisse em fazer deslocamentos ao contexto urbano mais próximo, precisaria responder a inúmeras perguntas e seria advertido. A investigação tinha o objetivo de saber o que iria fazer, onde ficaria e quanto tempo permaneceria ausente. Mantendo-se o comportamento, punições ocorreriam. Assim, na concepção das políticas de integração (SPI), o indígena deveria trabalhar, cuidar, cultivar as terras indígenas somente, permanecendo na sua moradia por estrito. Não era um tipo de proteção, mas de claro cerceamento.

Problemas cotidianos envolvendo o abuso de bebida alcóolica, brigas entre parentes indígenas, desavenças familiares e invasões de terra por madeireiros, grileiros ou jagunços eram constantes. O capitão, com autoridade e postura militar, tomava conhecimento para resolver e não permitir a continuidade de fatos que pudessem supostamente prejudicar a vida da comunidade. Porém, a nosso ver, constituía-se uma autoridade fictícia, baseada no medo de delações e não em construções sociais coletivas. A versão de autoridade que poderia existir e se fazer valer para manter a ordem deveria tender a tornar o capitão uma pessoa de ética e moral, uma pessoa guia. Marcas de ambiguidade, no entanto, eram bastante fortes. Uma mesma postura que concedia a ele alguns poucos admiradores, gerava inúmeros desafetos, pois, respectivamente, beneficiados de menor escala, igualmente cagueta, apoiavam a atuação e os que recebiam advertência, bem como familiares de advertidos, o reprovavam.

O poder de intimar e advertir parentes que se excediam dentro da comunidade tinha respaldo de autoridades policiais do Estado. Contra invasores e madeireiros, por exemplo, em medidas extremas, ele dava até voz de prisão, para nunca mais eles voltarem a praticar os mesmos atos em terra indígena. O que seria, em tese, uma ação importante, só que muitos dos que eram considerados "invasores" ou "madeireiros" eram os próprios indígenas a cultivarem seus pequenos roçados. Ou seja, apesar de ser um indígena dentro da comunidade nativa, parentes o consideravam externo a eles, por exercer uma função dos *karaiwas*.

O *kapi*, portanto, recebeu toda uma herança anterior do "capitão". Não aconteceu imediatamente a diferenciação ou a divisão dos termos. Mas logo ficou claro que existia uma soma de atributos que faziam o *kapi* diferente. Aos olhos dos não indígenas, o

“capitão” de hoje é o mesmo instituído pelo SPI, com inúmeras extravagâncias do branco. Análises pormenores, no entanto, revelam o que aparentemente não pode ser visto, principalmente porque a mudança se iniciou em razão da reorganização do sistema tribal e extra-humano Sateré-Mawé, o que possibilitou a projeção de novas maneiras de lidar com problemas domésticos, representando uma metamorfose diante de adversidades impostas.

O *kapi* foi enraizado na cultura por meio do clã *ut*, dentro de uma maquinaria que combinou o útil ao agradável, que buscou reunir a todos os clãs em uma única voz, fazendo eclodir movimentos sociais indígenas na primeira fase, sem personalidade jurídica, mas com amplo poder reivindicatório, haja vista que a personalidade jurídica viria a vingar na década de 1980 com o surgimento da democratização do país. O *kapi* foi o que permaneceu na linha de frente, como interlocutor, utilizando o entendimento que tinha e tem da sociedade não indígena, começando a mobilizar parentes, divulgado os prós e contras na busca por direitos.

No ponto em que grande parte das decisões ou manifestações para atos coletivos tinha que passar pela sua mão, era difícil que houvesse resistência para a integração e liderança grupal a partir dos preceitos *kapi*. Até o tradicional *puxirum* no roçado e na limpeza das comunidades merecia sua minuciosa supervisão e nas grandes rodas de *tawa wato* (reuniões nos barracões) possuía o poder de arguir e ter a palavra final. E deste modo negociava sob todas as circunstâncias vantagens ao povo Sateré-Mawé, com instituições externas à sociocultura da etnia. Internamente, negociava o que poderia ser feito para que famílias com anseio por formação e informação tradicionais pudessem ser atendidas. Ele abria os olhos das pessoas sobre problemas constantes e ajudava a pensar como poderiam intervir para promover a tomada de consciência.

Em diferentes ações, o *kapi* foi se consolidando tal qual exemplo de atuação em sociedades indígenas do Andirá-Marau e não raro incentivava trabalhos em função de uma comunidade mais limpa e organizada, mais acolhedora e humana. Nas reuniões, era conselheiro, reivindicava a posição de intermediador, acompanhava discussões, mirava no alvo certo e trazia à luz temas de importância, como demarcação de terras, redemarcações, saúde, educação e emancipação (cidadania), bem como entrada e saída de pessoas da área indígena. No âmbito dos movimentos sociais, defendia o princípio da liberdade de ir e vir, o direito de escuta por parte de autoridades brancas, as cobranças para a efetivação de direitos já constituídos e almejava aproximações e diálogos de indígenas com *karaiwas* de tempos passados.

A versatilidade do *kapi* ante a pluralidade de segmentos — não como aquela pessoa que contestava pura e simplesmente, mas como pessoa que participava e incentivava o grupo étnico a passar por diferentes experiências — era sentida e aplaudida. O interlocutor podia ser um líder de igreja, um pastor, um pajé, um tuxaua, um cantador de tucandeira ou um puxador de osso. Enfim, o importante passava a ser o diálogo. Logo, independente do papel que agregava para si, o *kapi* construía sua posição mediante a arte da diplomacia entre dois mundos, o do indígena e do branco. Crescia e se fortalecia a cada dia a figura do mediador. Segundo os Sateré-Mawé, o fato de ter uma visão ampliada dos problemas que afetavam seu grupo étnico ajudava na orientação para a tomada de decisões.

O *kapi* se ocupa de forma geral com lutas que podem gerar políticas públicas ao povo Sateré-Mawé. Lutas associadas à prestação de contas de associações indígenas e ao tratamento correto do dinheiro público para o cuidado com patrimônios coletivos nativos. Com autoridade de comunicação com o Ministério Público, também se presta a denunciar negligencias de instituições governamentais ou privadas. Ademais, a dinâmica da sociedade indígena Sateré-Mawé se encontra em boa medida orientada por construções de luta e fortalecimento da identidade indígena segundo conjunturas de força e poder amazônicos. Sendo assim, o *kapi* utiliza a visão de águia para descobrir objetivos de opositores e passa a reivindicar a cidadania diferenciada. Contesta a migração para a cidade enquanto ato impensado, não reflexivo, e protagoniza a volta para antigas comunidades indígenas ancestrais.

O *kapi*, ao projetar a autoridade mediante a ideia de movimento e mobilização, entende a mudança de foco de luta da época do SPI, dentro de um espaço e tempo, para outro, hoje necessário e ideal, e se fortalece enquanto testemunha que acompanhou de perto violações de direitos simbólicos e territoriais, sem jamais consentir com isso. Aliás, respostas a conflitos do presente não raro resultam de negligencias e interferências de sempre, como desmatamento, queimadas, biopirataria, grilagem e ameaças do agronegócio. Houve historicamente uma reação progressiva, assentada nos postulados da própria maneira de fazer política, a qual veio canalizar as forças das pessoas étnicas que expressam o sentimento de pertinência a seu grupo, e unidos solidificam a base ideológica. Pensar o *kapi* nas esferas políticas, por assim dizer, implica em um exercício de intercâmbio de experiência, de informações compartilhadas e adquiridas.

E se a gerência de parcerias se organiza de baixo para cima, hierarquicamente, então temos que o *kapi* promove sua autoridade segundo a ideia de protagonismo, de

hegemonia frente a própria história. Para isso, trabalha a simbologia do seu poder no contexto Sateré-Mawé. Ele leva em conta a história e mostra a dinâmica das identidades étnicas culminadas pela metamorfose da tradição e da cultura herdadas. Ao incorporar o projeto de cidadania diferenciada, faz emergir necessidades distintas, demandas notórias, que visibilizam a foça indígena contra desmandos de projetos integracionistas do Estado. O *kapi*, assim, mostra-se como tradução fiel e eficiente da resistência dos Sateré-Mawé, e mais precisamente do clã *ut*, no processo de reconstrução da história do guaraná.

O *kapi* tem facilidade de organizar, mobilizar e manter a coesão entre grupos étnicos. Ocupa por diversas vezes a posição de articulador de trabalhos coletivos, dado que tende a proferir respostas rápidas e eficientes a problemas emergentes. Em verdade, o *kapi* tenta se anteceder a rusgas que possam surgir. Nesse sentido, sua proeminência à resolução de conflitos decorre da experiência que possui na promoção de atos de sustentação coletiva, fomentando a capacidade conjunta de resistir e se adaptar conscientemente a desafios interpostos ante sociedades urbanas do entorno — sobremaneira, dentro de um pressuposto, inclusive, pernicioso, no qual a mente colonizadora insiste em subalternizar o diferente. Queremos ressaltar que o *kapi* não está mais do lado da elite. A caraterística adquirida, de ser diplomata para debates sobre problemas sociais, possibilitou ao *kapi* transitar no movimento indígena amazônico e nacional.

Em nosso foco, tratamos do *kapi* no cenário do Estado do Amazonas, maior território federativo da Amazônia Brasileira e o tratamos como pessoa fundamental para elencar pontos da virada ideológica sobre a velha ideia de "capitão". Para se tornar *kapi*, o que ocorreu na década de 1980, mediante a familiarização com problemas de ordem local e com o fortalecimento da linha de frente étnica ante representantes de instituições nacionais, o velho "capitão" se refez. E muito embora houvesse certa desconfiança entre indígenas quanto a projetos e programas que não levavam em consideração a vida nativa e a interação com espaços dominiais e significâncias meta-humanas, a liderança *kapi* se incluiu e fortaleceu.

A cobiça em tirar matérias-primas em grande escala, sem plano de incluir moradores tradicionais do lugar, apenas reforçou historicamente dilemas e estereótipos de inferioridade. O Estado brasileiro executou ações de cima para baixo, de modo tutelar, deixando severas consequências, como desmatamento, degradação de solos, poluição de rios e desmonte sociocultural de comunidades indígenas, entre demais demandas. E os problemas aumentaram e se tornaram recorrentes ao longo dos tempos, sendo que o

confronto com a sociedade branca se materializou no território e foi subjetivado na negação da simbologia ancestral dos povos das terras baixas da América do Sul. Assim, são marcados aqui instantes temporais em que o *kapi* tende a se mostrar como liderança e defender de forma contínua o lugar da vida em coletividade. Esses instantes aconteceram nas décadas de 1970 e 1980, quando houve acirrada disputa entre as forças do capitalismo neoliberal e os povos autóctones.

O ambiente desejado é a mãe-terra, que de protetora vira vítima; uma vítima dos humanos que ela própria alimentou. E insatisfeitos com ataques sobre suas terras, povos indígenas se mostram um empecilho de resistência aos propósitos dos governantes. A figura do *kapi*, então, torna-se estratégica. É ele quem passa a acompanhar os atos insidiosos dos brancos nas terras indígenas amazônicas, tendo o objetivo de colher provas para mostrar a autoridades que defendem interesses e causas sociais, tal e qual podemos citar o Conselho Indigenista Missionário, porque, no imaginário popular, indígenas ocupavam lugar subalterno e naturalmente deveriam ser dominados, sem direito de escolha, apenas aceitando passivos a decisão da elite dominante.

Daí que a noção de coletividade e proteção como funções do *kapi* advêm de dentro das comunidades indígenas, onde ele passava a distribuir tarefas de forma igual, observando a disponibilidade e vantagens de cada um para assegurar a coletividade distributiva e construtiva. Em dado contexto, medidas unilaterais vindas de fora soaram como transgressoras de um sistema social que possuía o seu modo de ser e fazer. Em comparação à sociocultura da destruição, o povo Sateré-Mawé manifestou-se contra a maneira devastadora do trabalho implementado para explorar o meio ambiente. Era um cenário de embates, e ele se montou já em pleno Estado democrático, abrindo caminho para a reorganização de uma nova maneira de lutar. Nessa iniciativa, podemos elencar a criação do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM), que vai compor aliados de base da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab).

Coiab e CGTSM, consolidados por intermédio das principais lideranças, tuxauas, professores, agentes de saúde, comunitários, pajés e *kapis*, buscaram conectar pontos em comum para levantar pautas de discussão contra agressores e tuteladores. A reviravolta trouxe certa corporeidade e sustentação que materializou as vozes indígenas em nível regional, nacional e mesmo internacional. As duas entidades indígenas, CGTSM e Coiab, que unem força para não ficarem à margem de políticas públicas não contempladoras de demandas indígenas, passaram a ser incisivas contra a agenda de destruição de territórios e aculturação indígena. O suposto objetivo de pacificar e integrar indígenas idealizava um

pretexto racista para render obediência ao Estado Brasileiro. Eram passos e estratégias de dominação. Fato que proporcionou a criação das entidades indígenas como respostas contra essa tendência.

Com apoio *kapi*, a voz indígena saia do âmbito local, do seio das comunidades, e podia ecoar mais alto e mais longe, o que não intimidou a frente anti-indígena, apenas minimizou sua atuação, fragmentando tentativas de invasão e exploração em grande escala. O que não diminuiu a violência. Pelo contrário. O empresariado tem se juntado em sistemas maiores, não somente nacionais, não apenas regionais, mas internacionais, a servido do capital, que obrigou o Estado nacional, com apoio de boa parte do Judiciário brasileiro, a decidir o que poderia ser feito para levar a cabo o desenvolvimentismo na Região Norte do Brasil, com incentivos financeiros estrangeiros.

2.4. Novas racionalidades: a integração ao clã *ut*

A estrutura antagônica a qual suscitamos no início do segundo capítulo diz respeito ao que, no tópico, projetamos tratar. Ela, com suas nuances, por certo está inserida no contexto do pensamento complexo e é inerente às duplicidade e (ir)racionalidades que sustentam modos de se saber e se fazer *kapi*. Essa estrutura complexa está contida em diálogos entremeados por sentido, experiência e razão, sendo o tripé uma marcação constitutiva da vida *kapi*. Assim, no que segue tentamos abordar a questão *kapi* integrante do grupo Sateré-Mawé em razão de um modo de olhar específico, sustentado sob perspectiva do pensamento libertador que o próprio *kapi* ajudou a fomentar entre sua etnia. Para entendermos o mote dessa liderança como personagem proeminente, de narrativa orientadora, de sociocultura aprofundada no universo tradicional, de político protagonista no Baixo Amazonas/AM, não nos pareceu estratégico deixar a problemática do indivíduo ameríndio de fora. Atentamos, assim, para debater acerca da visibilidade para invisíveis e tentamos contrapor argumentos pejorativos cristalizados em discursos excludentes contra povos indígenas.

Iniciamos destacando que a discussão sobre a vida social dos Sateré-Mawé nos remete a uma reflexão a respeito da coexistência de fenômenos sincronizados que erguem a pessoa étnica. Aqui, falamos da relação imbricada que os povos das terras baixas da América do Sul, em conjunto, mantêm entre si e com ambientes e contextos singulares. É uma perspectiva complexa e exatamente esse caminho de pensamento nos remete à intercomunicação de conhecimentos para os donos da Terra Indígena Andirá-Marau. Trazemos, portanto, à baila, o *kapi* como partícipe da aura do clã lagarta e mantenedor da

colaboração de diferentes *ywanias*, famílias detentoras de clãs específicos. Sob a liderança dos *ut*, a história enfatiza a posição destes no desempenho dos guerreiros, das habilidades e dos diálogos comunitários, das negociações e das lutas políticas. Logo, o que nos impulsionou a perseguir a temática permanece intrínseco no âmago do povo Sateré-Mawé, enraizado na figura do *kapi*, envolto na aura *ut*, na atmosfera das referências dos líderes, de posse e responsabilidade de conduzir o grupo de acordo com memória e tradição.

O grupo étnico Sateré-Mawé não é homogêneo, igual, unido em uma única família. A sua formação inclui diferentes *ywania*, o que amplia demandas quando se indica a diversidade na unidade. São conectados pelo sentimento de pertença e incorporam visões de mundo como traços distintos e trajetórias históricas compartilhadas, mas não únicas, de riqueza favorável à reinvenção (ALVAREZ, 2009). A forma comum de fazer aliança historicamente se dá via casamentos, sendo proibida e rara a união entre membros clã. O povo do Andirá Marau, assim, foi formado por clãs diversos[13]. Acontecia a aproximação com clãs considerados amigos, que tinham afinidades e sempre trabalhavam juntos, e essa escolha de parceiros e parceiras representava a decisão do tipo de família que se iria constituir, apta à união.

Todavia, a relação de proeminência intrínseca do clã *ut* ante demais clãs, ao longo dos tempos, acentuou a diferença já construída pela ancestralidade e naturalmente pela afinidade, emergindo o desigual e trazendo vieses contraditórios da compreensão do outro em razão da persona do indivíduo clânico *sateré*. E no presente diferentes papeis desempenhados pelos *ywanias* estão contribuindo para o crescimento dos grupos hierárquico clânicos e seus dinamismos identitários. Daí que os *ut* apresentam a postura de líderes e pelo sistema patrilinear justificam sua posição a novas gerações por ser uma herança consanguínea. Orientadores políticos e tomadores de decisão, na atualidade, integram quatro clãs, os lagarta, os águia, os onça e os guaraná (ALBUQUERQUE e JUNQUEIRA, 2017). Mas o poder político ora centralizado nos *ut* tende a posicionar demais clãs díspares, mas aliados, tendo em vista ajudar na coesão do grupo étnico.

Significa que o afrouxamento da hierarquia de poder entre clãs foi uma estratégia de proteção para os Sateré-Mawé, elencada com base manifesta no conhecimento de posições futuras da etnia, seguindo-se princípios conjuminados a partir de atos da

[13] São eles: *sateré* ou *ut* (lagarta de fogo), *waraná* (guaraná), *awy'ato* (onça), *hywi* (gavião/harpia/águia), *akuri* (cutia), *urit'i* (inambu), *wi'in* (mosca), *monuruku* (mundurucu), *ĝap/nhap* (caba), *meiru* (mosca), *myrehu* (rolinha), *sahú* (tatu), *awyky/awkuy* (guariba), *wasa'i* (açaí), *muǰum* (mutum), *yavu* (cujubi), *haki'i* (morcego), *hapiri wato* ou *pyre'k* (rato grande), *hunanën* (mucura), *mo'i* (cobra).

ritualística do *waraná* (ALBUQUERQUE e JUNQUEIRA, 2017). O *kapi* (como sabemos, redesignação para o velho termo "capitão"), então estruturando-se na história do grupo, mantém virtuosa autoridade, com plenos poderes na comunidade indígena. Ele conseguiu propósito de manter seu estatuto popular exatamente na transição de poder que os *sateré* foram levados a realizar. E os próprios *sateré*, nessa atividade de transição, apropriaram-se da posição/função do *kapi* e logo passaram a constituir dentro de sua estrutura clânica essa identidade indígena, em termos genuínos e legitimados pelo povo, semelhante à figura do *tui'sa*, porém com funções distintas.

O *kapi* estava, portanto, por direito político, imbuído de poderes para orientar conselheiros (velhos), conectar laços de irmandade entre clãs constituintes do grande grupo étnico, cimentar positividades ante contextos adversos e tecer experiências do passado que pudessem fortalecer representações atuais. Exemplo do que descrevemos foi notado por meio de acesso a documentos da XXIV Assembleia do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM) da Terra Andirá-Marau, Aldeia Simão, com sede na comunidade de Umiritubá, cidade de Barreirinha/AM, em 4 de dezembro de 2017 e declaração expedida pela Funai, datada em 29 de dezembro de 2017. Os documentos reconhecem e mencionam João Ferreira de Souza (João Sateré), do clã *ut*, residente e domiciliado na aldeia de Ponta Alegre, como *kapi* geral da Tribo Sateré-Mawé da Terra Indígena Andirá-Marau. Ele, hoje, ocupa a posição exercida pelo pai o ex-*kapi* Francelino Gregório de Souza (Capitão França), que na história foi o primeiro *kapi* geral da Tribo Sateré-Mawé da Terra Indígena Andirá-Marau.

Na prática, o que exerce a autoridade do chefe político, o líder dos *ut*, possui, assim como a figura do *kapi*, o livre acesso ao diálogo com a divindade *Anumarehit*[14] e o sagrado *purenting*[15]. Ambos possuem vida espiritual organizada em saberes extra-humanos. As ações que o *kapi* geral desempenha são objetivadas segundo a divindade e o totem sagrado, em termos de continuidade da prática sociocultural histórica, dado que se acredita na realização de aspirações do povo no respeito ao mito de origem, à proteção da natureza e à união dos *ywanias* (UGGÉ, 1991). O *kapi* geral, líder Sateré-Mawé, longe de utilizar o autoritarismo nas investidas, reconhece a vontade do povo e trabalha baseado na construção coletiva. Apesar da autonomia que possui para referendar seus atos, antes de tomar decisões é de praxe consultar famílias em grandes reuniões, reconhecidas como

[14] *Anumarehit* significa *tupana*, divindade que protege e guia líderes Sateré-Mawé.
[15] *Purenting* é a representação totêmica do poder Sateré-Mawé. Nele está expresso a origem do povo e as histórias de guerra.

assembleias nativas. Aliás, neste ambiente preparado ao diálogo, na presença de boas rodadas de cuia de sapó, torna público o que vai ser feito e em quanto tempo se notarão os resultados esperados (FIGUEROA, 2016).

A atuação é na própria comunidade indígena, lugar onde as ações têm sentido e significado, mas com vistas a decisões de base para toda a etnia. Participa da construção social dos *ywanias*, que tem a ele como uma das referências humanas para afirmações morais, conselhos paternos e contatos ante brancos. "O contato é uma faca de dois gumes, constantemente dialetizado pelos Sateré-Mawé. Se por um lado, opera cortes profundos na sua sociedade, por outro, cicatriza-o devido a um processo de resistência étnica (LONREZ, 1992, p. 76)". A figura do *kapi*, em suma, para os Sateré-Mawé parece ser, hoje, o de uma pessoa transformada, influente, familiarizada com o todo da etnia e trabalhadora de elementos da sociocultura do povo.

O *kapi* é solicitado para auxiliar ainda na constituição embrionária, na fase do nascimento de indivíduos étnicos, antes de assumirem posição de luta, a exemplo da ascensão dos *ut*, que tiveram trajetória histórica legitimadora da hierárquica herança das lideranças tradicionais. E sobre essa ascensão, o *kapi* resiste ao longo dos anos, reposicionando sua primeira constituição de função, a de "capitão" delator, e passando entre gerações a função de *kapi*, nunca a terceiros (primo, cunhado, genro, sogro, netos, etc.). Não existe meio termo. Um novo líder *kapi* recebe a herança do pai e ocupa a posição até a morte, passando sua herança para o filho. Com uma possível morte prematura, cabe à família aclamar o sucessor. No caso, esse membro, para ser aclamado líder, deve ser escolhido segundo a ordem do irmão mais velho ao caçula. Ao assumir, fica com a responsabilidade de honrar o pai, ex-líder *kapi* Sateré-Mawé.

Existe apenas uma maneira de legitimar o *kapi* que foge à regra da transição consanguínea. O disposto ocorre quando a posição entra no estado de vacância após a morte de todos os descentes homens, sem existir mais familiares ou por recusa de um deles em ocupar a posição, o que raramente acontece. Diante da situação, reunidos em assembleia no barracão da comunidade indígena de origem, em público, o candidato a *kapi* é escolhido, recebe as orientações e as manifestações de apoio a partir de uma cerimônia que incorpora o espírito dos ancestrais em si, bem como a responsabilidade de cuidar de todos sem acepção ou recusa de outrem.

Na assembleia, ele deve afirmar ser líder zeloso e não coercitivo, grandioso, mas imparcial e justo, passando a ser visto como de pai fraterno de todos os clãs, "[...] servindo

de intérprete nas comunicações, em língua portuguesa, com os brancos (*karaiuain*[16]) (UGGÉ, 1992, p. 19)".

As comunidades indígenas têm na figura do *kapi* o líder que une, que fomenta o trabalho e transforma o fazer em ato de *puxirum*, em conjunto com o *tui'sa* e o *kapa*[17]. O relacionamento interno, assegurando em plena colaboração, tem que fluir com objetivo de mobilizar esforços na construção e manutenção das atividades do grupo étnico. Em instâncias superiores, reunindo as comunidades indígenas em sua maioria, surge a figura do *kapi* geral, com o propósito de responder às rápidas demandas e problemas sociais a contento. "A ele cabe a função de intermediar as relações dos Sateré-Mawé com os brancos em última instância (LORENZ, 1992, p. 37)". A habilidade do *kapi* geral da Terra Andirá-Marau em dialogar com a sociedade não indígena e manifestar sua posição em favor do coletivo é fator importante porque menciona a mais promissora atitude de defesa plausível quando são reivindicadas igualdades de acesso e informações oferecidas a demais brasileiros.

O uso obrigatório de duas línguas, a materna Sateré-Mawé e a portuguesa, o diferencia dos demais, adentrando em dois mundos completamente diferentes. Segundo Lorenz (1992), por exemplo explicando os motivos de Aristides, neto do tuxaua Manoelzinho do Rio Marau, ter sido aclamado *kapi*, destaca: "era uma pessoa que dominava a escrita e a aritmética dos brancos e que sustentava um discurso bastante firme [...] (p. 90) ". Porquanto, o *kapi* lapidado com elementos da identidade cultural Sateré tende até a atingir o patamar de líder tradicional, reforçado nos discursos coletivos do clã *ut* em favor de todos os grupos clânicos. Essa condição histórica o obriga a carregar responsabilidades extras, que propiciam mudanças e favorecimentos ao coletivo indígena, interligando identidade, cultura e tradição.

Podemos pontuar que a constituição de líderes entre os Sateré-Mawé tem a presença constante de um protagonista histórico, enraizado na hierarquia do grupo étnico, dominada pelos *ut*. Mas é interessante notar que a existência do processo de desbranqueamento do *kapi* (antigo "capitão") passa, necessariamente, pelo viés da saterização, a qual vem a ser uma exigência, um fator de necessidade, para se legitimar a mudança. Logo, temos que a aceitação não é uma atitude individual, mas plural, porque interliga individualidades étnicas para que lutem juntas e vençam desafios da vida.

[16] Termo também utilizado pelo Sateré-Mawé para identificar o branco (em sua diversidade).
[17] *Kapa* – significa capataz. É o responsável pelos trabalhos de limpeza da comunidade indígena e plantação dos roçados.

Quando legitimam o *kapi* como líder tradicional pelo viés da reinvenção, da modificação, da transformação e da mudança sociocultural, de acordo com o interesse e a necessidade do povo, em diferentes momentos o clã *ut* é elevado enquanto matriz dessa transformação. O matricial gerador se utiliza da posição ocupada no que denominamos de estrutura antagônica dos Sateré-Mawé, para agir e validar sua força e privilégio, retorcendo aquilo que a elite dominante, via SPI, instituiu, quando forjou um líder serviçal para os Sateré-Mawé e visou submetê-los à dominação.

Em resposta, o *kapi*, por ação estratégica, foi transformado em líder que perde suas características anteriores e incorpora uma ampla formação nativa, com o propósito de defender a sociedade, as gentes-bicho e gentes-planta. O termo saterização, utilizado por Alvarez (2009) no âmbito do ritual da tucandeira, aqui é pensado em razão da ideia de "torna-se Sateré", a partir de uma mudança psicofísica, quando o *self* passa a fazer parte de nós, do qual "não era ou não fazia parte". O *kapi* torna-se parte integrante da formação Sateré-Mawé porque incorpora memorialidades capazes de educar gerações, de moldar fundamentos que a constituição da nação étnica. Então, não é fato isolado, nem desculpa baseada em invenções. Ao circunscrever sentimentos compartilhados, ocupa na memória de quem participa dos processos de relacionamentos do povo Sateré uma dinâmica ampla de resistência.

2.5. A relação do *kapi* com lideranças tradicionais

A centralidade a partir da qual o *kapi* se comunica com seus iguais, em forte tendência, relaciona-se com ideais ancestrais de transição e tradição. Essa conjuntura mostra a importância do legado transportado na organização e hierarquia do grupo social autóctone do Andirá-Marau e na arrumação das informações repassadas e divididas entre os clãs. Para se configurar o suposto, a interação dos clãs tradicionais com o *kapi*, entendemos que pessoas étnicas de liderança entre os Sateré-Mawé agem no sentido de dominar códigos e artes de negociação a partir dos quais são sublinhados valores entre as partes. Nessa negociação, também raiz primitiva da comunicação *kapi*, internamente, posições concernentes a estatutos clivados tornaram-se motivo de disputa em diferentes circunstâncias.

São estatutos que, não necessariamente, mantêm estreita ligação com o cumprimento de tradições clânicas, mas que possuem amplo espectro simbólico e por isso são passíveis de extensa interpretação — até mesmo equivocada. Daí que a transmissão vem a ser muito importante para a coerência interclãs. Porque se trata de uma transmissão

que pode abordar modificações macroestruturais, dentro de uma dinâmica de disputa ora fundada na própria organização social e política dos indígenas Sateré-Mawé (ALBUQUERQUE e JUNQUEIRA, 2017). Uma disputa que tomou outros rumos quando líderes indígenas passaram a ser instituídos com o propósito de compartilhar saberes e fazeres com determinados clãs que não somente o clã *ut* — o que mostra uma marca dos novos tempos no seio da etnia, sendo positiva para a complexidade das constituições Sateré, mas em certo ponto contraditória porque inúmeros vieses de propósitos se dão de modo aberto.

Na medida em que se expandem espaços para que atividades cosmopolíticas, políticas e político-partidárias sejam levadas a termo entre a etnia, independente no teor coletivo das reivindicações, também se abrem maiores possibilidades para que lideranças não tradicionais promovam conflitos internos, intencionais ou não, sobremaneira porque tendem a usar de influência para decidir pela maioria, sem levar em consideração a tradição sociocultural Sateré-Mawé, o que tem potencial para ocasionar visíveis divisões entre os *ywanias*, enfraquecendo o povo enquanto organismo coeso. A partir do surgimento de lideranças não tradicionais, ademais, que defendam interesses particulares e pessoais, com restrita base na tradição sociocultural Sateré-Mawé, percebe-se notável distanciamento entre a realidade das comunidades indígenas do Andirá-Marau e os discursos superficiais elaborados para a manutenção de poderes.

Com baixa legitimidade, estão sendo observadas disseminações de informações inverídicas, por parte de descontentes indígenas da etnia, em atos para ludibriar a sociedade não indígena (em contextos urbanos, principalmente), com a idealização voltada à existência de um líder fixo e inquestionável, totêmico em boa monta. Diante desse contexto, formou-se embate com verdadeiras lideranças tradicionais que obviamente permanecem vivas e atuantes em aldeamentos. Essas lideranças dialogam de forma enraizada e em planos intrínsecos de compreensão, sem se preocupar em afirmar posições. Mas, independentemente da situação, diante dos *ywanias* são reconhecidos e continuam o trabalho silencioso de defender a hierarquia correlacional do clã *ut.* São lideranças que passaram a se arranjar em torno da principal linha clânica sucessória das lideranças tradicionais. Esse trabalho é direcionado aos *curum* (criança da etnia), que passaram a ser ensinados a compreender e descrever quem são e quem não são, em atividade expressiva de parentesco, refletindo sobre a constituição de um ou mais líderes tradicionais, sobre atos que não podiam ser feitos de uma hora para outra, sobre a tradição, maestrina da aceitação simbolizada no porantim.

O povo indígena da TI Andirá-Marau, ao não admitir que a organização [de lideranças] fosse aleatória, realizada ao acaso, sem consequência, seguiu um propósito, um objetivo, o de manter o equilíbrio e a proteção. O fato de o clã *ut* continuar sendo o principal marcador da hierarquia clânica Sateré-Mawé não significa que os demais clãs sejam obrigados a partilhar do mesmo território ou aceitar as mesmas decisões. Ser o principal não é sinônimo de ser autoritário, de mando em ações unilaterais. O principal [clã] organiza o povo e dá as ferramentas para a luta, para que se decida o que for melhor para suas famílias. Tanto porque a união entre clãs, historicamente, foi consagrada devido ao compartilhamento de experiências hostis. E foram essas hostilidades de alta semelhança, de teor associado, que possibilitaram a grupos clânicos desenvolverem estratégias de superação, dado saberem que o isolamento gerava grande vulnerabilidade.

Foi nesse contexto de mutualidade e cooperação que os *ut* se destacaram ao coordenar trabalhos de forma hábil. A coordenação realizada pelos sateré atravessou várias gerações e podemos dizer que eles, os *ut*, assumiram a patente das lideranças tradicionais e ultrapassaram os limites locais da comunidade indígena. Por isso, é fato dizer que um líder tradicional da etnia é um líder tradicional independente do cargo (função) que exerce ou do lugar que vive, seja em contexto local (comunidade indígena) ou externo (cidade).

Ponto a ser entendido é o crescimento da população indígena e os casamentos entre clãs, com novas comunidades sendo fundadas e nelas indivíduos de demais clãs, com aval dos *ut*, assumiram postos de tuxaua e chefes políticos ou cosmopolíticos. Foram nomeações, na maioria, de pessoas dos clãs guaraná (*waraná*) e açaí (*wasaí*), que trouxeram maiores índices de fidelidade ante o clã *ut*. *Waraná* e *wasaí* também, hoje, concedem a seus filhos o direito de sucessão, de coordenação da comunidade pela linhagem consanguínea após a morte. Mas esse cenário de dinâmica interclânica criou dois lados, um o da renovação de lideranças (positivo) e o segundo de tensão por disputa de poder (negativo), dividindo os clãs entre amigos e inimigos, entre os que juram fidelidade e os que são indiferentes ou contrários.

A troca de favores por apoio, ou de casamentos interclânicos em busca de agregação por parentesco ou afinidade cruzada, complexificou o que já se estruturava em termos ancestrais e sob bases primordiais, no seio da premissa da patrilinearidade e da uxorilocalidade. Só essa complexificação foi alastrada por inconformismo ante a falta de poder e cargos e não exatamente por uma construção histórica e nativa.

O que ocorre hoje, em resumo, é que um tuxaua quando morre, sendo pai de família e chefe de comunidade, transmite o direito e a alta prioridade de assumir a comunidade indígena o filho mais velho. Caso ele recuse, passa ao próximo filho na linha etária sucessória ou a outro descendente direto mais novo (também filho) que assuma a responsabilidade de continuar o trabalho do pai. Portanto, a consanguinidade é vertical, apesar de o tuxaua (chefe político) acerca do qual se aplica essa conjuntura poder ser do clã *ut* ou não. E interessa descrever que mesmo a tradição apontando sempre para a liderança clânica dos *sateré*, a distribuição de responsabilidade entre os *waraná* e *wasaí* não o deslocou da proeminência entre lideranças tradicionais. Muito pelo contrário, fortaleceu suas bases. Os *sateré*, mesmo com posições divergentes ou antagônicas entre si, mantêm o protagonismo de relações ante os aliados e a chefia. Um protagonismo forte, de proteção do território indígena.

As divergências se afloram, entretanto, com a chegada de não indígenas com o propósito mercantilista de explorar recursos naturais. Imediatamente o povo se divide entre os que apoiam e os que não apoiam. O não indígena utiliza a velha prática dos pequenos luxos. Os *karaiwas*, para se aproximarem, criam os seus representantes entre os próprios indígenas e geralmente esse líder forjado por eles é um membro da comunidade, utilizado para legitimar problemas e criar discordâncias. Essa herança da colonização se propaga até os dias atuais. Há comunidades indígenas que têm dois tuxauas, duas lideranças indígenas, surgidas em época passadas por força de *karaiwas*. Um tuxaua é liderança tradicional e outro é liderança não tradicional. Importante destacar que a distinção dessas lideranças, para os Sateré-Mawé, dá-se no âmbito de que o povo não olha a função do nome "tuxaua", mas sim executa uma atenta leitura para saber, via a história de vida, quem é quem. A partir dessa visão, são explicadas as negociações das lideranças tradicionais com as não tradicionais ou novas lideranças indígenas políticas.

Todas as lideranças recorrem ao apoio diplomático dos *ut*, que por sua vez é um clã que não impede disputas individuais. O *kapi* surge nessa conjuntura de cenário. Ao ser agregado pelos *sateré*, imediatamente enfrentou resistência, pois era inadmissível entender as causas de a principal liderança tradicional se "deixar levar" por parcerias clânicas não tradicionais. A estratégia de diálogo, porém, formou um canal de comunicação entre o povo indígena do Andirá-Marau e o Estado, por onde demandas e reivindicações passaram a transitar. Em pouco tempo, o *kapi* se mostrou uma liderança forte, robusta, de posição privilegiada e acesso livre entre demais lideranças indígenas, o que despertou nos clãs de oposição rivalidade.

Um suposto privilégio da função de *kapi* foi e continua sendo motivo de divisão familiar, que se dissemina nos clãs e internamente nas famílias *ut*. O capitão indígena renovado, porém, é visto pela sociedade *karaiwas* como autoridade externa, tradutor, liderança não tradicional ou líder de oposição. Mas a representação branca não corresponde à ideia nativa. Aos indígenas Sateré-Mawé, ver o capitão como *kapi*, notá-lo como liderança resultante de um construto social, é algo de largo valor. O *kapi*, por ter ficado na história do povo na responsabilidade do clã *ut*, teve facilidade de dialogar com parentes indígenas. Em termos de autoridade, o *kapi* não está acima dos tuxauas tradicionais das comunidades. Cada liderança tem independência para realizar atividades e ser autônoma, o que não quer dizer isolada.

Tuxauas Sateré-Mawé têm proximidade histórica com o *kapi*, o que pode ser visto nas reuniões, assembleias e rituais de passagem. Reúnem-se para a defesa territorial e das simbologias, bem como dentro e fora das associações indígenas. A parceria com outros clãs se distancia quando os *ut*, todavia, servem-se da tradição para manusear o porantim. Há aqui uma visível mudança, dado que somente eles podem guardar e proteger o totem. Os *sateré* não abrem exceção para outros clãs, apesar de que, como lideranças tradicionais, todos podem falar, descrever e contar a história do porantim, sem, porém, utilizar a autoridade do porantim para aprovar ou desaprovar decisões coletivas de assembleias. Ou seja, a palavra inicial e final é de quem manuseia o porantim. E a posição do *kapi* diante dos tuxauas e das lideranças indígenas é de parceria nesse sentido. Ele empresta o próprio nome para novas lideranças indígenas atuarem, sendo até comum encontrarmos reivindicações dos *ut* em nome do povo Sateré-Mawé como um todo. O primeiro nome, Sateré, refere-se ao clã líder, o que indica a linha sucessória dos demais líderes tradicionais. O segundo, Mawé, refere-se ao próprio povo.

Característica intrigante do *kapi* é a paciência. Não resolve problemas de modo explosivo, chamativo ou barulhento. Em uma luta, quando lideranças indígenas políticas não conseguem obter sucesso, o *kapi* entra em ação e dá sentido a movimentos de reivindicação coletiva. Tuxauas, antes de tomarem decisão que esteja envolta em incerteza, recorrem ao *kapi* como sinal de respeito aos *ut*. O ato mostra relacionamento de cumplicidade. Foi o que aconteceu quando se uniram para a demarcação da TI Andirá-Marau, contra a construção da estrada Maués-Itaituba e contra a prospecção de petróleo feita pela empresa *Elf Aquitaine*. Portanto, o projeto de vida do povo, entre as lideranças tradicionais e suas relações com o *kapi*, sai de um confronto de ideias e acontece em assembleias. As discussões em assembleia são intermediadas pelo *kapi*.

Essas discussões são o suporte democrático que a transição do *kapi* local ao cenário nacional e/ou internacional representa para a etnia. Ao ocuparem espaços antes improváveis em diálogos e enfrentamentos públicos, que paulatinamente cresceram em resposta a políticas de extermínio e assimilação, deram-se atos impulsionados por essa liderança para assegurar direitos indígenas. A posição incorporada a partir do fortalecimento da figura *kapi* se expandiu entre lideranças indígenas Sateré-Mawé. O apoio advém de entidades de fora dos domínios nativos, que reconhecem o trabalho desempenhado em defesa de territórios e simbologias. A iniciativa com agentes externos tem a finalidade de romper com a hegemonia paternalista do Estado, sem anular modos peculiares de interpretar o mundo.

CAPÍTULO III
UM NOVO CAPITÃO E SEUS CÓDIGOS DE CONDUTA

O caminho trilhado neste terceiro capítulo descreveu i) relatos constitutivos de histórias de vida de lideranças *kapi* (França, Dico, Zezinho e João), tendo em vista situar no tempo o início dos trabalhos do novo capitão e ii) descrições interpretativas sobre códigos de conduta *kapi*. Os supostos, distribuídos nos tópicos que seguem, são referentes a análises de campo pautadas em entrevistas e interpretações de memórias compartilhadas. Houve coleta participante e integrada, com aprofundamentos, desde 2014, sendo que momentos chave se apresentaram no processo. A etnografia foi realizada com especificidades relativas a conversas, vivências e integrações em comunidades junto a lideranças.

Espaços percorridos para a composição se localizaram no Andirá e na cidade de Parintins/AM. A partir do trabalho, em que diálogos foram tomados com parentes do Andirá-Marau, questionamentos inerentes ao projeto de vida da nação Sateré-Mawé e ao projeto do branco, concomitantes à questão *kapi*, foram realizados. Os desafios, os encontros, os desencontros, as frustações e os percalços, bem como as mudanças motivadas pela figura do *kapi* e seus indicativos, pareceram ter sido fundamentais às interpretações que deram margem aos textos em destaque nesta parte do trabalho.

3.1. Memórias do *morekuat*: o *kapi* João Sateré e os desafios do povo Sateré-Mawé

Este primeiro tópico diz respeito a capitães (*kapi*) do povo Sateré-Mawé, com destaque para João Sateré. Entre eles, cabe ainda destacar o senhor Francelino Gregório de Souza, o França, igualmente da etnia Sateré-Mawé, por ter sido o pioneiro, o homem que iniciou a linhagem dos *kapi* e atuou por mais de 40 anos no contexto da função, vivendo tempos difíceis antes da demarcação da TI Andirá-Marau. Nossa meta, aqui, foi destacar seu trabalho e de demais continuadores do legado, exatamente até os dias recentes.

Nos anos 1970, Francelino cuidou de várias famílias, criou e alimentou muitas crianças, que em sua casa ouviram inúmeras histórias, conselhos. O *morekuat* (sábio) tinha certeza do que dizia e realizava. Seus filhos foram testemunha da fartura de alimentos na grande morada e do coração generoso do pai em sua terra, no meio de sua gente. Hospitaleiro, mostrava solidariedade pelos irmãos de clã. Teve habilidades para lidar com os públicos indígena e não indígena. Bilíngue, fez intercâmbio de informações com regatões, missionários, representantes do governo e exploradores de recursos da natureza (madeiros, garimpeiro e grileiros).

De posse de dados privilegiados, detinha consideração entre os pares e era procurado por agentes do governo e comerciantes locais para terem acesso ao território indígena. Não obstante, sofria pressão de todos os lados, pois todos tinham seus objetivos próprios, de uma forma ou de outra, relacionados à exploração da terra dos ancestrais Sateré-Mawé. Em muitos casos, o branco oferecia vantagens ilícitas, dinheiro, mantimentos, munição etc., em troca do livre acesso à floresta.

A família de França morava na comunidade indígena São José, nas cabeceiras do alto rio Andirá. Foi um dos fundadores da comunidade indígena Ponta Alegre, no baixo Andirá, fixando-se com a esposa, a senhora Maria Ferreira de Souza (clã inambu). Da união, tiveram cinco filhos, Maria Tina, José Ferreira, Maria Marciana, Osvaldir Ferreira, Maria Estevão e João Ferreira. Fomentou a aproximação dos Sateré a doutrinas cristãs de modo controverso, ao mesmo tempo em que protegeu e incentivou práticas tradicionais. Tinha sentimento de pertencimento ao povo Sateré-Mawé, dada a revelação do trabalho exitoso no contexto da estrutura social das principais lideranças comandadas pelo clã *ut*. Antes de ser reconhecido como capitão, nasceu com a herança do principal clã, o *sateré*. Com a morte do capitão França, assumiria o posto seu filho mais velho, José Ferreira de Souza, que por muitos anos seria conhecido como Zezinho.

O *kapi* Zezinho tenta continuar a caminhado pai. Mas o filho mais velho de França só veio a assumir a posição do pai com a morte do seu primo, o senhor Raimundo Ferreira da Silva (clã *meiru*), o famoso capitão Dico, que por oito anos manteve-se à frente das atividades como *kapi*. A explicação desse fato se dá porque, ao tomar posse no lugar do pai, o *kapi* Zezinho, na condição de funcionário do governo federal, entrega a patente ao primo Dico. Em verdade, ambos na época eram funcionários da Funai. O capitão Zezinho, porém, alegava que, como funcionário do governo, não poderia ficar em dois lugares ao mesmo tempo, e por isso teve de esperar sua hora. Essa afirmação, inclusive, fez com que Dico, também funcionário do governo, antes de tomar posse, pedisse afastamento dos

quadros da Funai. Assim, saiu do sistema do Estado e passou para sua função étnica de *kapi*. O auge da sua luta foi retratado no livro *Filhos do Guaraná*, da antropóloga Sônia Lorenz, que retrata a jornada dos Sateré-Mawé contra a Empresa Francesa *Elf-Aquitaine*. Zezinho, igualmente ao pai e paralelo ao trabalho institucional, incentivava práticas tradicionais e assim continuou a fazer após assumir a função depois de oito anos de atividades de Dico.

Sequencialmente, João Sateré foi convidado a participar da Assembleia do Povo Sateré-Mawé e aclamado Capitão Geral do Povo Sateré-Mawé dia 4 de dezembro de 2017, segundo consta na Ata de Assembleia Geral do CGTSM do dia. Foi um dia de festa, alegria, de um novo recomeço, pois o povo Sateré-Mawé ganhava um dos principais líderes que há muitos anos já lutava na defesa dos direitos da nação. Sem sombra de dúvidas, o trabalho deveria continuar. As lutas exigiriam um líder experiente, paciente, sábio e que poderia ser co-fundador do movimento indígena do Baixo Amazonas, tal qual efetivamente se deu. João Sateré, registrado como João Ferreira de Souza, nasceu no dia 10 de abril 1954, em Ponta Alegre. Ele é do clã *ut*, bilíngue, casado com Ivanilda Oliveira da Costa, 54 anos, também do clã *ut*. Da união, tiveram seis filhos, Sigride, Josias, Jafé, Jessé, Ivone e Veronica. Se juntam a eles mais dois filhos do primeiro relacionamento de João. Sob os desígnios do clã Sateré, ao qual pertence, nasceu com a herança das lideranças tradicionais, com autoridade de chefia política em relação a demais clãs.

E levantar a bandeira do povo Sateré-Mawé, no âmbito regional, fez o *kapi* João encontrar outras etnias amazônidas, todas insatisfeitas com conflitos gerados pelo Estado brasileiro, em cumplicidade com o extinto SPI, com a Funai e com diversas empresas privadas. Em sucessivos encontros regionais, ele auxilia na inauguração de movimentos indígenas na Amazônia Legal, com objetivo, a princípio, de demarcar terras indígenas. Para eles, em meados dos anos 1980, a demarcação de TIs protegeria sua gente, sua cultura, seus descentes e o futuro do povo. O disposto exigiu participação ativa do *kapi* em todos os processos.

Houve períodos de profundas mudanças, sobretudo quando da fundação da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), em abril de 1989. E pouco tempo depois torna-se um dos mais influentes coordenadores regionais do movimento. Já popularmente conhecido como João Sateré, recebeu o apelido de "pequeno valente" pela postura ousada e de autoridade. Dentro da Terra Indígena Sateré-Mawé, na comunidade indígena de Umirituba, participa da fundação da maior organização de seu povo, o Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM), em 15 de

setembro de 1989. Em assembleia geral, decidiu-se oficializar a criação de uma associação para defender direitos e interesses dos Sateré-Mawé.

João também fomenta um sistema de subsistência que explora recursos naturais sem agredir o meio ambiente, denominado "Projeto Guaraná", iniciado em 1993. O mito de origem dos Sateré-Mawé ganhou força com a ação, marcou presença nos mercados local, nacional e internacional. Alvarez (2009, p. 161) registra o episódio no livro *Satereria*. Alba Figueroa, que realizou tese de doutorado sobre os Sateré-Mawé na França, mediou a relação inicial da importação francesa junto com João Sateré, uma das grandes lideranças do grupo étnico no fim da década de 1980. João foi o primeiro porta voz do projeto na França. Em busca de parceiros que pudessem olhar para produtos nativos do Andirá-Marau com opinião sensível e que valorizassem histórias da etnia, o *kapi* foi um dos mais importantes difusores da ideia da organicidade do produto, dado que técnicas utilizadas no cultivo dispensavam a inclusão de agrotóxicos. O guaraná natural despertou interesse e cresceu entre os comerciantes estrangeiros. E atender às reivindicações das lideranças de base o fez subir novos patamares.

Eleito pelo movimento indígena da Amazônia Brasileira, chega ao Conselho de Articulação do Povos e Organizações Indígenas do Brasil (Capoib), em 1992. Na época, o que se aspirava era a unificação das etnias nacionais em um projeto nacional, que levasse até o Executivo (governo federal) as demandas. Ficou dois anos no cargo, tempo suficiente para adquirir experiência. Após deixar o posto, nunca se afastou da base, dos tuxauas, das lideranças indígenas que o apoiavam. E ao lembrar que tinha saído da comunidade indígena em busca de melhorias, tentou identificar lugares diferentes de prospecção em busca de projetos que pudessem ser realizados com o povo, combatendo tutela, paternalismo e assistencialismo. Tuxauas o nomearam de "caçador". Então, não podia voltar para casa de mãos vazias.

Conheceu Maria Cristina Alvares na sede da Coiab. Ela veio ao Brasil, especificamente à Amazônia, para trabalhar com os Cinta Larga. Do encontro, João Sateré lançou o convite "sobre um possível projeto de saúde", a ser desenvolvido em território Sateré-Mawé. A partir desse momento, nasceu a parceria que abriu caminho para a Secretaria Especial de Atenção à Saúde Indígena (Sesai), em 2010. O projeto ficou sob direção da entidade espanhola Ameríndia Cooperação, em 1999, em uma parceria com a associação indígena CGTSM. Na implantação, com poucos recursos, visitas a comunidades indígenas aconteciam em canoas, voadeiras e rabetas, através de caminhos na mata, indo de uma comunidade a outra. Apesar de haver compromisso e

responsabilidade de coordenadores e apoiadores, sempre existiam dúvidas no tocante a suspeitas de que o projeto mascarava a venda de terras indígenas, o que em muitos momentos enraizava resistências entre parte dos tuxauas, que se recusavam a ajudar e eram hostis a visitantes da equipe.

Superadas as dificuldades, o projeto arregimentou uma equipe de médicos, enfermeiros, técnicos de enfermagem e agentes indígenas. A Ameríndia Cooperação atuou por dez anos entre os Sateré-Mawé. Durante esse tempo, foram consolidadas equipes multidisciplinares de saúde, de capacitação de agentes indígenas, de cuidado bucal, de alerta para doenças sexualmente transmissíveis e de controle de medicação com antibiótico. A ação suscitou nas lideranças indígenas, além dos louros referentes ao trato saudável para a etnia, o desejo que seus filhos no futuro pudessem ser profissionais de saúde qualificados por instituições de ensino do país, e formados tivesse a oportunidade de atuar na área indígena.

João Sateré fundou associações com objetivos específicos, como a Associação Indígena Sateré-Mawé (Aisma). A partir dela foram iniciados projetos de sustentabilidade, como o "Galinha Caipira". Funda também a Associação dos Tuxauas Indígenas Sateré-Mawé (Atisma), criada com sede na Aldeia Simão Rio Andirá. Lorenz (1992) registrou no *Sateré-Mawé: Os Filhos do Guaraná* em que seara o *kapi* surgiu.

> Além dos chefes de família extensa, dos tuxauas e dos tuxauas gerais, ainda há lugar na organização política Sateré-Mawé para a figura do capitão, instituída pelo SPI e reforçada pela Funai. Ao capitão cabe a função de intermediar as relações dos Sateré-Mawé com os brancos, mais especificamente fazer a ponte entre as chefias tradicionais desta sociedade tupi com as autoridades das sociedades nacionais.
>
> O capitão contracena principalmente com as autoridades exógenas: chefe de posto, delegado, superintendente e presidente da Funai, [bem como] prefeitos, padres e pastores. Muitas vezes são estes agentes do Estado e das congregações religiosas atuantes na área que instituem o capitão, e prosseguem manobrando-o em função dos seus interesses. Esta realidade, somada ao fato dele não haver chefe tradicional, o transforma numa figura controvertida dentro da esfera política Sateré-Mawé (p. 37).

A postura de aproximação com o branco fez parte das estratégias de sobrevivência da etnia, sob liderança de João. A transformação que aconteceu com a figura do capitão, tornada *kapi*, colocava-o como um dos principais mantenedores da resistência indígena, sem recair no rótulo de submisso a instituições externas. Sobre esse cenário, Alvarez (2009) concorda com argumentos de Lorenz (1992) quanto ao papel intermediador do *kapi* entre a comunidade indígena e o Estado Brasileiro. Eles visualizaram, de modo

pioneiro, a mudança e a incorporação do ex-personagem capitão na estrutura social do povo.

> [...] No caso do contato produzido pelos órgãos da política do Estado brasileiro, pelos seus órgãos indigenistas, na TI Andirá-Marau, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) criou um posto em Ponta Alegre, uma das mais importantes comunidades, com mais de 700 famílias. Pela sua localização estratégica se transformou também em um dos centros do comércio na terra indígena. A partir de 1971, com a criação da Fundação Nacional do Índio, a presença do Estado adquiriu tons que oscilaram entre atitudes ora autoritaristas, ora paternalistas. A intromissão na estrutura social chegou ao ponto de criar a figura do "capitão", uma autoridade designada pelo SPI, encarregada de fazer cumprir ordens do órgão indigenista [...] Nas últimas décadas dos anos oitenta, a categoria de capitão foi incorporada à concepção dualista do poder tradicional entre os Sateré-Mawé. Nas aldeias, o capitão na atualidade é aquele que organiza tarefas do puxirum, sendo responsável pela coordenação dos trabalhos coletivos, de movimentos sociais contra grandes projetos desenvolvimentistas. O cargo de capitão foi outorgado pelos tuxauas para o líder que encabeçou a articulação e canalização dos resultados do grupo [...] (ALVAREZ, 2009, p. 126)

Pode não ficar claro porque o capitão nomeado e instituído pelo branco, por instituições indigenistas à serviço do Estado Brasileiro, foi acolhido, aceito e criou raízes a ponto de ser considerado pelos seus iguais como liderança tradicional. A primeira e possível explicação recai sobre a ousadia negativa dos brancos em dar nome para tudo. Foi o que aconteceu com o nome de "índio", atribuído às populações nativas do território das Américas. Por conseguinte, existem inúmeros exemplos de nomes atribuídos a determinados povos ou populações, recebidos de outros grupos sociais e vice-versa. Inclusive o povo Sateré-Mawé nomeou os Munduruku de "chupadores de cana", porque nas origens dos clãs todos se esconderam em lugares óbvios, mas os mundurukus caíram na água com a boca cheia de cana de açúcar.

Da mesma forma, aconteceu com povos indígenas amazônicos, inclusive com o povo Sateré-Mawé. Por isso, existem cacique, tuxaua, capitão, capataz, chefe político e *kapi*. Estes eram apelidos dados por outros povos de diferentes culturas do Brasil oitocentista, que visualizavam e pensavam sistemas de coexistência de modo linear, a partir de sua realidade única. Lorenz (1992) descreve motivos que podem contribuir para o debate acerca de lideranças tradicionais e não tradicionais Sateré-Mawé e Albuquerque e Junqueira (2017) citam ao menos um tipo de jogo clânico da etnia, que auxilia na construção da memória coletiva.

A primeira autora liga perfis indígenas à cooptação pelo Estado e empresas privadas. Aliás, ela própria presenciou divergências quando do início e durante o

assessoramento dos indígenas do Andirá-Marau percebeu que confiar em uma liderança indígena tinha gerado certo distanciamento ante demais, justamente por disputa de interesses. No segundo estudo, são apontadas divisões internas dentro do próprio lógica clânica. O destaque se deu mediante estudo sobre a festa do *mäe-mäe*, partindo-se de interpretação indireta acerca do papel de lideranças em meio a complexidades.

> Há uma disputa clânica entre os Sateré-Mawé fundada na própria organização social e política. Antes mesmo de contato com os brancos já havia uma diferenciação fundamental na sociedade Sateré-Mawé, pois o clã Sateré – lagarta de fogo – se outorga o papel de fundador e legislador da sociedade, indicando sempre a chefia. Este clã se julga superior aos demais clãs, que são posteriores à sua emergência e a ele subordinados (LORENZ, 1992, p. 143-144).

Ocultada na efervescência dos debates, no mimetismo étnico, com discursos coletivos, informações assim dão conta das variáveis intervenientes que se mostram na conjuntura do Baixo Amazonas/AM. São dados de conteúdo não especulativo, mas interpretativo, com expressões que precisam ser sempre compreendidas à luz da ancestralidade. Alvarez (2009, p. 132), ao investigar o contexto Sateré-Mawé, descreve por exemplo João Sateré com liderança não-tradicional, da mesma forma como recebeu as informações dos próprios membros da etnia. Ele registrou os relatos, não existiu má fé de sua parte, todavia houve uma ambiguidade em seu entendimento. Ele associou João Sateré à função de *brokers*.

> Essas não são as únicas lideranças não-tradicionais. Pode ser mencionado também [...] João Sateré, do Andirá [...] Centramos nele por conhecer melhores detalhes sobre sua história de vida. Essas trajetórias apresentam em comum a experiência da diáspora, inserção no mundo dos brancos, a experiência política da participação no movimento social indígena [...] Essa experiência de cruzamento de barreira culturais os capacita para atuarem como *brokers*, ora como mediadores, ora como tradutores entre o mundo do índio e o mundo dos brancos (ALVAREZ, 2009, p. 132-133).

Alertamos sobre a obscuridade a partir da qual determinadas expressões foram utilizadas e a maneira de sua exposição. Alertamos sobre a ideologia intrínseca em tais informações, e o fazemos de modo tranquilo, para reconhecer o alto valor dos saberes do povo Sateré-Mawé. Sabemos que, em algum momento da história, indivíduos que falam valem-se de canais de comunicação a sua disposição para manifestar opiniões e argumentos particulares, e por vezes esses argumentos são descolados de uma realidade

histórica, deixando de estar alinhados a caracterizações repassadas pelo clã mais forte e imponente da etnia, o *sateré*.

Portanto, o detalhe esquecido pelos pesquisadores foi não investigar, ou desconsiderar, exatamente esse clã (*ut*), imbricado em profundidade na figura do *kapi*. Não obstante, reafirmamos, o capitão transcendeu a simples posição de mediador ou tradutor ou informante de branco, como propôs Alvarez (2009) no caso dos *brokers*. Essa liderança protagonizou lutas imensuráveis, com postura de enfrentamento frente a intervenções do Estado. Cada *kapi* lidou com problemas e adversidades da sua época. Foi o que realizaram França (*sateré*), Benevite (*sateré*), Zezinho (*sateré*), Dico (*meiru*) e atualmente João Sateré (*sateré*). Todos atingiram diferentes espaços de diálogo. No plano local, com o CGTSM, regional, com a Coiab, nacional e internacional, com a Capoib.

3.2. Códigos de resistência

No seguinte, o relato se baseou em observações de campo da época em que Josias Sateré lecionava na escola indígena "São Pedro", no Rio Andirá, município de Barreirinha/AM, na divisa do Amazonas com o Pará. Além disso, foi importante destacar que a formação de vida junto aos Sateré-Mawé, construída por Josias e sua família ao longo do Andirá, fortaleceu o debate posto em sequência. Na textualidade, mesclam-se experiências do presente com memorialidades de outrora.

De início, destacamos o encontro de lideranças que acontecia no citado educandário indígena (São Pedro) e prestigiava figuras do tuxaua e do capitão, ambas de alta responsabilidade, as quais, por relatos experienciados, pareceram a todos que se importavam grandemente em cuidar de famílias, de trabalhos, costumes e tradições, bem como pareceram ter por estabelecimento uma parceria amigável entre si. Logo na época, o capitão, enquanto alto posto da hierarquia de poder, como pessoa de liderança, despertou interesse para nosso trabalho de campo.

Primeiro por causa da denominação. Estranha e não primordial. "Capitão" é nome externo à cultura Sateré-Mawé. Segundo porque o mesmo capitão apresenta-se misturado e íntimo à formação étnica do clã *sateré*, a linhagem líder e principal do povo da TI Andirá-Marau. Diversas reuniões foram presenciadas no Rio Andirá e o líder, o capitão da época, ou melhor dizendo, o *kapi* da época, que com postura serena não raro ocupava lugar de destaque.

Foi preciso seguir o rastro deixado por essa figura misteriosa, então, para que se pudesse adentrar nos domínios de tal liderança, essa nova liderança indígena, uma espécie

de professor com misto de mediador, que se dedica a ensinar os iguais na arte de gerir o povo, na arte de pleitear entendimentos. Não apenas porque a figura do *kapi* carrega consigo a controvertida ação de resolução dos problemas e ao mesmo tempo de geração de conflitos. Mas porque, paralelo ao trabalho de conscientização que executa, sua presença tende a ofuscar objetivos obscuros de líderes temporários, fato que ocasiona tensões e desavenças. Ademais, nunca é fácil e simples a escolha de objetivos comuns entre tantas pautas sinuosas de reivindicação.

De 2015 a 2017, em trabalhos de pedagogia na escola Municipal Rosa Cabral, da comunidade de Ponta Alegre, no Rio Andirá, município de Barreirinha/AM, foi possível encontrar motivos para se notar que o *kapi* era grande, robusto e de referência a líderes do mais alto clã. Sob o pretexto de justificar o tema da pesquisa e qualificá-lo entre as relações de poder na qual os Sateré-Mawé se encontram, principalmente o clã *ut*, para compreender o exercício de ser *kapi* foi preciso se aproximar dos próprios atores da pesquisa para colher relatos, experiências, escutar depoimentos, perguntar o que de fato os torna ao mesmo tempo iguais e diferentes.

Em 2019, no segundo período de campo, houve retorno à comunidade de Ponta Alegre com objetivo de conversar com o atual *kapi* do povo Sateré-Mawé. O mês da viagem fazia referência à Semana dos Povos Indígenas, seguindo para o dia alusivo ao 19 de abril. No dia 9 de abril de 2019, saímos da cidade de Parintins em direção à TI Andirá-Marau, especificamente à comunidade. Foram 12 horas de viagem no B/M Dona Elda. A primeira entrevista foi com o senhor João Ferreira de Souza, 64 anos, do clã *sateré*. Ele é Capitão Geral da Tribo Sateré-Mawé da Comunidade de Ponta Alegre, Rio Andirá. Nossos guias foram o *kapi* João Sateré e Samuel Sateré, este presidente da Associação de Tuxauas e Lideranças Indígenas do Rio Marau e Urupadi (Tumup).

Não conseguimos participar da assembleia porque, no dia marcado para a chegada dos barcos das lideranças e de demais participantes organizadores, parte dos membros diretores da tribo decidiu não cumprir o estatuto e o combinado nas assinaturas convocatórias do CGTSM. A assembleia começou e terminou no mesmo dia, dia 11, sendo um único dia de reunião. Os outros dois últimos foram descartados. Do episódio, Obadias Garcia foi reconduzido ao cargo de presidente por mais quatro anos de mandato e houve pouquíssima discussão acerca dos vieses das lideranças *kapi* e *não-kapi*, que era exatamente o que tencionávamos abordar.

Todavia, após saber da notícia que a assembleia tinha durado apenas um dia, terminamos conversando logo após a chegada com o tuxaua do Rio Marau, Tibúrcio, que

nos recebeu em sua comunidade indígena Vila Nova I. Depois do encontro, fomos convidados a dormir na comunidade Nova Esperança. Nesse lugar, dia 12, aconteceu a segunda entrevista, concedida por Aristides Michiles, 73 anos, do clã *sateré*, que foi *kapi* do povo Sateré-Mawé por 15 anos e atualmente é tuxaua da comunidade Nova Esperança, no Rio Marau, município de Maués.

Os dois longos diálogos, carregadas de detalhes, assinalam o tema da questão *kapi*, necessária para entender o quanto esse agente social foi e é essencial na reinvenção do que é ser liderança indígena entre os Sateré-Mawé. Poder refletir sobre a vida dos *kapi*, nomeadamente dedicada ao próximo, à luta pelo coletivo, revela-nos a condição por meio da qual hoje vive o povo. São decisões tomadas pelos *kapi*, historicamente, que fazem parte da história dos Sateré-Mawé no passado e no presente, reinventando também o clã *sateré* para o futuro.

Outrossim, antes de passar para descrições de campo, cabe afirmar que, apesar de a TI Andirá-Marau possuir quatro rios distintos, integrantes de alguns dos territórios que percorremos na pesquisa, compartilham idênticas histórias de luta todos os cantos, as esquinas, as curvas de vento, os palhais comuns a todos e a ampla floresta similar, o que sugere uma composição categórica de conteúdos vivenciados em meio ambiente vivido e experienciado.

As conquistas alcançadas das quais tivemos notícia, por exemplo, são de usufruto do comum e, nesse enlace, a pretensão foi acessar, explorar, discutir e supor em que medida o povo Sateré-Mawé tende a assimilar resiliências para superar desafios. Foi difícil, evidentemente, contemplar as sinuosidades e descrevê-las em suas totalidades, mas a perspectiva foi nos aproximar do fato complexo, das variantes componentes do real e sustentar a ideia de relacionar conjunturas e conhecimentos dessa sociedade indígena para explicar fenômenos abordados.

3.2.1. A questão *kapi*: imerso em problemas locais de ordem planetária

Dominar códigos de comunicação do sistema de liderança que envolve os Sateré-Mawé possibilitou a indivíduos entrevistados expressarem ideias e pensamentos com concretude. Autônomos no pensar, dizer e fazer, cada um deles, integrante dessa forte e grande nação étnica do Baixo Amazonas/AM, teve boa facilidade para interagir com os que dominam a língua predominante, definida como padrão a todos fora de TIs, o português. E mais, conseguiram se posicionar e utilizar recursos claros, adequados e objetivos.

Nas entrevistas, foi destaque que o idioma indígena, então considerado pejorativo e sem valor social outrora, diante da língua ocidental dominante que se afirmou majoritária e menosprezou a língua ameríndia, foi um dos maiores entraves no início dos trabalhos dos *kapi*. Os Sateré-Mawé, incluídos de modo forçado nos planos mercantis portugueses de supremacia continental — que insistiu na anulação das diferenças e das diversidades étnicas — viram-se enredados em processos de invisibilidade de pessoas nativas.

Na narrativa abordada, nos foi dito que até a década de 1970 esse cenário de violência simbólica estava posto. Todavia, nos anos 1980, lideranças *kapi* decidiram que as novas gerações não iriam ser cooptadas sumariamente pelos brancos, no sentido nem de aprender somente o português, esquecendo sua história existencial, nem aprenderiam somente o Sateré-Mawé, ficando a mercê da sociedade urbana ocidentalista. Todos deveriam ter acesso aos códigos nativos tradicionais e também à lingua portuguesa, igualmente, para usar em defesa de si, da família, do clã e do povo em geral.

> [...] Quando o SPI chegou [em uma das muitas visitas que faziam], meu pai solicitou um professor. Ele disse que precisava de um professor para a comunidade, para que seus filhos e netos não fossem como ele, com poucos encaminhamentos em português. Ele disse: 'Quero que eles estudem na linguagem de vocês, na língua portuguesa, e também nosso Sateré, para que eles aprendam o que vocês falam, pensam e planejam' [...] (Entrevista kapi João Sateré, 64 anos, 2019).

O ex-*kapi* França, pai do *kapi* João Sateré, compreedia a importância de saber o que o *karaiwa* estava disposto a dizer, até porque ele sempre quis ter acesso a terras ameríndias, dominá-las, explorar suas riquezas e abandoná-las exauridas. Kopenawa e Albert (2015, p. 320) traduziram essa condição de tal maneira: "[...] compreenda, branco, se entendesse a minha língua, lhes falaria com tanto vigor que ficariam esgotados. Acabaria desse modo por atrapalhar suas palavras de inimizade". Ou seja, líderes indígenas Sateré-Mawé, na oportunidade, foram a favor de viabilizar a necessidade de se comunicar na língua dos invasores, mas sem abandoras a língua materna.

As lideranças indígenas Sateré-Mawé, preocupadas em resolver problemas do seu tempo, prepararam assim o caminho às novas gerações pela força da linguagem. Estavam cientes do dever de defender o povo de intromissões violentas e opressoras de agentes externos e por isso protagonizaram as mais diferentes lutas. Estas perpassaram pelos contextos local, regional, nacional e internacional. Eram problemas comunitários, sim, mas de ordem planetária, global, que envolviam a proteção das terras e dos territórios das

etnias indígenas em favor da consciência grupal étnica, além do respeito pela diferença, pela diversidade cultural e pela garantia de direitos comuns e básicos à humanidade.

A expansão dos diálogos dos povos indígenas Sateré-Mawé com os brancos evoluiu nos últimos 50 anos sob o viés da aprendizagem, da troca, do intercâmbio, do dar e receber informações de forma continua. Mas não sem diversos atritos (GOMES, 2012). O *kapi*, enquanto figura de essencialidade, foi peça fundamental da engrenagem da resistência do povo do Andirá-Marau. E não um único *kapi*, mas sim as premissas oriundas das ideias *kapi* e principalmente naquilo que Silva (1996, p. 83) afirma: que as questões indígenas acontecem "sem o isolamento político e cultural".

Os Sateré-Mawé mantiveram relação com as culturas indígena e não indígena tendo vista amadurecer ideias que resultassem em benefício coletivo e promovessem o bem-estar e a qualidade de vida. A visão de futuro que os velhos aldeados tinham decidiu em ampla medida o rumo das famílias do agora, que reivindicaram e ganharam o direito de permanecer no lugar de nascimento, garantindo a proteção da TI ao longo dos tempos, driblando táticas do Estado que desfavoreciam direitos de ancestralidade e fortaleciam violências e imposições ocidentalistas. O enfrentamento aos *karaiwas*, com vantagens financeiras e armamentistas, e ainda ofereciam mercadorias caras em troca de matérias-primas, foi um ato importante de viés grupal, amparado no trabalho dos *kapi* em diferentes épocas.

Lembremos que indígenas Sateré-Mawé, acuados, estavam diante de um sistema oposto ao seu desde o século XVIII. E apesar de recusarem aquele sistema que insistia em submetê-los à dominação, de resistirem a ele, houve muita violência. Clastres (1979, p. 197) explica que "o Estado [...] é o instrumento que permite à classe dominante exercer o seu domínio" e o modelo de sociedade ocidental que aportou nas plagas do Baixo Amazonas legou às sociedades nativas a sujeição e a ação por resistências. A única certeza que os Sateré-Mawé tinham era que, se fossem coniventes com os desmandos do Estado, seria a dizimação das comunidades.

Aviltadas por armadilhas impostas por grandes empresas, latifundiários, por agentes do governo e do Estado, que lucravam em cima de existências arruinadas, de gente de cor e modos diferenciados, de conhecimentos ancestrais materiais e imaterial, as comunidades dos rios Andirá e do Marau sobreviveram a tentativas de extermínio. O próprio governo, que deveria proteger os nativos amazônicos, facilitava a exploração, sendo cúmplice de entradas irregulares em terras ancestrais. Usava-se do prestígio das instituições governamentais para tentar convencer os locais a entregar a TI. Só que a

leitura de líderes *kapi* acerca do problema foi além do princípio da língua, do código do branco, e parece ter sido o fundamento primordial para o ponto de virada na resistência.

Inicialmente o *kapi* França, de maneira estratégica, assegura aos filhos da terra a aprendizagem da língua portuguesa para não serem enganados. Era o início do embate com os *karaiwas* (brancos). “Devíamos saber o português para que eles aprendessem o que falávamos, pensávamos e planejávamos [...]” (Entrevista kapi João Sateré, 64 anos, 2019). E foi por certo essa estratégia inicial a decisiva para a reinvenção (transformação) das comunidades locais, de seus líderes, de suas formas de lutar e reivindicar. Compreendemos que essa reinvenção foi mais que necessária, foi oportuna. As lideranças tradicionais, citamos o clã *sateré*, se fizeram protagonistas naquele instante.

A experiência clânica, hierárquica, dos Sateré-Mawé, em divisão de poder e orientação sobre segurança e obediência de foco diverso, ultrapassaram o contexto local, fazendo de uma causa particular uma causa global, unindo movimentos indígenas do Baixo Amazonas em um objetivo comum, ocupando espaços de luta, e aqui destacamos, sim, a ordem planetária. Diante das mudanças, o olhar do povo Sateré-Mawé sobre sua estrutura e organização social não se desmanchou com o contato. O branco denominou essa estrutura e organização social de acordo com suas concepções. Mas o fez erradamente, porque tentou tornar a cultura Sateré-Mawé propícia à manipulação.

Nesse sentido, alianças de diferentes comunidades do Andirá-Marau em torno do princípio da democracia ameríndia, tendo em vista jogar em seu favor com as mesmas regras que o Estado reconhecia, foram estratégicas para interferir beneficamente e defender imemorialidades constantes na territorialidade da TI Andirá-Marau. Na tarefa, teve-se de combater o modelo ocidental de viver, presente na existência do povo Sateré-Mawé e, na prática, os dois sistemas se relacionavam e influenciavam a língua, a economia, a política e a saúde. A língua exigia a fala materna específica e diferenciada; a economia, através do comércio, sendo realizada pelos próprios indígenas; a política transitava entre a ação indígena e a ação indigenista; e a saúde requeria a aquisição de um atendimento específica e diferenciado. Por conseguinte, além da superação, a aprendizagem dos códigos de um sistema diferente (ocidental) foi estratégica.

O *kapi*, nesse contexto, fortaleceu a continuidade da língua materna. Foi a oportunidade de fomentar a oralidade e a história do povo. Esse canal de comunicação tradicional possibilitou a participantes compartilharem a própria experiência, os cantos, o mito e as regras da cultura e da tradição. Isolar a língua materna não representou uma proposta viável, mas ampliá-la ultrapassou a atividade de aprendizado dos códigos de

uma sociocultura distinta. Foi motivo de proteção adquirir uma segunda língua para dialogar com os *karaiwas*.

Aprender a língua dos brancos abriu caminhos a novos horizontes, em uma espécie de tradução simultânea, na qual os Sateré-Mawé conseguiram lidar com os obstáculos da interação. Narrar a sua realidade na língua do opressor levou as demandas do povo da margem ao centro e isso representou a visibilização de conquistas. Logo, a língua portuguesa deixava de ser uma língua de imposição, tornando-se um dos instrumentos adquiridos para reivindicações diretas em instâncias governamentais, incluindo-se as políticas indígenas de alianças.

Anterior à política indigenista, à política indígena nasceu com os povos indígenas. A partir dela, é possível dialogar com as várias faces da política que não é indígena. Alinhada, com princípios nativos, a política indígena é a base de reinvenção das maneiras como as políticas indigenistas continuam a atuar, sejam elas exercidas por ONGs, Estados ou Igrejas, bem como ativistas e simpatizantes. Todas essas esferas, institucionais ou pessoais, sem exceções, passaram por profundas mudanças estruturais e estas mudanças surgiram por impulso dos próprios povos indígenas. Assim, compreendemos que a política indígena renova os objetivos de cada povo diante do seu próprio sistema cosmológico e dos *karaiwas*.

O povo Sateré-Mawé conhece os efeitos da política indígena nos dois segmentos, e principalmente no direcionado ao bem coletivo e à resolução de conflitos internos. Em geral, quando interesses divergem a ponto de dividir famílias, sempre existe o sentimento maior que os une, os objetivos comuns do povo. Diante dos ataques externos, diferenças são deixadas de lado e a finalização de dificuldades aparece como prioridade. O projeto *Waraná*, por exemplo, é um trabalho coletivo da maior importância ao povo Sateré-Mawé. Através dele, tem sido possível visualizar a união política dos clãs para fortalecer a cultura e a tradição.

O marco do projeto foi o fato de a proposta levar a história particular do povo a diferentes sociedades, e em termos lato a atividade converteu o mito de criação em ganho monetário e material. Essa conversão, ainda em discussão entre a etnia, com ambiguidades inerentes, mais que garantiu a proteção das terras indígenas da nação, assegurando o protagonismo Sateré-Mawé no direito de fala e representação ante seus iguais. Do projeto, derivou o desejo por educação e saúde que respeitassem o modo de vida e de interpretação do mundo.

A juventude indígena e a educação foram âncoras que motivaram o desenvolvimento do projeto *Waraná*. Concomitante, a escola em terra indígena, reestruturada a partir de pressupostos debatidos no contexto da atividade, demandou professores bilíngues capazes de dominar dois sistemas informacionais e comunicacionais. A sociedade Sateré-Mawé, dessa forma, ao se construir na relação entre o tradicional e o ocidental, vislumbrou pontos positivos e negativos. Nesse processo, a figura *kapi* fortaleceu a coordenação de trabalhos com a ajuda dos clãs, auxiliando na reinvenção de ideias de liderança e protagonismo. A presença *kapi* ampliou o poder de atuação da ordem clânica Sateré-Mawé.

3.3.2. Luta coletiva consagra liderança Sateré-Mawé

A defesa da terra indígena Andirá-Marau se tornou o projeto de vida das antigas lideranças xamânicas e cosmopolíticas Sateré-Mawé e dos *kapi* (também uma liderança cosmopolítica) que atuavam desde os anos 1970/80. Pioneiros, ambos tiveram visão de futuro, com a ajuda do clã *waraná*, pensaram além do seu tempo, projetaram a vida dos descendentes de forma soberana. A mesma força que os impulsionava e os erguia, os mantinha firme, fazia-os derivar do povo para o qual serviam e recebiam prestígios imensuráveis.

> [...] Meu pai foi um líder muito antigo e querido pela tribo, respeitado por ser amoroso, bondoso com o povo. Foi um grande porta-voz vindo das cabeceiras do Rio Andirá, da comunidade São José do rio Taracuá. Se tornou líder trazendo a mensagem do povo, trabalhou em prol da comunidade [...] (Entrevista *kapi* João Sateré, 64 anos, 2019).

O depoimento reafirma a respeitabilidade que um líder *kapi* recebeu e recebe em sua relação de obediência e respeito ante seus iguais, que encontram nele a solução de entraves pessoais e coletivos. O líder indígena, o chefe, "a ele se obedece em virtude da dignidade pessoal que lhe atribui a tradição" (WEBER, 1999, p. 148). Essa respeitabilidade é oriunda de uma ordem clânica de dominação tradicional, recorrente na organização social dos ameríndios das terras baixas da América do Sul. Ela cria uma espécie de representante que, aceito pelo grupo étnico, é fortalecido na tradição.

Assim ocorre em relação às trocas entre a liderança *kapi* e o povo Sateré-Mawé, os quais se apresentam e dialogam de maneira constante, dado que existe uma comunicação patrilinear mantenedora da confiança entre os grupos. Clastres (1979), nesse particular, aponta que ações realizadas de cunho coletivo só tendem a defender os

interesses dos iguais porque “o chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma – verdadeiro lugar do poder – onde exerce como tal sua autoridade” (p. 197). A relação, portanto, do povo indígena Sateré-Mawé com a ordem de regência tradicional da ordem na TI requer modos específicos para se compreender categorias como cumplicidade e desejo. O povo compactua por obediência com seus líderes porque eles são incumbidos de protegerem e cuidarem dos irmãos.

O *kapi* tem o prestígio e isso não implica necessariamente em poder impositivo. Cerimonial, sim. Servir ao povo é uma missão e essa diferença impacta a sociedade originária. O *kapi* é moldado segundo uma força maior que o revigora, porque “se torna líder trazendo a mensagem do povo, trabalhando em prol da comunidade [...]” (Entrevista *kapi* João Sateré, 64 anos, 2019). A definição, portanto, de um líder indígena *kapi* na sociedade Sateré-Mawé perpassa pela ideia de patriarcado, com marcação clânica, mas que trabalha para o interesse coletivo. Sobre o disposto, Weber (1999) esclarece que “o patriarcalismo é exercido por um indivíduo segundo regras de sucessão de sucessão” (WEBER, 1999, p. 151).

Albuquerque e Junqueira (2017), ao interpretarem essa construção de saber em termos etnológicos, mencionam que entre os Sateré-Mawé “cada clã tem um patriarca com marco na história da etnia em função de seu legado e trabalho coletivo, fortalecendo a tradição indígena” (ALBUQUERQUE e JUNQUEIRA, 2017, p. 59). A continuidade da liderança acontece por intermédio do sentimento de pertencimento a uma linhagem de poder escolhida por emanação cosmogônica. O *kapi* França, no constructo de exemplificação, consolida a posição do clã *ut* e incorpora a postura de um líder com motal e distinção. A amplitude dos domínios está alicerçada na origem dos clãs e nos mitos de iniciação, constituintes e formadores da composição situacional do povo Sateré-Mawé. Na prática, o *kapi* incentiva o coletivo para que sejam manifestos interesses para a proteção dos costumes do povo Sateré-Mawé.

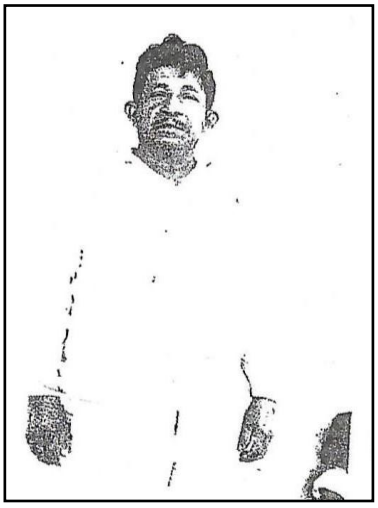


Figura 01 - Capitão Francelino Gregório de Souza, Ponta Alegre/Andirá (*Kapi* França). Fonte: Família Ferreira de Souza, 2019.

O *kapi* França[18] presenciou transformações que comunidades indígenas estavam passando, viu a população crescendo e a entrada de pessoas estranhas em terras nativas. Não eram apenas episódios, mas processos contínuos que se intensificavam e concorriam para problemas sociais incidentes, dentro de uma conjuntura adversa que promoveu a quebra do paradigma de se aceitar imposições com passividade. E mesmo sem saber ler e escrever nos sistemas da língua portuguesa, alertou ao povo Sateré-Mawé sobre agressões que a natureza estava sofrendo e conflitos internos entre parentes.

Detentor de altos conhecimentos tradicionais, sabia diferenciar o bem e o mal, o bom e o ruim, ou seja, sabia identificar atos concorrentes e atos cooperativos, compreendendo intenções latentes ou manifestas que atingiam o território indígena via forças externas.

> Eu sempre comento que existiram dois baluartes em Ponta Alegre. Eram capitão França e tuxaua Etelvino Miquiles. Algo interessante que lembro do capitão França é que em Brasília, quando o general perguntou a ele qual é o seu povo, ele respondeu "sou da nação Sateré-Mawé". Desde lá até hoje, nos documentos e em qualquer reunião oficial do Estado, aparece o nome Sateré-Mawé (Entrevista tuxaua Aristides Michiles, 73 anos, 2019).

[18] O capitão Francelino Gregório de Souza (capitão França) foi nomeado perante instituições estatais em 1964, pelo Ministério da Agricultura (documento de reconhecimento em anexo).

Sobre esse encontro, o telegrafista Raimundo Pio de Carvalho Lima, em relatório apresentado em 1 de novembro de 1966[19], trata da primeira Inspetoria Regional do SPI, que manteve contato com o capitão França, que os apoiou e deu condições de seguirem desbravando o Rio Andirá.

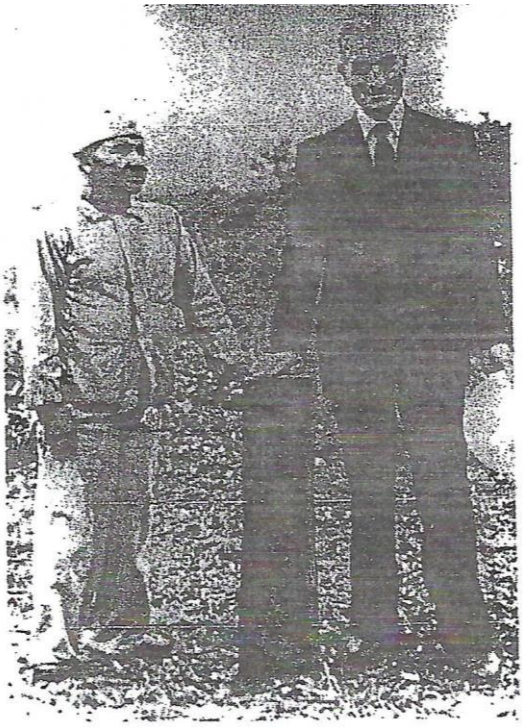
> Como levava a incumbência de ir mais além entrei em contato com o Capitão Francelino Gregório de Souza, que conseguiu de um índio, a título de empréstimo, um casco de Itaúba, com capacidade de 1.500 quilos, onde adaptamos o motor de popa que conduzimos para aquela finalidade. Prosseguindo viagem com destino a Aldeia de Vila Nova, de onde rumaríamos por terra até a Usina de Beneficiamento de Pau Rosa, de propriedade do senhor Raimundo Nonato Barbosa (MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, 1966, p. 2).

França nasceu na Comunidade de São José, depois fixou residência na comunidade indígena de Ponta Alegre. Desse local, gerenciava trabalhos, como lembra o tuxaua Aristides Miquiles, 73 anos, da comunidade indígena Nova Esperança, no rio Marau. O trabalho iniciava na comunidade indígena de Garanatubá e chegava até a última comunidade, de Conceição do Rio Andirá.

França foi a primeira autoridade indígena que centralizou a organização Sateré-Mawé em uma única comunidade, de onde derivou iniciativas coletivas, aliando-se a demais tuxauas e erguendo planos de ação. Ele teve largo reconhecimento por conta das consultas em caso de eventuais problemas, das decisões embasadas na democracia, porque já em sua época os *karaiwas* investiam em diferentes estratégias para invadir e explorar o território Sateré-Mawé. Uma dessas foi "criar" seus próprios líderes, que pudessem dar continuidade a objetivos nocivos, de interesse ocidentalista.

Silva (2014) utiliza a expressão "isolamento do principal na relação com o poder público" (p. 87) para referendar a afirmação. Indígenas escolhidos, que priorizavam interesses particulares, aderiam a objetivos externos à sociocultura local, "estando sujeitos à corrupção, cooptação por políticos brancos corruptos" (LUCIANO, 2011, p. 333). Diferente dos cooptados, líderes indígenas Sateré-Mawé tinham a preocupação de defender territórios, relacionar-se com parentes de oposição de forma firme e enfrentá-los.

[19] O documento está referenciado da seguinte forma: Relatório da viagem ao Rio Andirá, em obediência a ordem de serviço interno, Nr, 24/66, 26 de setembro de 1966, apresentado ao Chefe da Primeira Inspetoria Regional do S.P.I, pelo Telegrafista, Nível 12-A, Raimundo Pio de Carvalho Lima. Manaus: 01 de novembro de 1966.



Le Capitaine Benavente avec le pasteur Nilson de la mission adventiste à côté d'un poteau de démarcation installé par l<es Indiens dans les années 1930 selon Régulo Figas Ramires.

Figura 02 - Capitão Benavente, clã Sateré-Mawé, 1930. Fonte: Família Ferreira de Souza, 2019.

O capitão Benavente defendia o povo Sateré-Mawé da exploração e o capitão Cirilo (indígena mestiço) acreditava que interesses externos podiam beneficiar os nativos. Eram exemplos de como modos antagônicos de liderar podiam surgir de interesses similares. Cirilo concordava com propósitos de exploração dos *karawais*. Na época, existia uma usina de extração de essência de pau rosa dentro da terra indígena, próximo da Aldeia Vila Nova, no Rio Andirá, e a força dos brancos se baseava na extração da madeira, tendo em vista financiar conflitos internos que favoreciam a permanência deles na exploração local. Benavente pensava de modo contrário, como sendo negativa a exploração das terras ancestrais e, segundo ele, convênios extrativos não iriam beneficiar a etnia. Este acreditava que a retirada de riquezas do solo, dos rios ou das matas açodava maltratava símbolos constituídos desde a ancestralidade, mas não apontava uma alternativa à atividade.

O *kapi* França vem unir os dois capitães, que deixam de estar mergulhados em armadilhas e estratégias sem efeito e superam discussões de âmbito local. O povo,

pressionado, recuado, mesmo após a união de Benavente e Cirilo, recorre a um novo líder, que pudessem tirá-los das mãos dos invasores, mas oferecesse uma alternativa para a distribuição de riquezas nos territórios do Andirá e do Marau. Por isso, o *kapi* França foi escolhido como liderança maior na época. Ele é assim nomeado e passa a enfrentar invasores por meio de documentos escritos, que aprendeu sob a influência de missionários evangélicos, e a dialogar de forma dura com empresários externos da exploração do pau rosa, exigindo o retorno de lucros.

Nascia, assim, uma grande força interna na etnia, o *kapi* esclarecido. Munido de experiências de vida, toma para si a responsabilidade de responder a ataques. França se consolida com ajuda do povo. Em contexto local, na comunidade indígena, apesar da interferência do Estado, que manifesta interesse de obter domínio ante os Sateré-Mawé, identifica-se essa resistência indígena e a partir dela o próprio clã *sateré*, de lideranças tradicionais, reinventa-se com objetivo de defender seus iguais e lutar contra o estado de precariedade que os *karaiwas* estavam gerando. Os brancos transportaram seus problemas sociais para dentro da reserva indígena, contaminaram parentes, desagregaram lideranças. Fizeram com que elas brigassem e se pautassem pela desunião. Criaram várias necessidades que antes não existiam, da mesma forma que deixaram o veneno da discórdia semeado.

3.3.3. Gênese do movimento indígena do Baixo Amazonas

No início, sempre foi muito mais difícil do que é hoje. O povo Sateré-Mawé precisava entender o cenário em que o Brasil estava inserido. Depois de sucessivas reuniões, dia após dia, chegou o momento de falar a todos da importância de defender uma posição, uma linha defensiva, ter uma estratégia, encontrar alternativas que dessem segurança por parte dos seus líderes à etnia, que dessem autonomia e aproximassem autoridades a demandas do povo. Por isso, ocorreram nas décadas de 1980 e 1990 atos que impactaram e fortaleceram a colaboração com demais povos indígenas do bioma tropical para a formação do embrião do movimento indígena do Amazonas e da Amazônia Brasileira.

Um deles foi o incentivo ao movimento de redemocratização do país, na segunda metade da década de 1980, quando indígenas do Brasil em geral, em processo de reorganização política e afirmação étnica, reestruturam suas bases políticas. Muitas pessoas de proeminência se fizeram presentes em fóruns variados e reuniões sindicais e institucionais. O líder João Sateré fez uma palestra histórica para os Sateré-Mawé sobre

os direitos dos povos indígenas amazônicos e sobre a necessidade de criação de uma organização que pudesse assegurar as reivindicações das sociedades originárias do Baixo Amazonas/AM. Dessa palestra, ocorrida na TI Andirá-Marau, dá-se o embrião para a união de lideranças indígenas de modo essencial. A parceria estabelecia no Rio Andirá entre o tuxaua Cervo (Vila Nova) e o tuxaua Zuzu Miquiles (Umiritubá), somada com o respeito a essa união por parte dos grupos Sateré-Mawé, consegue colocar em ação a proposta de unir o povo e agendar uma grande assembleia após a homologação da TI Andirá-Marau.

"No decorrer da segunda metade da década de 1980, associações indígenas foram surgindo para representar interesses de seus povos [...] ampliando os instrumentos para uma nova forma de autoafirmação indígena" (GOMES, 2012, p. 274). E dentre elas, houve o CGTSM. Silva (2014) reforça a argumentação de que "associações e comunidades passam a ser o elo entre a maioria dos povos indígenas e as instituições estatais e não estatais" (p. 87). Ou seja, o CGTSM se forma e fortalece por intenção explícita de lideranças Sateré-Mawé, que historicamente tiveram o comando político e cosmopolítico do Baixo Amazonas/AM. O plano nacional dos povos indígenas, de acordo com a Constituição de 1988, também ocorreu mediante a viabilização da legenda do movimento indígena, ainda em processo de formação, mas já com o *kapi* João Sateré apoiando e sendo fortalecido por incentivo à criação de organizações nativas que pudessem atender a interesses locais.

Figura 03 - João Sateré palestrando no "início do CGTSM", na comunidade de Umiritubá, Rio Andirá. Fonte: Família Ferreira de Souza, 2019.

Em 1986, João Sateré, que já tinha participado de assembleias indígenas em Goiânia/GO, pensou em um nome que pudesse representar os rios Andirá, Marau e Urupadi. A proposta que surgiu foi CGTSM, denominação de sigla para o Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé. O Conselho, assim, foi idealizado com objetivo de impedir a entrada de invasores e manter a presença Sateré-Mawé nos círculos de alianças indígenas que estavam a se formar no Brasil, inclusive no Estado do Amazonas. E nessa altura cabe destacar que a presença do líder *kapi* modificou de modo substancial a concepção de parentes em relação à luta coletiva. Ele atentou a todos que usassem e veementemente internalizassem a importância de se valer do direito que a própria Legislação Brasileira de 1988 concedia: de criarem associações de caráter indígena coordenadas pelos mesmos. "[...] A própria lei de nosso país dá condições para nos organizamos, criarmos nossas próprias organizações, federações e assim defendermos nossa terra" (Entrevista tuxaua Aristides Miquiles, 73 anos, 2019).

> [...] Já em 1988 tive o privilégio de participar da Constituinte na realidade. Ver deputados e senadores votando. Como posso dizer, foi uma vitória. Os artigos 231 e 322 da constituição nos davam condições de organização, liberdade de mobilização e de gritar para o mundo o que os povos indígenas sentiam e precisavam. Depois, foi possível a criação de associações indígenas. Criamos o CGTSM (Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé) e eu tive essa ideia em uma assembleia em Goiânia [...] fui para a prática e conversei com o tuxaua Cerco, de Vila Nova, e com o tuxaua Zuzu, de Umirituba, que na época eram líderes maiores. A partir daí, começamos a formalizar um projeto de futuro, com muita dificuldade. Antes não tinha nada, o CGTSM era apenas um nome. Não tinha documento e nem CNPJ [...] O Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé foi pensado por causa das invasões, por causa das perseguições políticas, tanto do governo estadual e municipal que que tentavam invadir a reserva indígena, que eram contrários aos interesses dos tuxauas (Entrevista *kapi* João Sateré, 64 anos, 2019).

Reunir os tuxauas do Baixo Amazonas/AM e a população aldeada demandava tempo e paciência. Em momentos históricos difíceis, o trabalho acontecia a passos lentos. Por iniciativa própria, pensando em demandas locais, do seu povo, João Sateré convida famílias clânicas e respectivos responsáveis para a concretização de uma organização que já existia no papel, mas precisava de apoio dos tuxauas para garantir sua personalidade jurídica. Foi então que no começo de 1988, no mês de abril, aconteceu uma assembleia na comunidade indígena de Umirituba, no Rio Andirá. A discussão cercava questões posteriores à criação do CGTSM e tópicos norteadores que serviriam para manter a luta aquecida. Questões sobre saúde e educação dominavam os debates. Duas áreas que, após a demarcação da TI, em 1986, tornavam-se metas a serem perseguidas.

Após criado, o CGTSM representou um marco de gênese do projeto de nação dos Sateré-Mawé, pautado para apoiar estudantes indígenas e formar lideranças que pudessem ter vez e voz em debates, disseminando direitos do povo. A rotina que teve o líder indígena motivou a todos, porque de forma integral passaram a ouvir e participar de atividades comunitárias. Ademais, em inúmeros processos puderam contribuir no trabalho com demais povos indígenas da Amazônia Brasileira e do Brasil. Essas experiências marcaram as ações dos *filhos do guaraná*, que passaram a ter respaldo local para suas pautas de reivindicação. Sinalizaram em primeira instância a necessidade de se compreender a importância da coletividade e depois socializá-la de maneira formal, fato que os tornou singulares no movimento indígena amazônico.

3.3.4. O contexto local das lideranças indígenas e a população indígena

Os discursos dos líderes indígenas Sateré-Mawé se fortaleceram porque levaram em conta as próprias experiências e as construções narrativas da figura do *kapi*. Sabiam exatamente o que de precisava para o momento e, diante dos problemas, aproximavam-se das famílias clânicas para captar frustações, desejos, anseios e aspirações, e em seguida organizar planos reivindicatórios de base comunitária. Buscavam nas comunidades indígenas, nesse contexto, informações que fundamentassem a união por propósitos coletivos e usufruto de benefícios conquistados.

Foto: 04 – Casa do Oscar de Oliveira (Guá) – João Sateré em uma visita de rotina no Andirá. Fonte: Familia Ferreira de Souza, 2019.

Essas ações aconteciam a partir de visitas às bases da TI Andirá-Marau. Visitar é uma prática comum entre os Sateré-Mawé. O *kapi* João Sateré, um dos que executavam o trabalho, dedicava-se a encontrar e conversar com famílias das comunidades proximais e longínquas de todo o Rio Andirá. A figura 04 registra o trabalho que desempenhou desde a juventude, de observar e ficar atento a questões sociais, aproveitar e conversar. Em busca de informações, analisava a situação da população, verificava como estava sendo o atendimento de saúde, de educação e a atuação dos órgãos gestores. O *kapi* João Sateré deixou explícita sua intenção.

> A gente deve ouvir as palavras, o clamor do povo, buscar uma solução, ser manso, tranquilo, não pode se zangar, se estressar e falar mal do outro. O líder visita as comunidades e as pessoas mais difíceis, polêmicas, que existem nas aldeias, são pessoa indecisas [...] Por exemplo, temos o clã *meiru* (mosca). É polêmico o clã, mas tratamos as pessoas dele como filhas. O clã *mundurucu* (chupadores de cana) é muito malcriado, rebelde, mas tratamos as pessoas dele também como filhas. Temos filhos mais tranquilos, como o [clã] guaraná, o [clã] açaí e o [clã] cutia, que são parceiros e que é bom de trabalhar com eles. O líder tem uma preparação espiritual, busca a espiritualidade da natureza, entende e compreende como o nosso tupãna criou tudo e busca o grande conhecimento [...] Dentro das aldeias há problemas, pois muitos falam mal de seus líderes, mas na frente eles elogiam. É nesse exato momento que o líder passa a mensagem para eles. Dou exemplo do meu pai, que muitos gostavam dele e outros criticavam. Mas ele tratava a todos bem. Na hora da doença, meu pai tratava bem daqueles que não gostavam dele, mandava fazer remédio. Naquele tempo não tinha farmácia, era medicina tradicional. Ele viajava semanas, dias, atrás de curador (Entrevista *kapi* João Sateré, 64 anos, 2019).

É dever do líder indígena, segundo o observado por João, respeitar e ouvir o povo, se certificar sobre o trabalho que é desenvolvido dentro da reserva indígena e pleitear entendimentos. “É dever do tuxaua, das autoridades, reunirem, aconselharem, dizerem ao povo sobre os problemas que a população indígena está passando. Se não acontecer essa reunião, o povo continuará a fazer atitudes erradas” (Entrevista tuxaua Aristides Michiles, 73 anos, 2019).

Colocar em prática a sua consciência crítica sobre questões que cercam o povo indígena e, aos parentes, ajudá-los a enxergar o que está encoberto, são deveres de um *kapi*. O tuxaua Aristides Michiles, do Rio Marau, conta sua experiência.

> Nos meus 15 anos de *kapi*, sempre visitei as comunidades do Marau, principalmente as comunidades do Alto Marau [Maués/AM]. Éramos respeitados pelas lideranças das comunidades indígenas. Eu ainda respeito a todos, jovens ou crianças, e isso é importante. Me respeitam e eu respeito eles. Devemos também saber ouvir as pessoas. Tá certo que, quando fui *kapi*, enfrentei muitos problemas, tive que enfrentar garimpeiros que se instalaram no Rio Urupadi e trouxeram uma grande balsa que tinha uma enorme draga que deixou a água ficar suja e cheia de lama. Cheguei com os responsáveis, conversei e pedir para se retirarem da Terra Indígena, pois não tinham

> autorização para fazer pesquisa e nem explorar o minério deste lugar. Fui a Parintins pedir à Polícia Federal para intervir. Fiquei três dias na cidade esperando a chegada dos policiais federais. O sr. Mário me perguntou se tinha coragem de tirar a balsa dos mineradores do Rio Marau, e eu respondi que sim. Quando retornei ao Rio Marau, os mineradores já tinham se retirado. Foi um momento perigoso e difícil, mas saímos vencedores (Entrevista tuxaua Aristides Michiles, 73 anos, 2019).

A aproximação das lideranças políticas e cosmopolíticas junto às comunidades indígenas possibilita o acompanhamento das transformações da vida da população indígena. Farias Júnior[20] (2009, p. 27) destaca que "a delegação de poder ou o ato de representar interesses de um grupo está diretamente ligado ao processo de construção de uma identidade coletiva". "Essas identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas" (SILVA, 2007, p. 08). A população indígena, assim sendo, concede a líderes e porta-vozes a autonomia para realizar atividades em nome da maioria. A experiência de trabalho coletivo é própria dos povos indígenas. É o que os une, o que implementa os sentimentos de colaboração e ajuda mútua.

De fato, o modelo tradicional de vida dos povos indígenas diz muito sobre a organização social que possuem e a interação com o *kapi*. Um exemplo é o *puxirum*. As pessoas trabalham porque precisam, estão motivados, sabem que o bem-estar do próximo é o seu também. Encaram o desafio com determinação e afeto ao poderem compartilhar com seus semelhantes uma atividade comunitária. E nesse particular do trabalho em conjunto a figura do *kapi* é extremamente importante, porque apenas por meio do convencimento individual ocorre o *puxirum*. É impossível convencer uma pessoa de qualquer clã que seja a integrar uma ação coletiva sem que essa pessoa veja algum benefício para si e sua família na ação.

Comunidades indígenas do Andirá-Marau, como já destacamos, têm seus respectivos responsáveis, denominados de *tui'sas* (tuxauas), que são coordenadores políticos e da organização de famílias nas localidades. E com eles que o *kapi* dialoga para arrumar os *puxiruns*. A figura 05 apresenta a aliança entre o *kapi* e o tuxaua no barracão da comunidade de Ponta Alegre, Rio Andirá, para a condução dos trabalhos de *puxirum*, que envolvem moradores do lugar e convidados de comunidades indígenas adjacentes.

[20] Farias Júnior (2009, p. 34) apresentou o trabalho de pesquisa da Aldeia Beija-Flor e os sujeitos do estudo foram os Sateré-Mawé e Tukano. Descreve a organização dos indígenas na luta pelo reconhecimento de uma comunidade indígena Beija-Flor no contexto urbano (Rio Preto da Erva), assegurados na dinâmica social e construção da identidade étnica distinta, grupo pluriétnico perante agentes externos e agenciais governamentais.

Figura 05 – Reunião de famílias que estavam organizando o início do roçado em Ponta Alegre/Andirá. Fonte: Família Ferreira de Souza, 2019.

Fazer o próprio roçado equivale a não depender do governo, o que mostra a resiliência dos comunitários, uma herança de seus pais. Praticamente não existe pagamento em papel moeda para pessoas envolvidas, que doam a força de trabalho. O mais comum é o valor moral da atividade. O resultado do esforço é a farinha, a tapioca e o tucupi, que pode ser vendido ou trocado com mercadorias, roupas, combustíveis ou produtos que forem necessários. O *kapi* possui a clareza da ação e a sugere para o coletivo. Porquanto, a partir de um modelo tradicional de viver, é dito às famílias dos clãs diversos que a atividade fortalece a quebra de influências dos *karaiwas* entre os jovens das comunidades.

O *puxirum* é o trabalho primordial que se faz quando se passa a estudar os planos *karaiwas* para a realização de resistências. E isso nos faz retornar uma frase do *kapi* França, já destacada subliminarmente, que se reverbera no tempo e que vale aos seus descendentes, em relação ao sistema dos brancos: [...] "para eles aprenderem o que vocês falam, pensam e planejam".

3.4.5. A força indígena e a união dos povos

Com o auxílio do trabalho do *kapi* João Sateré, lideranças indígenas do território brasileiro arquitetaram unir coordenações regionais e, assim, criar uma instância com poder de decisão, capaz de dirimir anseios de suas bases. Gomes (2012, p. 274) assinala que "a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira foi crida em

1989 para agregar dezenas de associações indígenas [...] das terras indígenas dos seis Estados da Amazônia". Parafraseando Luciano (2011), "a união deu certo porque as demandas não eram fragmentas ou generalizadas, as estratégias não se colidiam, mas viabilizava inciativas de articulação e alianças entre si (p. 326).

A vontade das lideranças indígenas de contribuir com a defesa das terras e dos territórios proporcionou avanços nas propostas coletivas e sobretudo na necessidade de se inserirem os Sateré-mawé como sujeitos da ação.

> [...] Então conseguimos articular com outros povos indígenas uma coordenação provisória de base e organizar uma comissão permanente de indígenas em Manaus para poder trabalhar uma assembleia. Eu estava como coordenador de base pelo CGTSM e fiquei animando. Deu certo, criamos a Coiab e estavam presentes 18 comissões e organizações indígenas: do Acre, da Foirn, o Cimi de Altazes, entre outros de Roraima [...] Assim, teve a possibilidade de a Coiab ter uma grande coordenação da Amazônia Brasileira para defender os direitos dos povos indígenas (Entrevista *kapi* João Sateré, 64 anos, 2019).

No seio desses tempos, indígenas do Amazonas se preparavam para alcançar novos patamares e por isso reuniões e assembleias se faziam constantes. Castéjó (2001, p. 32) confirma esse início ao destacar que havia "[...] três interlocutores, um índio Tucano, um Baré e um Sateré-Mawé, membros do primeiro embrião da Coiab [...]". Eles coordenavam as reuniões e a cada encontro as propostas começavam a se alinhar, distantes de propostas unilaterais, ou seja, tinham viés global. Estavam preocupados em defender interesses comuns. Portanto, o segredo da organização do movimento indígena da Amazônia, a nosso ver, crescia em via de mão dupla, entre os povos indígenas, em um processo de apoio mútuo.

Figura 06 – João Sateré em Manaus representando o CGTSM seguindo até a reunião de Saúde em Brasília, 1989. Fonte: Família Ferreira de Souza, 2019.

Na intenção de encontrar soluções que pudessem minimizar problemas do seu povo indígena, João Sateré realiza uma viagem oficial pela organização CGTSM representando os Sateré-Mawé. A integração a um forte movimento indígena se materializava porque diversas organizações de base e os indígenas organizados, em nível nacional, miravam em um único objetivo comum, a consolidação de instituições com lastro nativo, organizadas por indígenas e que atendessem a interesses dos povos ameríndios.

Luciano (2011, p. 326), sobre esse processo, mostra que a força das lideranças históricas *kapi* se consolidou porque estava "em consonância com os interesses maiores de seus povos [e não somente do Andirá-Marau]". Daí que, "visando garantir e ampliar a interlocução com o poder público, intensificaram mobilizações e articulações políticas entre os povos indígenas em todo o território nacional [...] (SILVA, 2014, p. 88). A ordem apresentada e revelada provinha da união das diferentes sociedades indígenas contra um sistema opressor, maior que eles. Era isso ou, do contrário, assistiriam à destruição de seus territórios.

E exatamente a demarcação de terras agitava o cenário brasileiro em fins de 1980 e início de 1990. Indígenas pressionavam o Estado e cobravam política públicas diferenciadas. A saúde e a educação indígenas, também, requeriam como prioridade para

o mínimo funcionamento a garantia de territórios. Sousa Filho (1999, p. 120) acrescenta, após estudo sobre o período, que eram nos "territórios e em seus fenômenos naturais que se assentariam crenças, religiosidade, alimentação, farmacopeia e artes místicas de cada povo". Na realidade, o que se almejava era possibilitar um futuro comum às novas gerações, para que elas pudessem usufruir do direito de viver de acordo com culturas e tradições. Para que tenhamos ampla noção das dificuldades vividas na época, eram 95,1 milhões de hectares de território brasileiro estavam por serem declarados e 93,3 milhões por serem homologados até antes de março de 1990. Apenas 14,3 milhões havia sido homologado e 9,7 milhões declarados[21].

Demarcações - Brasil

	TIs Declaradas		TIs Homologadas*	
Presidente [período]	Nº**	Extensão (Ha)**	Nº**	Extensão (Ha)**
Michel Temer [mai 2016 a set 2017]	2	1.213.449		
Dilma Rousseff [jan 2015 a mai 2016]	15	932.665	10	1.243.549
Dilma Rousseff [jan 2011 a dez 2014]	11	1.096.007	11	2.025.406
Luiz Inácio Lula da Silva [jan 2007 a dez 2010]	51	3.008.845	21	7.726.053
Luiz Inácio Lula da Silva [jan 2003 a dez 2006]	30	10.282.816	66	11.059.713
Fernando Henrique Cardoso [jan 1999 a dez 2002]	60	9.033.678	31	9.699.936
Fernando Henrique Cardoso [jan 1995 a dez 1998]	58	26.922.172	114	31.526.966
Itamar Franco [out 92 | dez 94]	39	7.241.711	16	5.432.437
Fernando Collor [mar 90 | set 92]	58	25.794.263	112	26.405.219
José Sarney [abr 85 | mar 90]	39	9.786.170	67	14.370.486

Figura 07 - Quantitativo de TIs homologadas até antes de março de 1990 e métricas de governos posteriores. Fonte ISA.

O povo Sateré-Mawé, por meio do porta-voz *kapi* João Sateré, continuava a inspirar outros povos indígenas que almejavam demarcar e homologar suas TIs. Em âmbito nacional, os Sateré-Mawé ocupava lugar de destaque porque acabam sendo os primeiros a falarem e os últimos a fecharem as reuniões. O argumento que embasava essa hegemonia recaia sobre o próprio exemplo de demarcação, declaração e homologação da terra Andirá-Marau, em 1986. Utilizavam-se da herança dos indígenas do Baixo Amazonas/AM, na Amazônia Central, que protagonizaram as mais diferentes lutas em

[21] O governo de Figueiredo foi marcado por epidemias e endemias. No governo de Sarney, o processo de invasões teve continuidade. Durante esta gestão, mais de 30 mil garimpeiros ocuparam as terras indígenas Yanomami, ocasionando a morte de cerca de 2.000 indígenas.

favor de seu povo, incorporando esse legado e mostrando a parentes a importância de serem autores da própria história (SANTOS, 2012).

Nas assembleias, era afirmado que desde o tempo da Amazônia colonial (1775-1799) a política indigenista promovida por portugueses mudava para pior a vida de sociedades ameríndias. A coroa portuguesa determinava de que forma nativos deveriam ser tratados e estabelecia uma norma comum, sem se interessar por peculiaridades e singularidades. Existia uma força externa que ditava regras sobre como conduzir indígenas em aldeamentos e classificava os povos originários como i) aliados, ii) aldeados ou iii) inimigos. Os indígenas foram submetidos às normas comuns de nunca participarem de discussões e agora era o grande momento para reagir e aproveitar as oportunidades.

Atos do passado explicam causas que levaram povos autóctones da Amazônia colonial a tomarem medidas para a certificação de suas organizações. Não que um CNPJ definisse a legalidade das organizações, mas com a redemocratização houve lutas em defesa de territórios que fortaleceram os atos de negociação de indígenas ante a sociedade branca. Essa afirmativa até certo ponto controversa para parcela da comunidade ameríndia brasileira, que exigia os direitos sem qualquer perda ou negociação, deu margem para pensarmos, até meados da década de 1990, em rendimento, em subordinação, mas na verdade era tudo o contrário disso. Mesmo considerados incapazes ou atrasados de modo racista e violento, os indígenas mostraram grande noção de estratégia, de como atuar para preservar a vida de sua população.

O processo de escolha do *kapi* como liderança para os Sateré-Mawé em meio a esses debates, a nosso ver, foi ousado e mexeu com os ânimos da etnia, que seguia em igual propósito e revelava-se influente ante demais povos indígenas amazônicos. Os donos do Andirá-Marau poderiam, inclusive, utilizar essa influência para manter uma boa convivência e uma ótima forma de trato com seus pares.

Era sabido que, da política indigenista portuguesa (1775-1799) até a política indigenista brasileira inicial (1910-1932), terras indígenas continuaram (e continuam até hoje) sendo invadidas. A política indigenista do Estado brasileiro preconiza o projeto de ocupação da Amazônia com base em um suposto vazio demográfico, desconsiderando habitantes, construindo estradas, trazendo imigrantes estrangeiros e nacionais. Nesse conjunto de atos, encontram povos indígenas e os consideram como exóticos e rudimentares, sendo estes os que precisam ser civilizados, tornados brancos e assim integrados à nação brasileira. Significa dizer que o desejo de consumo da elite dominante, das empresas e de empreendimentos desenvolvimentistas toma indígenas como

empecilhos ao desenvolvimento. Mas naqueles tempos, na primeira metade da década de 1990, havia um vasto horizonte positivo a ser desbravado. E a liderança *kapi* dos Sateré-Mawé tinha o conhecimento desse cenário.

Melo (2007) enfatiza que o Estado brasileiro pós-redemocratização, ao se mostrar responsável pela proteção aos povos originários e pela expansão do capitalismo ao mesmo tempo, teve que coibir o extermínio de ameríndios e de idêntico modo regulamentar formas de punição a nativos insubordinados ao sistema. A tarefa, bastante complexa, não foi realizada a contento e acabou por normalizar invasões de TIs e deixou a critério do Estado o modo unilateral sobre ocupar e utilizar potencialidades naturais, sem considerar a presença de habitantes ancestrais. A intervenção governamental projetou integrar a Amazônia ao Estado Brasileiro construindo estradas, tirando a Amazônia do isolamento e nesse processo as terras indígenas foram atingidas.

Daí que povos originários simplesmente desapareceram em seus simbolismos por força da violência e em função da agenda de modernização do regime ditatorial. O desenvolvimentismo do bioma fragmentou a força das crenças e cosmologias das comunidades indígenas, fortalecendo o mercantilismo das terras indígenas e todas as espécies de infortúnio: peste, dor, doenças e mortes. O povo Sateré-Mawé também foi alvo da construção de estradas nos anos 1980. Uma rodovia interestadual cortaria a reserva ao meio e não ajudaria na proteção da TI, como planejavam os militares. “A estrada facilitaria o assentamento dos brancos e retiraria ainda mais o território indígena (ALVAREZ, 2009, p. 127).

A resistência a esse episódio foi por meio judicial. A etnia recorreu da decisão e conseguiu solicitar o embargo do projeto pela via judicial, bem como houve o fomento e a petição para a homologação da TI em conjunto com o embargo da estrada. Nos dois casos, a Justiça se mostrou favorável aos Sateré-Mawé, mas vale ressaltar que o campo político também foi muito importante para a construção dessas vitórias judiciais. Foram respostas positivas em face à modernidade, que era apresentava pela ideia de inovação, pela superação da forma artesanal de estar no mundo. Mas trazia o comportamento da indiferença ante a humanidade, quando pessoas passam a ser vistas como objetos sem semelhança à natureza, que a seu turno começa a ser considerada como fonte inesgotável de exploração, como ambiente a serviço de mercados.

Os Sateré-Mawé, povos pré-conquista, mesmo com pensamentos distintos sobre a luta e a resistência, tiveram de ingressar no mudo dos “negócios jurídicos” sob pressão de brancos. A entrada se deu quando a etnia optou por fazer as petições depois que a

Funai liberou a entrada da empresa francesa *Elf Aquitaine* na TI Andirá-Marau, que fez estudos sismológicos e se preparou para a prospecção de petróleo. A resposta veio por meio de uma ação pública, coletiva, com o povo e suas principais lideranças, tuxauas e *kapi*, para paralisar e encerrar o projeto. Em primeira instância, não obtém êxito. Porém, depois de colherem provas conseguem na Justiça Superior do Brasil mostrar que a empresa francesa já tinha destruído em larga escala a fauna e flora locais.

Os tuxauas aparecem ao lado da figura do *kapi* João Sateré, que não travou uma luta isolada ou individual. Ele foi um reforço importante na disputa de ações contra a empresa francesa, cobrando medidas que favorecessem aos Sateré-Mawé. Antes de falar em nome do povo, receberam o aval da população, que os reconheceram. Essa tática do *kapi* e dos tuxauas, interpretando a situação histórica descrita, deixou as lideranças tradicionais fortalecidas. Elas estavam no comando e com alta moral, decidindo os passos e instruído na conquista a na vitória contra empresa francesa.

Contra o suposto progresso que trazia o princípio da destruição para a reserva indígena Sateré-Mawé, proteger os lugares sagrados da população foi a primeira e mais importante reação. Ninguém queria ser obrigado a abandonar seus marcos de origem em função da escassez de alimentos, deflagrada pelo desmatamento, pela poluição de rios, pela morte dos animais e pelas doenças contagiosas. As invasões iniciais da empresa francesa já mudaram a vida da população e a modernidade, em vias de instalação, assentava-se sobre ruínas, tanto porque explorar recursos naturais atendia somente a interesses do capitalismo, suscitando a vã ilusão de um possível amadurecimento social.

Lorenz (1992) e Alvarez (2009) relatam as ameaças enfrentadas pelos Sateré-Mawé na construção da estrada Maués/AM-Itaituba/PA, nos anos 1980, bem como o confronto com a *Elf Aquitaine*, até a garantia da homologação da TI Andirá-Marau, já em 1986. Mas, de modo geral, os conflitos só findaram em 1991, porque diante da possibilidade de usufruir de benefícios que a natureza disponibiliza ações capitalistas foram planejadas a partir de sistemas monetários grandiosos, difíceis de paralisar, que incentivaram a construção negativa do imaginário humano para a utilização de domínios naturais em favor do lucro, por meio da ideia ilusória da evolução e da dominação do outro. Só que diante do histórico de lutas que o povo Sateré-Mawé enfrentou, o líder *kapi* João Sateré, podemos afirmar isso, trabalhou em conjunto com tuxauas e as atividades motivaram demais etnias que requeriam também a demarcação de suas terras.

Após março de 1990, reinvindicações coletivas se ampliaram por força desse episódio. Depois da vitória no processo de enfrentamento às invasões da TI Andirá-

Marau, e ainda na busca de novas alianças e com objetivo de fortalecer a base da Coiab, João Sateré foi convidado a participar da assembleia da Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (Foirn) na sede de São Gabriel da Cachoeira (figura 08). A estratégia das lideranças indígenas que coordenavam essa instituição residia na aproximação regional das forças institucionalizadas.

Figura 08 – João Sateré representando a Coiab, na sede da Foirn, em São Gabriel da Cacheira, 1992/1993. Fonte: Família Ferreira de Souza, 2019.

A Coiab já possuía 31 organizações filiadas e se posicionava contra invasões de madeireiros, grileiros e agroindustriais. Seus representantes estavam empenhados em visitar, palestrar, orientar e organizar pautas de reunião e reinvindicações para organizações indígenas que ficavam mais distantes da capital Manaus/AM. O Exército instalado na fronteira também era participante da assembleia da Foirn, mas não aceitava a integração de povos indígenas diferentes do contexto do Alto Rio Negro. Segundo os militares, isso poderia influenciar em decisões locais. O impasse foi quebrado com a presença da Coiab e a força que os Sateré-Mawé exerciam em termos de estratégia de luta.

Os indígenas se interpunham contra o isolamento político e assinalavam ser favoráveis à troca de experiência que trouxessem força aos parentes, que estavam em situações delicadas. Indígenas líderes e comunidades indígenas estavam sendo perseguidos por causa de suas terras. João Sateré, depois de trabalhar na Coiab para fortalecer o apoio conjuntural para a união dos povos amazônicos, ingressa como

coordenador nacional da Capoib (figura 09), instituição federativa, que se tornava assim uma das mais fortes instâncias de reinvindicação e atendimento às demandas dos povos indígenas do Brasil. Silva (2011, p. 89) nos informa que a "Capoib foi criada por ocasião da mobilização para discussão de modificação do Estatuto do Índio". Foi uma porta que se abriu para que se pudesse (re)pensar possibilidades de cuidar de interesses indígenas.

Figura 09 – João Sateré, depois de assumir como coordenador nacional da Capoib, junto com então Ministro da Agricultura, em 1993. Fonte: Família Ferreira de Souza, 2019.

Começava, assim, um diálogo fértil no sentido de conseguir implementar em terras indígenas projetos de subsistência e manutenção técnica e no campo dos serviços, tendo em vista a garantia da governança social. Diferente dos projetos de mineração, de corte bruto de madeira, do desmate para o agronegócio, que geraram fome e pobreza extrema na Amazônia, bem como aceleraram e ampliaram processos de grilagem, contribuindo para a destruição de comunidades tradicionais, a preocupação se voltava para o fornecimento de condições materiais para que os Sateré-Mawé e demais parentes do bioma produzissem em seus próprios sítios familiares agriculturáveis.

João Sateré representava o Grupo de Trabalho Amazônico (GTA) e levou a proposta do fortalecimento da agricultura solidária dentro de territórios indígenas pelos próprios indígenas. O projeto estava além do propósito de somente produzir e consumir de qualquer forma. A intenção era cultivar, fortalecer e proteger as áreas nativas florestais, tendo como sequência correlata a demarcação das terras de cultivo e a homologação dos domínios de usufruto. Na época, os Kaiapó, os Terena, os Guarani, os Xucuru e os Kariri eram indígenas mais próximos à coordenação da Capoib e assinalavam de forma positiva

para fomentar esse projeto de subsistência proposto pelos Sateré-Mawé liderados pelo *kapi* João. Compreendiam que, se a agricultura fosse uma das alternativas para unir povos indígenas e garantir alimentação saudável e contínua, seria um passo importante para uma mobilização nacional pela demarcação das Tis dentro e fora da Amazônia.

Para viabilizar essa construção ideária, o objetivo foi cobrar do Estado agilidade em homologações que não estava acontecendo. Algumas terras indígenas já tinham sido demarcadas e aguardava assinatura presidencial (homologação). A maioria, entretanto, ainda sequer estava em processo de demarcação. Em 1994, essas reivindicações se avolumaram e a Capoib conseguiu reunir lideranças indígenas que lutavam juntas. A foto 10, da esquerda para a direita, mostra as pessoas protagonistas da mobilização nacional da época entre os Sateré-Mawé. Eram a senhora Zenilda Sateré[22] e João Sateré os destaques da etnia, além e demais indígenas Dessana, Suruí e Potiguara. Na reunião, estes estavam na posição de assessores.

Figura 10 - João Sateré (camisa preta) no Escritório da Capoib, em mobilização nacional pela conquista de direitos, em Brasília, 1994. Fonte: Família Ferreira de Souza, 2019.

> Depois da Coordenação da Amazônia Brasileira [Coiab], em 1989 entrei numa outra disputa, para coordenador nacional. Nesse episódio, as mulheres entraram também na briga, através da Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (Amarn). Apresentaram meu nome sem eu saber para a assembleia. Tinham oito candidatos, nove comigo, mas estava tranquilo, não manifestei interesse. Mas a coordenadora Maria Nha-Nha-Na-Waná disse:

[22] Zenilda foi uma líder Sateré. Em 1991 lutou em prol do reconhecimento legal da Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (Amism). Trabalhou mais de 17 anos no movimento indígena, na defesa dos direitos das mulheres indígenas, e foi também fundadora da Amarn e da Coiab (ALMEIDA, 2018).

> "Olha, Joãozinho, você não pode ficar em Manaus. Você é um líder indígena. Você vai pra Brasília e a pedido da Amarn vamos votar em você". Então ganhei a eleição. Peguei 115 votos. No outro dia, viajei para Brasília e junto com o parceiro Cimi conseguimos um escritório todo equipado para trabalhar na Capoib. Foi mais um desafio, difícil, mas conseguimos articular as demandas dos povos indígenas do Brasil, e na pauta da discussão estava a demarcação das terras indígenas [...] (Entrevista *kapi* João Sateré, 64 anos, 2019).

O líder João Sateré, coordenador da Capoib, intermedeia a mobilização nacional com o tema "Demarcação Já. Redução dos Limites, Nunca!". O projeto objetivou dar à população indígena apoio em suas bases e pressionar o Estado a respeito das invasões dos territórios nativos. O momento requeria a criação de condições favoráveis para se possibilitar vez e voz a quem estava em zonas de conflito, áreas violentas de choque de interesses e saque de territórios. Os indígenas recebem, portanto, ajuda da Igreja Católica por intermédio do Cimi. O Conselho Indigenista Missionário desempenhou papel de assessor. Se antes eram necessárias intervenções externas, como expressa Silva (2011, p. 84), agora "missionários católicos mantiveram-se como interlocutores entre indígenas, setores da sociedade civil, militares, intelectuais e governo".

Desse conjunto de atos, temos que o movimento indígena não estava se construindo apenas pelo envolvimento dos povos originários. Gomes (2012, p. 281) comenta que o movimento "estava inserido em algo mais amplo da sociedade brasileira, de luta pela ampliação da democracia. Era um conjunto de movimentos unido com propósitos semelhantes". No caso dos Sateré-Mawé, além de João Sateré, uma personagem se destaca na luta, a senhora Zenilda, do movimento das mulheres Sateré-Mawé. Como destacamos, a voz feminina ecoou nas reuniões entre líderes de predominância masculina. Isso nos mostrou já naquele período que elas, junto com o *kapi* e os tuxauas da etnia, também foram pioneiras na luta política dos indígenas do Amazonas, abrindo oportunidades a novas lideranças.

A líder Zenilda representou a mulher Sateré-Mawé, a mulher amazônida. A parceria com o *kapi* trouxe muitas experiências aos envolvidos. Ela carregava os princípios da nação do Andirá-Marau de base, proveniente dos laços maternos que iluminaram os donos do *Nusoken*. Portanto, é oportuno refletir sobre a atuação da mulher Sateré-Mawé desde o seio da comunidade até sua inserção enquanto protagonista de ações e embates. A figura da mulher no episódio teve alta repercussão na base social, porque dela já se sabia que emanava a beleza, o pensamento, o alimento e a ratificação do legado sociocultural. E após essa ação forte, na posição de centro, colocou-se como conselheira e investiu na formação da nova geração Sateré-Mawé, incorporando sentimentos de

pertencimento étnico. E o *kapi* João soube notar essa perspectiva em um tempo onde apenas homens eram alçados a posições de comando.

A mulher ensina aos filhos a cultura. Desde *curum*[23], recebem informações que ajudam a compreender e interpretar a realidade. A mulher "[...] possui um leque de atributos e prerrogativas, que encontram ressonância na vida social Sateré-Mawé [...]" (LORENZ, 1992, p. 64). Os sujeitos, então instruídos pela presença feminina, passam a fazer atividades ou criam situações que corroboram com prática entendidas como folkcomunicacionais (SANTOS, ALBUQUERQUE e HERRERA, 2019). Logo, a aprendizagem acontece sob conselhos maternos presentes no cotidiano, nas histórias míticas e nas histórias de origem, justificadas conforme intenções do coletivo, de permissão ou negação. Ela pode não aparecer como os chefes políticos, que são sempre vistos discursando em público, mas o líder *kapi* percebeu que sem a mulher as nações indígenas não sustentariam seu poder, porque sua força integradora contribui para o construto social do povo.

A mulher modifica o ambiente, dando ao espaço físico e simbólico o sentido e seu significante. Ela explica categoricamente a forma correta de interpretar e se inserir nas manifestações que exigem doação e compromisso. O povo Sateré-Mawé se assentou, então, sob os cuidados das mulheres, que geram e conduzem o povo na direção de seus ensinamentos. Até mesmo porque na história mítica de origem da etnia está muito presente a figura de *Anhyã-muasawyp*[24], dona de *Nusoken*[25], que morou no lugar sagrado, propício ao abrigo de nascimento do primeiro guaraná, seu filho. Da morte de seu filho, despertou o desejo no coração de seus iguais de nunca deixar a memória da criança ser esquecida, que se tornou o sinônimo de luz.

Do que se depreende da história é que temos a mulher como receptora e guardadora da responsabilidade de fornecer alimento ao povo. "O valor e a estima da mulher indígena passa pela atividade produtividade que ela sabe mostrar" (UGGÉ, 1991, p. 76). A mulher Sateré-Mawé, portanto, participa na formação social do *kapi*, sendo uma das grandes inspirações para o trabalho dessa liderança. Além disso, o sentido comunitário do trabalho dela depende da cumplicidade dos envolvidos, orientados pela figura mítica, histórica e humana de *Anhyã-muasawyp*. Assim, é interessante ressaltar que a líder Zenilda e o líder João, ao se unirem, rompem com paradigmas e normatizações

[23] *Curum* – criança.
[24] *Anhyã-muasawyp*. Dona do *Nusoken*, detinha os conhecimentos tradicionais sobre os animais e planta.
[25] *Nusoken* - Paraíso.

referentes a espaços de construção política da etnia, de discussão jurídica e de defesa de propostas que viabilizem direitos a povos indígenas.

"No horizonte mental da especificidade das nações e de nacionalidades os níveis de luta pelo reconhecimento dos direitos humanos não têm fronteira" (SILVA, 2011, p. 89). E assim temos de destacar que, até o encerramento dos anos 1980, pensava-se que os indígenas não sobreviveriam à expansão da civilização ocidental, à hegemonia do capitalismo e ao desenvolvimento inconsequente do país. Que a patrilinearidade não seria modificada positivamente com a ocupação feminina de postos, porém as organizações de base, as quais foram arregimentadas tendo como uma de suas figuras centrais o *kapi* João Sateré, mostraram-se fundamentais em conquistar espaços de lutas, alternativas que trouxessem respostas às necessidades dos povos da Amazônia e do Brasil.

E particularmente as posições que líderes mulheres Sateré-Mawé sequencialmente ocuparam, após Zenilda, ajudaram no esclarecimento das ações, no fortalecimento das instituições. O projeto guaraná, que existe até hoje, é fruto desse desempenho e resultado da busca por parceiros internacionais que consentiram em ajudar no fortalecimento da cultura e da organização do projeto.

3.5. O saber tradicional e o *waraná* (guaraná) em território estrangeiro

No trânsito da reinvenção de domínios territoriais e simbólicos, ainda na primeira metade da década de 1990, por meio de lutas políticas e socioculturais, o mito de origem Sateré-Mawé, fincado no guaraná, ganhou novos e fortes significados, estes posicionados pelo mercado e pelo capital, mas também pelo símbolo que contém em si mesmo. Para levar a sabedoria dos *filhos do guaraná* para além das comunidades indígenas, foi organizada uma ação de autonomia junto a mercados globais, mas que tivesse característica inovadora, não tutelar. Ou ao menos a proposta era essa. Era a venda de guaraná em pó originário do fruto ancestral, o que incluía a história oral do povo Sateré-Mawé, de forma subjetiva e vigorosa, e tal conexão concedeu espaço aos líderes do clã *sateré* tentarem engrenar mais uma peça à estrutura alternativa de proteção de terras indígenas.

Figura 11 – Empresária Claudia e João Sateré na França, em 1992. Fonte: Souza, 2019.

O *kapi* João Sateré viajou para a França, na Europa, com a missão de buscar parceiros para assegurar a venda do guaraná. Era fins de 1992 e parecia estar em curso sua ascensão como líder da Coiab e da Capoib. Em discussão naquele país estava a continuidade de proteção da Terra Indígena Andirá-Marau e o fortalecimento da história do seu povo, bem como de suas principais lideranças. A figura 11 mostra os primeiros passos de negociação da venda do guaraná (*waraná*). Nesse período, não existia a venda em grande escala. No nascimento do projeto guaraná, a ideia é que o empresariado francês se interesse pelo fato de os Sateré-Mawé não utilizarem processos químicos na plantação e viabilizarem um produto essencialmente amazônico e milenar.

O mercado europeu se interessaria e aproximaria da demanda pelo fato de o produto ser orgânico e também pela história do povo indígena Sateré-Mawé. Responsável pela coordenação regional da Coiab e com uma intensa agenda de trabalho, João precisa atender ao seu povo, sim, mas também aos demais povos indígenas da Amazônia Brasileira. Assim, o *kapi* apresenta um parente indígena, Obadias Garcia, líder do clã *waraná*, para seguir com o projeto guaraná junto ao italiano Maurizio Fraboni, investidor internacional do produto.

> Apontei também [para coordenar] o clã guaraná. Levei ele [Obadias] a Brasília, para conversar com a Dra. Maria Cristina Alvares. Junto com ele, levei o tuxaua Zuzu para ver o congresso, para ver o meu trabalho. O clã *waraná* também teve a oportunidade de fazer parte da comissão permanente da Coiab. Depois criamos o Projeto Guaraná, mas pela minha impossibilidade de

> prosseguir e orientar o projeto, devido a outros compromissos, demos ao clã *waraná* a oportunidade de organizar (Entrevista *kapi* João Sateré, 64 anos, 2019).

O senhor Obadias Garcia, do clã *waraná*, apesar de todo esforço e dedicação, enfrentou muitas dificuldades desde 1992, quando de sua inserção na coordenação do que era apenas o embrião da ideia. O projeto Waraná iniciou efetivamente em 1995, quando o Conselho Geral das Tribos Sateré-Mawé (CGTSM) se articulou com apoio de ONGs italianas como a Acra, o ECEEC, bem como a Cooperativa Chico Mendes, com meta de dar segurança político-econômica ao território Sateré-Mawé via recuperação de cultivos e do manejo do guaraná nativo com mudas locais.

A partir de então, relações mercantis têm concorrido para redefinições da política indígena. A mudança ocorre em bases nas quais a parceria comercial acrescenta efeitos opostos ao desejado inicialmente. São novas necessidades posicionais construídas e que tendem a estabelecer ambiguidades fomentadoras de tensões e interferências ambivalentes. Esse reposicionamento se dá por causa da política étnica ser pautada em uma cosmopolítica, diferente da prática não indígena, a prática comercial, por exemplo.

O projeto foi intermediado pela empresa local Sapoema Ltda. (Sociedade dos Povos para o Eco-desenvolvimento da Amazônia) que une o capital social de três sujeitos jurídicos: o Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé, a Cooperativa Agrofrut, de Urucará, e a Produtos Alimentícios Naturais Ltda. (Agrorisa), em Manaus. Além disso, a Associação de Consultoria e Pesquisa Indigenista da Amazônia (Acopiama) é uma ONG que presta assessoria nas negociações.

As empresas globais envolvidas são: Guaiapy Tropical, da França; a CTM Altromercato, da Itália; e a Gepa (the Fair Trade Company), pertencente ao Europe Fair Trade Association (EFTA); além das já citadas ONGs italianas ACRA, ECEEC e Cooperativa Chico Mendes, com sedes em Modena, Itália. O Projeto Guaraná, desta feita, apesar de ser ancorado na concepção de comércio justo, apresenta-se até certa medida de difícil aceitação, ao defender a autossuficiência econômica e o empoderamento da etnia sem trabalhar, mas somente no sentido de amenizar a emergência de conflitos na organização interna dos indígenas.

Membros do Conselho Geral da Tribo dos Sateré-Mawé e do Consórcio de Produtores dos Índios Sateré-Mawé, inseridos no complexo da comercialização, desde antes da virada dos anos 2000, estão buscando muito mais a autonomia econômica para granjearem supremacia e força política, invertendo a cosmovisão tradicional, o que tem

gerado dissabores e entraves. A entrada de intermediadores na compra do guaraná, baseada em associações para a gestão da produção, alavancou conflitos internos e disputa de poder em torno da questão do comércio justo da empresa Waraná.

Há suposições de desvio de recursos da venda do produto. Outro problema identificado é a publicação sobre mitos Sateré-Mawé sem a autorização consensual de líderes indígenas. Significa dizer que nesse tipo de comércio a objetividade do negócio firma-se como conceitualização polêmica à pessoa étnica. Sobretudo porque a relação do sistema de prestação de favores e trocas, seja ela baseada em clãs, parentescos, compadrios ou prestação de serviços ou obrigações, não raro tem entrado em conflito com a lógica comercial que se pretende estabelecer via Projeto Guaraná.

Outrossim, a consolidação da atividade econômica com esteio no *fair trade* pode conter contradições não somente aparentes, dado o desafio de investir em produção comercial denominada de não-capitalista dentro do capitalismo e a partir de um mercado de exportação, principalmente porque são práticas com dimensões próprias, as quais relacionam o capital à cosmopolítica. Dentro dessa seara de multivisões e multivocalidades, está a constituição identitária dos Sateré-Mawé, que perpassou sempre por processos de rupturas e continuidades.

Foram experiências históricas vivenciadas tradicionalmente que se tornaram fatores determinantes para a afirmação étnica ou a perda dela. Entre os donos da TI Andirá-Marau, o sentimento de pertencimento é latente em razão do fortalecimento de famílias de líderes e clãs majoritários que marcam suas autoafirmações por padrões de comportamento e saberes compartilhados. Todavia, a ambiguidade do comércio relacionado às intersecções aldeia-cidade em diversos sentidos gera implicações psicossociais.

Assim, não se trata de considerar desvalorizações do saber tradicional em função da aproximação com outras formas de conhecimento ocidentais. O que se projeta são déficits de engajamento ou de reconformação das lideranças étnicas a partir dos modos de vida em sociedades de consumo. Dentro dessa conjuntura, os Sateré-Mawé carregam consigo quatro marcadores fundamentais que podem flutuar face a tal complexidade: i) consumo ritual e consumo cotidiano de guaraná, ii) funções do tuxaua, iii) funções da materialidade no artesanato e iv) ritos de iniciação masculina e feminina.

Esses itens se apresentam imbricados psicossocialmente na reconformação da pessoa a partir da vida em meio a premissas comerciais que tendem a regular boa parte da vida moderna. Dentre os elementos, está à exigência do mercado para o contexto das

propriedades socioculturais do guaraná, sobretudo objetivada em relações interétnicas, tanto nacionais quanto globais, com implicações na produção da planta, selo cultural da etnia.

Em termos gerais, o clã *waraná* continua colaborando com o povo Sateré-Mawé e se dedica à continuação da atividade, já com quase 25 anos de funcionamento e hoje com a parceria da Cooperativa Indígena do Povo Sateré-Mawé (CPSM). Só que essa família clânica dá sinais de desgaste na coordenação. Há anos se reversando na associação do CGTSM, vive um momento de crise interna e de confiabilidade ante os *ut*. As ideias dos *waraná* para o negócio pouco são renovadas, conforme depoimentos coletados na TI Andirá-Marau entre lideranças tuxauas e *kapi*. Obadias, o líder *waraná*, parece reunir em torno de si questões problemáticas de individualismo, acreditando ser o único capaz de resolver entraves relacionados à proposta de ação do projeto, o que tende a ir de encontro com a perspectiva inicial da ação.

A contradição apontada se explica, dentro da hierarquia clânica dos Sateré-Mawé, porque a etnia é constituída de clãs que correspondem a distintas famílias distribuídas pelo rio Andirá-Marau, as quais constroem seu parentesco a partir dos irmãos e irmãs de clã, estes organizados pelos *ut*, principal liderança dentre os clãs da etnia. Os diferentes clãs têm relação amigável e compartilham da mesma cosmovisão. Porém, apesar de reconhecerem a liderança *ut*, parte da segunda família de clã mais forte entre os Sateré-Mawé (os *waraná*) passaram na atualidade a recorrer a uma alternativa externa à sociocultura para usufruir de melhores posições dentro da hierarquia histórica, exatamente o mercado do guaraná.

Por exemplo, colocados pelos próprios parentes *ut* em associações indígenas ou partidos políticos, com o objetivo de servir às *ywanias*, pessoas do clã *waraná* encarregadas da posição, já com status, tem mudado de direção, trocando valores, passando a delegar obrigações não fortuitas às *ywanias*. E essa segregação passa a servir somente aos interesses dos brancos, do livre mercado, de falseamento para a hegemonia que as instituições necessitam, sem a prerrogativa da afinidade ancestral.

Ação prática dessa afirmativa se deu neste 2019, na XXIV Assembleia do CGTSM, que renovaria a mudança da diretoria do projeto guaraná. Houve o descumprimento do estatuto e apenas um dos três dias de reunião foi realizado, sendo que em todas as reuniões do CGTSM, nos seus 32 anos de existência, o primeiro dia é sempre o dia de chegada das lideranças, de cerimônias de recepção e engajamento. No segundo

dia, entra em pauta a reunião propriamente dita e os debates. E no terceiro dia temos a plenária final para decisões majoritárias.

Neste ano, a programação desenvolvida indica a existência de inúmeros problemas que o projeto está enfrentando. Mesmo nesse impasse, o clã guaraná foi reconduzido às funções de presidência por mais uma vez, só que há inúmeras problemáticas a serem observadas. A mais importante diz respeito à indicação, pelo clã *sateré*, na década de 1990. O clã *waraná* teve a oportunidade de construir uma caminhada sólida após obter o benefício do clã de líderes tradicionais. Porém, hoje, há dificuldades de repassar o posto a novas lideranças indígenas, a essa nova juventude Sateré-Mawé, e principalmente devolver a orientação de voto ao clã *sateré*, que anseia por oportunidades, assim como foi dada oportunidade ao clã guaraná no passado recente.

Atualmente, a instituição indígena do Andirá-Marau almeja para si um novo fôlego, uma nova visão, um novo conjunto de objetivos, sem ficar focada na comercialização do guaraná. Há de se encontrar alternativas que amenizem problemáticas do presente. Tanto porque o sonho das lideranças antigas, quando criaram o CGTSM, foi defender a Terra Indígena Andirá-Marau, assistir seus filhos nos estudos, auxiliá-los durante a estada na cidade, encorajando-os a atingirem objetivos, pessoais e coletivos, priorizando saberes como medicina, direito, engenharia e enfermagem.

Mas o que se viu foi certo impedimento ante as metas da própria organização nos seus 32 anos de existência, porque ainda não há uma sede própria do CGTSM, sendo que esta instituição não consegue se manter financeiramente e pouco assiste jovens indígenas com sonhos de estudar e ter uma profissão (mas que para estudar precisam se deslocar à cidade, longe de suas famílias). Esse cenário retarda a formação de novas lideranças indígenas Sateré-Mawé e perpetua a permanência dos líderes atuais, engessando a luta indígena em última instância.

Quando se questiona o posicionamento dos *waraná*, o intuito é entender até que ponto inciativas de defender o povo Sateré-Mawé estão sendo realmente viáveis em razão de esforços individuais. Não seriam as pautas coletivas mais eficientes nessa tarefa? Além disso, visibilizá-las (as pautas coletivas) requer atenção, paciência e cuidado, bem como ações de transmissão de poderes e estratégias de aglutinação de forças de coalizão, porque através delas se encontram respostas que antes não se tinha e, sem sobra de dúvida, líderes *kapi* independentes, do tempo em que lutaram, reinventaram-se, deram sua parcela de contribuição ao povo do Baixo Amazonas.

Todos protagonizaram distintas frente de diálogo com opositores, fossem eles internos, externos ou o próprio Estado, e, portanto, aguarda-se uma resposta de similar estatura na defesa de uma posição em benefício comum. Ademais, chegar ao patamar de líder de clã e ter representatividade nas instituições enquanto liderança do povo indígena Sateré-Mawé, bem como entre os *karaiwas*, em nenhuma hipótese tornou-se motivo para contestar a liderança dos *ut*. O respeito adveio, sempre, da tradição e por unanimidade os *ywanias* conseguiam minimizar diferenças e tornar o ambiente das aldeias acolhedor. Mas esse limite foi ultrapassado.

Problemas começam a aparecer e a família *waraná*, como forma de defesa, dividiu-se e disfarçou os desafetos. Os Sateré-Mawé, quando liderados pelos *ut* nos anos 1980 e 1990, buscaram minimizar polêmicas, conflitos internos, desavenças e impasses clânicos. O trabalho comunitário se revelou como solução para os problemas, pois era na lida dos *puxiruns* que emergia a parceria e a solidariedade entre as *ywanias*. A narrativa atual dos *kapi*, que são *ut* por herança de parentesco, é que o estabelecimento de convívios harmoniosos tem sido fragmentado. A parceria das lideranças tem sido ameaçada por poderes paralelos cultivados em famílias indígenas locais e na política partidária.

A cisma foi formada entre *ut*, *waraná* e *munduruku*. Os dois últimos criaram uma espécie de competição clânica que os mantêm em evidência, de um lado. Em concomitância, a adversidade assegura seguidores incluídos no comércio do guaraná e ainda expande supostos currais eleitorais para fins de campanha a determinados candidatos indígenas. Com isso, os *ut* acusam a ambas essas famílias de distanciamento ante a tradição, ao insistirem em sustentar suas lideranças dentro da tríade comércio/dinheiro/cargos.

O que no início apontava uma demanda coletiva, com o tempo passou a sustentar interesses particulares, em uma atitude que vem prejudicando laços de solidariedade comunitária de ordem espontânea. Pela disputa de poder, o clã *waraná* é considerado na atualidade um irmão menor dos *ut*. O descrito é ratificado pela ideia de "irmão mais novo" dentro do patrimônio ancestral da etnia. O que significa dizer que os *waraná* encontraram uma maneira de restringir a liderança do irmão mais velho apostando no comércio justo da planta mítica da etnia, na venda internacional do guaraná e na disputa pela fidelidade dos iguais.

Nesse processo de comprar e vender, o clã se projetou como um novo patrão, agora indígena, que utiliza financiamentos para conseguir associados (agricultores indígenas) clássicos, granjeados sob a lei do mercado. O processo ganhou força porque

os Sateré-Mawé, desde o contato e principalmente a partir dos anos 1990 passam por dificuldades para se manterem ativos em suas imemorialidades, o que facilita a adesão a tal prática mercantil. As problemáticas mais comuns, já sinalizadas, são a ausência do Estado, a falta de investimento na educação e em ocupações de fortalecimento nativo, as dificuldades no atendimento à saúde e os desregramentos ante necessidades de alimentação.

Distante da liderança dos *ut*, lideranças temporárias competem entre si e, quando questionadas sobre suas autenticidades, manifestam hostilidade. As decisões, no limite da tradição, desfavorecem aos próprios clãs *waraná* e *munduruku*, famílias que se enraízam na competição para a liderança do Projeto Guaraná sem negar a liderança dos *ut*, mas também não admitem perder a hegemonia conquistada no mercado internacional de subprodutos da planta.

Entrementes, uma questão positiva na competição é o ato de desbravar caminhos diferentes que podem trazer benefícios para a articulação política do povo Sateré-Mawé. No rio Andirá, os dois clãs coordenam extensas famílias que se unem através de casamentos interclânicos, implicando, muitas vezes, na consolidação controversa de dois tuxauas em uma única comunidade. E com patrões diferentes não raro se dá o abandono das pessoas em níveis primordiais, tais como a saúde básica e a educação em Nível Fundamental.

4.5.1. Educação e saúde indígena diferenciadas: desafios que se estendem até os dias atuais

A proposta de uma política diferenciada continua sendo um tema antigo e ao mesmo tempo bem atual, que se intensificou no movimento indígena, principalmente no que se refere aos segmentos de educação e saúde. Os *kapi*, sobre esse tema, debruçaram-se, tentando fomentar positividades. Eles fortaleceram essas reivindicações, tendo em vista uma cultura diferenciada, que não se encontrava no modelo vigente, fechado e excludente. “Os povos indígenas têm um modo próprio de explicar a origem do universo e da humanidade que é transmitido de geração a geração por meio de suas narrativas, mitologias, ritos e crenças” (OLIVEIRA, 2008, p. 177). A partir da dificuldade de acesso a tais políticas, indígenas compreenderam a necessidade de conquistar estatutos diferenciados, por meio de termos práticos, via oralidade, que viessem a minimizar problemáticas sociais que estavam a sofrer.

Em particular, líderes Sateré-Mawé buscaram alternativas que oferecessem atendimentos adequados e com respeito a sua população. A saúde, enquanto prioridade, abriu caminho a uma educação diferenciada, que reorganizou a percepção dos Sateré-Mawé com relação a conhecimentos tradicionais e à medicina ancestral, duas vertentes agregadoras de saberes nativos, de cuidado e de prevenção a doenças. São segmentos inseparáveis, segundo percepção dos líderes entrevistados, que trouxeram benefícios resultantes na capacitação de membros das comunidades indígenas, e aqui incluímos Ponta Alegre. São agentes indígenas de saúde e professores indígenas, parceiros que trabalharam na conscientização comunitária.

Falar do tema saúde, portanto, também envolve o tema educação. Ambos caminham juntos, sequenciados, e foi dessa forma que o projeto de Saúde dos Sateré-Mawé se construiu. Primeiro foram garantidas melhores condições de saúde ao povo indígena e, ao mesmo tempo, foram observadas condições estruturais para o desenvolvimento de uma educação que atendesse a interesses locais, dos aldeados da TI Andirá-Marau. A ideia foi simples: com evidência, ninguém almeja estudar, trabalhar ou se divertir quando está doente, então a preocupação é procurar a cura e possibilitar melhores condições de vida a todos e todas.

Essa construção lógica e objetiva de pensamento surgiu quando o povo Sateré-Mawé apresentou sinais preocupantes da invasão às suas terras, ainda na década de 1980, quando viu seus filhos morrem com vômito e diarreia, por consumirem água contaminada. Doenças sexualmente transmissíveis também se tornaram problema. O consumo exagerado de álcool entre jovens e adultos casou inúmeros conflitos e prejuízos às famílias clânicas vítimas de violência em consequência da adição. Diante desse contexto, foi preciso treinar membros da própria comunidade a lidar com contingências do cotidiano. E foi aí que a educação se mostrou importante.

Naquele momento, sair da comunidade indígena se fez necessário. Assim, líderes *kapi*, com o objetivo de encontrar parceiros que ajudassem a minimizar problemas sociais, recorreram a auxílios externos, o que se revelou em um trágico destino para muitas famílias, porque tiveram de dialogar com brancos que por vezes tinham por intenção não ajudar as comunidades, mas sim explorar a situação. A necessidade exigia aproximação, acordos, diálogos com os principais agentes causadores de transformações negativas, os brancos, e isso, como se sabe, não é nem de longe algo simples.

Porém, apesar dos percalços, o projeto de saúde desenvolvido no Andirá-Marau expressou-se na consolidação de uma parceria que tendeu frutos, atribuindo aos indígenas

envolvidos autonomia para escolherem maneiras alternativas de articular conhecimentos da medicina ocidental e tradicional, bem como saberes ancestrais e ocidentais.

Figura 12 – João Sateré e a Dra. Maria Cristina Alvarez – no barco Globo do Mar, de Manaus em direção à Terra Andirá-Marau. Fonte: Família Ferreira de Souza, 2019.

O membro da coordenação geral da Coiab, Manoel Moura, da etnia Tucano, apresentou a Dra. Cristina Alvarez[26] a João Sateré, também integrante da coordenação da Coiab. O líder *kapi*, que na época trabalhava mais os aspectos regionais da sua etnia, tinha em mãos uma proposta de projeto em saúde que se alinhava com pautas de reivindicação do povo indígena em geral da Amazônia, mostrou a ela suas ideias

> [...] representando o CGTSM, nós contatamos com uma entidade chamada Ameríndia, coordenada por uma médica pediatra, Maria Cristina Alvarez de Gregório, que, de acordo com o coordenador regional da Coiab, Manoel Moura, da etnia Tucano, queria conversar sobre um projeto de saúde que tinha como meta desenvolver em terras indígenas que abraçassem a ideia. Ela queria conhecer uma aldeia indígena. Sentamos para conversar e falei para ela que tinha uma proposta. Mas se fosse apenas para ela tirar foto e nunca mais voltar eu não levaria adiante. Todavia, se ela quisesse colocar em prática nosso projeto a partir de suas propostas de saúde, estaríamos a disposição (Entrevista *kapi* João Sateré, 64 anos, 2019).

A analogia caça-caçador se mostra, neste momento do texto, para exemplificar que João Sateré teria boas notícias a levar às comunidades Sateré-Mawé. “Cap a l’any 1987 vam veure que els nostres ‘parentes’ morien sense assistência. Ens vam reunir tots

[26] Dra. Cristina Alvarez, foi pioneira e coordenadora do Projeto de Saúde Indígena, 1992 a 1999. Representava a entidade AMÉRINDIA (CASTÉJÓ, 2001, p. 11 – 43).

els líders i decidírem escolher um portaveu [...] El nostre caçador va ser João i l'enviàrem a Manaus, Allí va caçar la senyora" (*sic* CASTÉJÓ, 2001, p. 36). Assim, apesar de inúmeras dificuldades, o encontro foi um desafio vitorioso, primeiro porque mudou a concepção de saúde dos Sateré-Mawé e segundo porque aldeados passaram a ter atendimento e assistência médica.

Trabalhamos a questão caça-caçador porque foi uma aposta relacionada à memória coletiva de composição do paraíso mítico e da terra conquistada dos Sateré Mawé, bem como concordante a imaginários de amores e uxorilocalidades. Por um lado, se a caça e a perseguição geram estilos e trajetórias de fuga, é porque a escapada aos ataques ou a fúria em resposta ante eles são necessariamente atos de evasão ou resistência, historicamente inscritos na constituição psicofísica dos membros da etnia. De igual modo, é posta na constituição psicofísica dessa sociedade pré-conquista a preparação direcionada para o conflito entre linhagens matrízticas. Uma disputa, por certo, sequenciada pela ação violenta de devorar mental e corporalmente o inimigo, não sem antes fustigá-lo com dores lancinantes de uma pseudomorte representativa, tão iníqua e tortuosa o quanto possível. O suposto remete a estados transcendentais em que o movimento dos corpos se situa na encenação de papeis clânicos. Esses papeis estão sob a influência de forças ancestrais que não parecem ser dadas ao acaso, mas insistentemente propositais (cf. ALBUQUERQUE e JUNQUEIRA, 2017).

Figura 13 - João Sateré palestra na reunião dos Diretores dos Coordenação de Saúde Indígena – Coisai/Brasília, 1993. Fonte: Família Ferreira de Souza, 2019.

Após o encontro e o trabalho de João Sateré e Dra. Maria Cristina, na figura 12, no centro da mesa, de cocar, está o *kapi*, em palestra para as seguintes instituições: Fundação Nacional da Saúde (FNS), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), Ong Espanhola Ameríndia, Sindicatos dos Trabalhadores, Cimi e Federação das Organizações Indígenas Alto Rio Negro (Foirn), entre demais. Ao todo, foram ao evento 55 organizações indígenas. O tema da reunião se encaminhava para a contratação de profissionais de saúde indígena para trabalhar dentro das TIs. Significava que "[...] o movimento indígena tomara forma pelas mesmas bandeiras do movimento indigenista, isto é, pela defesa de territórios, pela atenção à saúde, assistência, educação e autodeterminação" (GOMES, 2012, p. 272).

De acordo com a lei 8.080, de 19 de setembro de 1990, no capítulo V da norma de saúde nacional é tratado do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, quando se determina que "populações indígenas terão o direito a participar dos organismos colegiados de formulação, acompanhamento e avaliação das políticas de saúde" (BRASIL, 2009, p. 13). O povo indígena, via suas lideranças, portanto, veio a pressionar o Estado para fazer parte das alternativas de avanço da saúde das sociedades nativas ameríndias e se colocar também como agente de reestruturações para as políticas públicas de seu interesse comum.

A participação dos Sateré-Mawé, no caso específico, foi altamente decisiva na II Conferência de Saúde para Povos Indígena do Brasil, em 1993. "Foi na conferência que surgiram as primeiras propostas e reivindicações visando a criação dos Agentes Indígena de Saúde (AISs) e dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs)" (BRASIL, 2009, p. 24). Foi nessa conferência que se fez valer normatizações estatutárias. "De acordo com a Conversão 169, os povos indígenas têm direito de participar da elaboração e execução de programas e de atividades [...] que afetem seus interesses" (OLIVEIRA, 2008, p. 183-184). Foi reivindicado, ali, um conjunto de atos estatais que realmente tivesse impacto nas aldeias.

Com o término do projeto de saúde coordenado pela ONG Ameríndia em 1999 e ainda em meio a pressões de indígenas e de parte da sociedade branca, o Estado se mostrou propenso a tomar para si a responsabilidade de financiar a saúde indígena do Brasil. "Desde 1999, la Fundação Nacional de Saúde [...] hay começado a implantar un projecte diferenciat de salut per a totes les àrees indígenes del país" (*sic* CASTÉJÓ, 2001, p. 43). "Em 31 de agosto de 1999, o Senado Federal aprovou, sem emendas, o projeto de

lei originário da Câmara dos Deputados que criou o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena" (BRASIL, 2009, p. 10).

Presenciar esta conquista, fazer parte dela, foi uma vitória aos indígenas, aos Sateré-Mawé e ao *kapi* João, em sua linhagem de lutas. E sendo partícipe de ganhos coletivos, como destacamos, o *kapi* não estava disposto a uma conquista individualizada e demonstrou isso por meio de aprendizagens oriundas do seu lugar de origem, de confraternizações históricas entre famílias e clãs conviventes, que se mostraram muitas vezes em posição de renitência nos embates e nos objetivos comuns, bem como nos resultados planejados e no tempo das ações. Mas ao fim e ao cabo houve um trabalho assertivo.

Esse projeto da liderança *kapi*, em nosso entendimento, se fez na constância dos atos coletivos, dos diferentes fluxos e influxos que resultaram em união para conseguir viabilizar demandas, incorporar fortalecimentos e retratar a própria realidade. A criação da Sesai[27] (2010) trouxe a esperança de efetivação das propostas das lideranças indígenas do Brasil. Entre os Sateré-Mawé, a instituição da saúde básica e assistencial nas comunidades recrutou famílias que já tinham experiência na área na medicina tradicional, principalmente pajés (clã cobra). Foi possível utilizar o aprendizado da linhagem *kapi* e contribuir com a Secretaria de Saúde Indígena, que continua a ofertar atendimento aos povos ainda na atualidade. E sob a supervisão do Condisi, que é uma instância de representação dos indígenas dentro da instituição, juntos realizam atividades.

[27] SESAI – Em 2010 foi publicado o decreto Nº 7. 336/MS que formalizou a decisão governamental de repassar a gestão do subsistema de saúde indígena para a recém-criada Secretária Especial de Saúde Indígena (SESAI), integrando ações anteriormente desenvolvidas pela Funasa (GARNELO, 2012, p. 25).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O índio que predominou nas literaturas dos conquistadores e dos romancistas estrangeiros e brasileiros não lembra em nada os originários, os povos de primeira nação do século XXI. O povo Sateré-Mawé, com 300 anos de contato, localizado no Baixo-Amazonas/AM, mostrou essa diferença. De característica particular, organizou suas próprias estratégias de luta e sob influência da liderança indígena *kapi* ultrapassou as marcas da oralidade e se inseriu no universo das instituições organizadas. Por conseguinte, o índio alegórico e figurado foi desconstruído pela participação no desenvolvimento dos projetos contra imposições do Estado e do mercado. O termo índio, denominação recebida dos primeiros conquistadores que invadiram a *terra brazilis*, não é demais ressaltar, sempre foi um indicador de redução. Dessa forma, desconsideraram a pluraridade étnica e a diversidade sociocultural, além da riqueza que já existia e foi camuflada de propósito.

Ocultar o coletivo indígena fez parte de um projeto moderno de colonização que pretendeu explorar a terra ameríndia, usar a mão de obra local, e, por fim, submeter descendentes que sobrevivessem aos massacres a um processo de branqueamento, internalizando o sistema ocidental e impedindo a continuidade dos saberes e fazeres tradicionais. Os Sateré-Mawé passaram pelos mesmos processos de dominação e, a passos lentos, porém objetivos, conseguiram manter sua visibilidade e seu protagonismo. A realidade mostrou que nunca houve conivência com a destruição dos modos de vida do povo do Andirá-Marau. E a cada mudança de contexto foi possível reinventar formas de continuar a reproduzir saberes cosmológicos e heranças ancestrais.

Primeiro as mudanças aconteceram dentro do próprio povo, dentro de um processo de transformação coletiva. Esta característica, que em relação aos povos das terras baixas da América do Sul foi revolucionária no âmbito do índio inventado pelo colonizador, sempre impulsionou a diversidade e a sabedoria das etnias no Baixo Amazonas/AM. Depois do contato, os povos da primeira nação tiveram perdas em grande escala, mas

também ganharam experiências que os ajudaram a enfrentar obstáculos. Assim, os Sateré-Mawé conseguiram assegurar a continuidade da promissora geração da redemocratização do país. A ousadia de resistir trouxe, entretanto, um duplo desafio, de manter o posicionamento frente à força mercadológica e do Estado neoliberal (muito mais agressivo que o Estado do capital dos anos 1980 e 1990).

Os discursos dos dominantes foram de opressão e de exploração das minorias marginalizadas desde sempre, forjando uma única suposta classe social considerada pensante. Dessa forma, quiseram reduzi os povos indígenas amazônicos, grandiosos em si mesmos, a uma única identidade arquitetada por um agressivo e voraz pós-moderno projeto de colonização. Postos à margem da história do Brasil, povos indígenas sofreram terrivelmente com invasões, usurpações e desapropriações de suas TIs. Foram alvo de preconceito, discriminação e racismo, e os brancos ainda taxaram os sobreviventes de indigentes.

Mas foram exatamente estes sobreviventes que agram por atos propositais, pensados, para que pudessem criar lugares paralelos de resistência à destruição, contra o sistema ocidental, então configurado como padrão. A reinvenção em bases negativas dos discursos dos oprimidos consolidou grandes atrocidades contra as imemorialidades dos antepassados. E mesmo em pleno século XXI as populações indígenas, os povos de primeira nação, cientes dos direitos legais que possuíam historicamente, ainda se mantêm lutando por justiça, igualdade e oportunidades para usufruir de suas heranças patrimoniais.

O que nos alegra é que um outro lado da história Sateré-Mawé está sendo recontado, escrito pelo conjunto dos clãs resistentes. São ouvidas hoje muitas vozes opostas à dominação. São as minorias que falam, pensam, que nunca pararam de lutar, mas que no presente permanecem até o fim protegendo seus iguais. Os Sateré-Mawé com 300 anos de contato trazem uma história ímpar de luta, que continua viva porque é repassada intergerações. Nesse repasse, tem sido preciso recorrer ao passado em busca de resposta, para contar histórias que caibam não apenas nesse estudo e assim mostrar a realidade atual do povo indígena do Andirá-Marau.

Dessa forma, particularmente para nós, apareceu a ideia de retratar o *kapi*, figura que ultrapassou o limite étnico de intersubjetividade e reuniu qualidades externas. O *kapi* se apresentou com personalidade forte na contemporaneidade, com responsabilidades ligadas à coordenação de clãs. E além de manter o equilíbrio comunitário, na posição de conselheiro, está se prestando a incentivar questões de conhecimento apuradas dos

tradicionais, conseguindo estabelecer diálogos com a cultura ocidental (urbana). A questão *kapi*, assim, pareceu retratar transformações que o povo Sateré-Mawé passou pós-contato, mas também revelou mudanças que sofrem internamente ou provocadas por intervenções.

A singularidade do tema nos situou no rastro de uma liderança que não precisa de promoção institucional, via associações indígenas, ou influência política partidária para se afirmar. A sua posição ratifica-se no legado de responsabilidade do clã *ut*. O estudo também conclui que o *kapi* pode se revelar em sua transição de objeto manipulável em sujeito de ação. Reconstruído enquanto representante do povo Sateré-Mawé, ele encontrou na ancestralidade a força motriz. Mas a reinvenção dessa liderança foi essencialmente realizada por indivíduos que compactuaram com a finalidade de beneficiar os *ywanias*. Essa mudança foi engendrada por fatores externos que, incorporados à sociocultura Sateré-Mawé, como supomos, tornaram-se de afinidade e vontade do povo.

Fazer parte dessas mudanças não invalidou a cosmovisão da etnia. Experiências adquiridas fortaleceram o grupo. De imediato, atores sociais legitimados pelo povo receberam a incumbência de proteger terras demarcadas, minimizar problemas políticos e, de comum acordo com as famílias clânicas, dirimir demandas da melhor forma possível. Há de se pensar sobre a reterritorialização da liderança do clã *ut*, todavia, depois da redefinição dos objetivos do povo Sateré-Mawé no presente. Sobretudo, porque as lutas são reinventadas e recriadas na defesa da autonomia da nação, mas também fazem jus à hierarquia das lideranças tradicionais porque mantêm trincheiras contra o mundo dos *karaiwas*.

Nesse contexto, os Sateré-Mawé através do *kapi* encontram motivos para lutar pelo acesso a tecnologias que as sociedades brancas desenvolveram, trazer vantagens da comunicação e da informação dessas tecnologias, bem como aliar conhecimentos ocidentais com tradicionais e melhorar os diálogos interclãs. Esse novo recomeço aos Sateré-Mawé, assim entendemos, tem de ser sobre as bases das tradições cosmológicas. O trabalho de reorganização não tem sido fácil. Há ainda a necessidade de protagonizar lutas coletivas por meio de alianças locais, regionais e internacionais. Ademais, problemas sociais continuam existindo em qualquer comunidade, seja ela indígena ou não.

Cabe lidar com as demandas e manter a ação de sair da colônia, de descontruir a ideia falseada da incapacidade e decidir os próprios destinos. A quebra de paradigma se

concretizou quando os Sateré-Mawé revelaram sua organização estrutural, com a primordial ajuda dos líderes *kapi*, construída fora do circuito padrão ocidental, e por meio dela conseguiram projetar planos de nação ante as sociedades ocidentais. Os *kapi* refletiram a mudança e ajudaram no reposicionamento, apesar da conjuntura atual nos legar algumas perguntas: i) qual será o futuro do *kapi* e das gerações no contexto da aldeia global? Como novas lideranças kapi estão lidando com os avanços da tecnologia em seus territórios? Para lideranças *kapi*, quais são as possibilidades de se repassar as experiências vividas nas assembleias e nos embates em defesa de direitos e deveres?

A recente história mostrou um *kapi* determinado e partícipe de processos dinâmicos, mas e o futuro?

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Renan; JUNQUEIRA, Carmen. **Brincando de onça e de cutia entre os Sateré-Mawé**. Manaus, EDUA, 2017, 232 p.

ALMEIDA, Alfredo Wagner de (orgs). **Indígenas nas cidades de Manaus, Manaquiri e Irandubá:** processos de territorialidade dos Sateré-Mawé. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Fascículo 23. Manaus, 2008.

BRASIL. Fundação Nacional de Saúde. **Lei Araouca**: a Funasa nos 10 anos de saúde Indígena. 112 p. Brasília, 2009.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de Carvalho. **Tapuia** – a inveção do índio da Amazônia nos relatos da viagem filosófica (1783-1792). In: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de Carvalho e NORONHA, Nelson Matos (org.) A Amazônia dos viajantes: história e ciência. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

CASTÉJÓ, Núria *et al*. Explica'ns la teva vida. **Televisió de Catalunya**. Barcelona: Edicions 62, 2001.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Porto: Edições Afrontamento, 1979.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48ª ed. São Paulo: Global. 2003.

GAMBINI, Roberto. **Espelho índio:** a formação da alma brasileira. São Paulo: Editora Axis Mundi, 2000.

GARNELO, Luiza. **Política de saúde indígena no Brasil:** notas sobre as tendências atuais do processo de implantação do subsistema de atenção à saúde. In: GARNELO, Luiza; PONTES, Ana Lúcia (Org.). Saúde Indígena: uma introdução ao tema. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Unesco, 2012.

GOMES, Mércio Meira. **Os índios do Brasil:** passado, presente e futuro. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu** – palavras de um xamã yanomami. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

OLIVEIRA, Paulo Celso de. **Gestão territorial indígena:** perspectiva e alcances. In: ATHIAS, Renato; PINTO, Regina Pahim (org.). Estudos Indígenas: comparações interpretações e políticas. São Paulo: Contexto, 2003.

RAMINELLI, Ronald. **Eva tupinambá**. In: DEL PRIORE, Mary (org.). Histórias das mulheres no Brasil. São Paulo: Editora Contexto, 1997.

SILVA, Raimundo Nonato Pereira da. **A Cultura política dos Sateré-Mawé:** a relação entre os povos Indígenas e o Estado Brasileiro. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. PORTO ALEGRE/RS, 2014.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A função social da Terra**. Porto Alegre: Fabris, 2003.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade** - Capítulo III "Os três tipos de dominação". (p. 139-188). Brasília: Editora da UNB, 1999.

ANEXOS

Figura 14 - João Sateré foi colaborador dos doadores que financiaram o projeto inicial de saúde indígena durante 10 anos. Espanha, 2006. Fonte: Família Ferreira de Souza, 2019.

Figura 15 – Ponta Alegre e o Barracão. Fonte: Familia Ferreira de Souza, 2019.

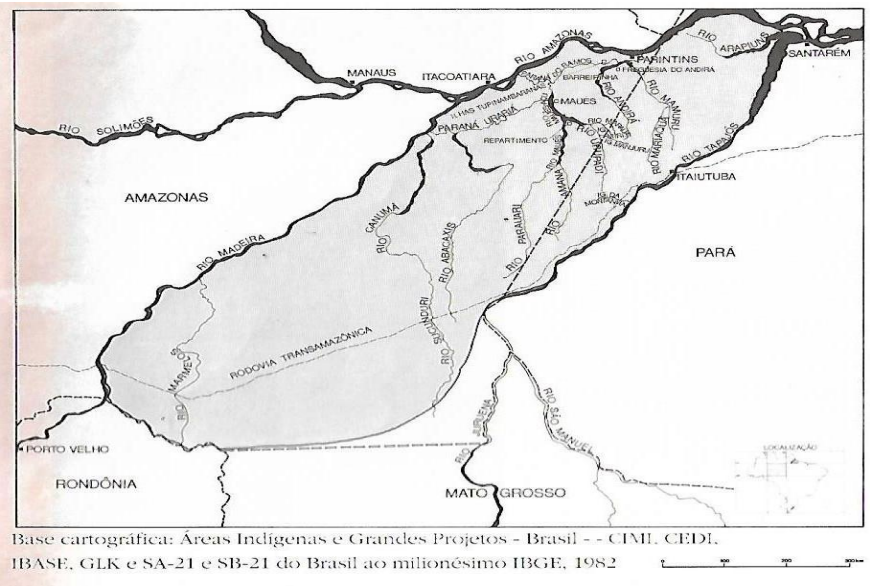


Figura 16 – Mapa do Território ancestral dos Sateré-Mawé segundo sua história oral Fonte: LORENZ, 1992, p. 20.

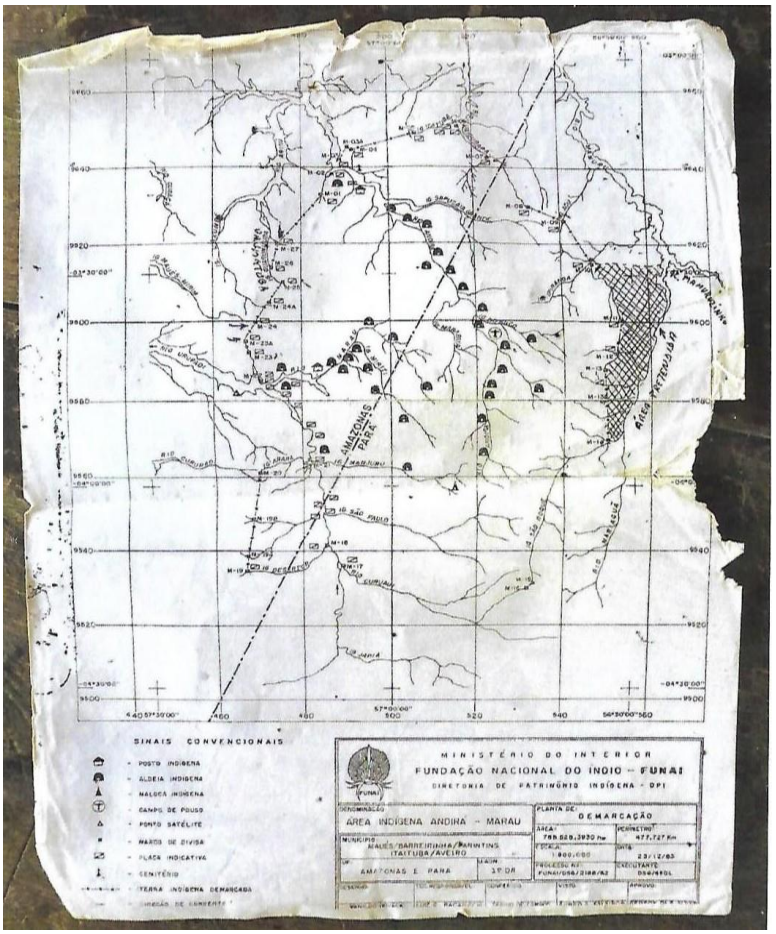
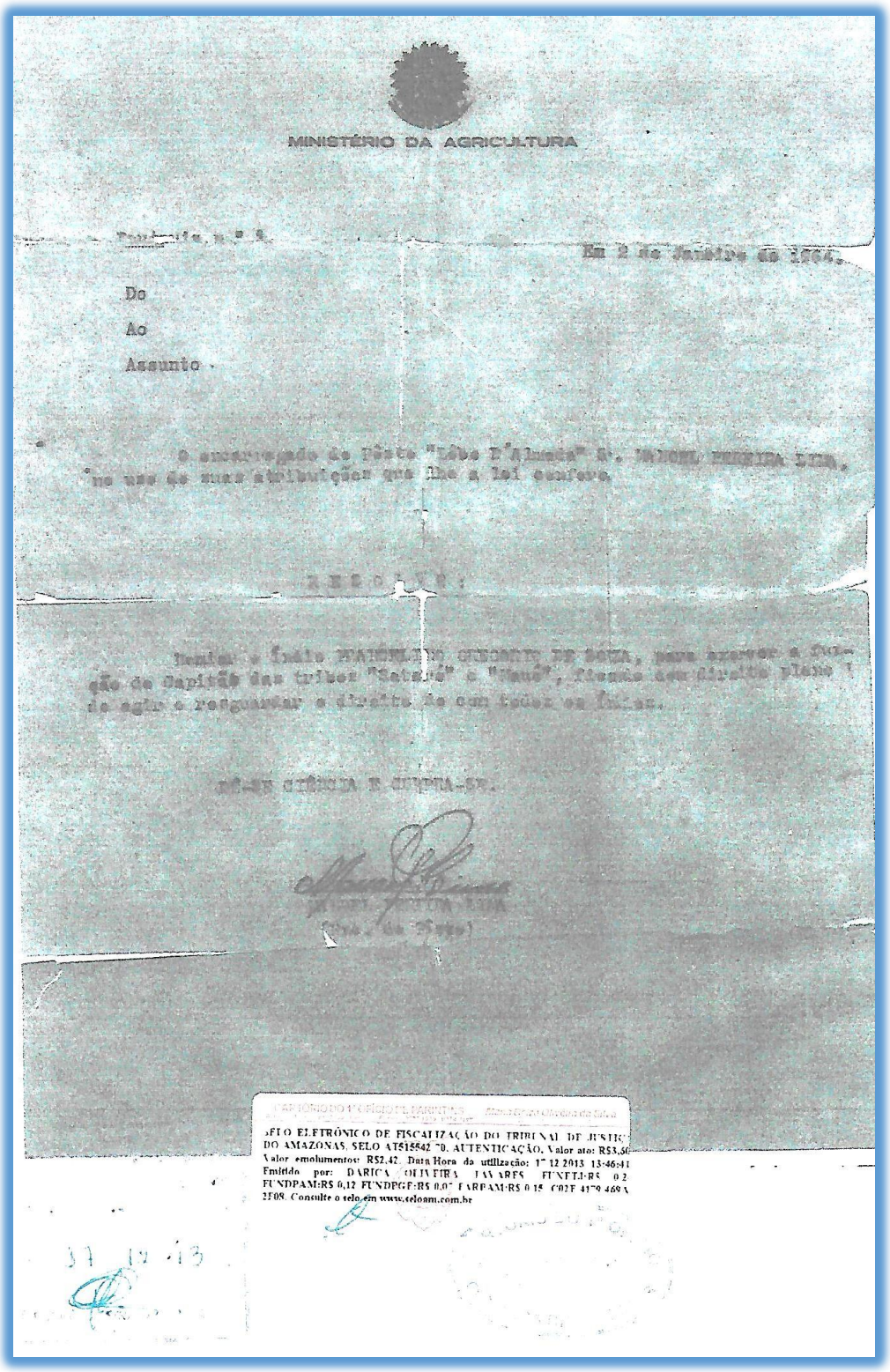


Figura 17 - Mapa da Terra Indígena Andirá-Marau/FUNAI. Fonte: ANDRADE *et al.*, 2016, p. 13.



MINISTÉRIO DA AGRICULTURA

Parintins, n.º 5.

Em 2 de Janeiro de 1964.

Do

Ao

Assunto.

O encarregado do Pôsto "Lôbo D'Almada" Sr. MANOEL FERREIRA LIMA, no uso de suas atribuições que lhe a lei confere.

RESOLVE:

Nomear o índio FRANCELINO GREGORIO DE SOUZA, para exercer a função de Capitão das tribos "Sataré" e "Mauê", ficando com direito pleno de agir e resguardar o direito de com todos os índios.

DÊ-SE CIÊNCIA E CUMPRA-SE.

MANOEL FERREIRA LIMA
(Enc. do Pôsto)

CARTÓRIO DO 1º OFÍCIO DE PARINTINS — Maria Graça Oliveira da Silva

SELO ELETRÔNICO DE FISCALIZAÇÃO DO TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO AMAZONAS, SELO AT515542 70, AUTENTICAÇÃO. Valor ato: R$3,50 Valor emolumentos: R$2,42. Data/Hora da utilização: 17 12 2013 13:46:41 Emitido por: DARICA OLIVEIRA TAVARES FUNETJ:R$ 0,2 FUNDPAM:R$ 0,12 FUNDPGE:R$ 0,07 FARPAM:R$ 0,15 C02F 4179 469A 2F08. Consulte o selo em www.seloam.com.br

17 12 13

Figura 18 – Doc. de nomeação do capitão Francelino Gregório de Souza (*kapi* França), 1964.
Fonte: Família Ferreira de Souza, 2019.