

KAPI

uma liderança clânica e afim



JOSIAS SATERÉ
RENAN ALBUQUERQUE
CARMEN JUNQUEIRA

ALEXA
CULTURAL

EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

KAPI

uma liderança clânica e afim

JOSIAS SATERÉ
RENAN ALBUQUERQUE
CARMEN JUNQUEIRA

COMITÊ CIENTÍFICO ALEXA CULTURAL

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

Adailton da Silva (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Alfredo González-Ruibal (Universidade Complutense de Madrid - Espanha)
Ana Cristina Alves Balbino (UNIP – São Paulo/SP)
Ana Paula Nunes Chaves (UDESC – Florianópolis/SC)
Arlete Assumpção Monteiro (PUC/SP - São Paulo/SP)
Barbara M. Arisi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)
Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira (PUC/SP – São Paulo/SP)
Claudio Carlan (UNIFAL – Alfenas/MG)
Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica - Costa Rica)
Débora Cristina Goulart (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Diana Sandra Tamburini (UNR – Rosário/Santa Fé – Argentina)
Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP – São Paulo/SP)
Estevão Rafael Fernandes (UNIR – Porto Velho/RO)
Evandro Luiz Guedin (UFAM – Itaquiara/AM)
Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)
Fabiano de Souza Gontijo (UFPA – Belém/PA)
Gilson Rambelli (UFS – São Cristóvão/SE)
Graziele Acçolini (UFGD – Dourados/MS)
José Geraldo Costa Grillo (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Juan Álvaro Echeverri Restrepo (UNAL – Leticia/Amazonas – Colômbia)
Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Niterói/RJ)
Karel Henricus Langermans (Anhanguera – Campo Limpo - São Paulo/SP)
Kelly Ludkiewicz Alves (UFBA – Salvador/BA)
Leandro Colling (UFBA – Salvador/BA)
Lilian Marta Grisólio (UFG – Catalão/GO)
Lucia Helena Vitalli Rangel (PUC/SP – São Paulo/SP)
Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)
Mabel M. Fernández (UNLPam – Santa Rosa/La Pampa – Argentina)
Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)
María Teresa Boschín (UNLu – Luján/Buenos Aires – Argentina)
Marlon Borges Pestana (FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RIS)
Michel Justamand (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Miguel Angelo Silva de Melo - (UPE - Recife/PE)
Odenei de Souza Ribeiro (UFAM – Manaus/AM)
Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Paulo Alves Junior (FMU – São Paulo/SP)
Raquel dos Santos Funari (UNICAMP – Campinas/SP)
Renata Senna Garrafoli (UFPR – Curitiba/PR)
Renilda Aparecida Costa (UFAM – Manaus/AM)
Rita de Cassia Andrade Martins (UFG – Jataí/GO)
Sebastião Rocha de Sousa (UEA – Tabatinga/AM)
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ – Rio de Janeiro/RJ)
Vanderlei Elias Neri (UNICSUL – São Paulo/SP)
Vera Lúcia Vieira (PUC – São Paulo/SP)
Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)

JOSIAS SATERÉ
RENAN ALBUQUERQUE
CARMEN JUNQUEIRA

KAPI

uma liderança clânica e afim



ALEXA
CULTURAL
Embu das Artes - SP
2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Henrique dos Santos Pereira

Membros

Antônio Carlos Witkoski
Domingos Sávio Nunes de Lima
Edleno Silva de Moura
Elizabeth Ferreira Cartaxo
Spartaco Astolfi Filho
Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

Louis Marmoz Université de Versailles
Antônio Cattani UFRGS
Alfredo Bosi USP
Arminda Mourão Botelho Ufam
Spartacus Astolfi Ufam
Boaventura Sousa Santos Universidade de Coimbra
Bernard Emery Université Stendhal-Grenoble 3
Cesar Barreira UFC
Conceição Almeida UFRN
Edgard de Assis Carvalho PUC/SP
Gabriel Conh USP
Geresa Ferreira PUC/SP
José Vicente Tavares UFRGS
José Paulo Netto UFRJ
Paulo Emílio FGV/RJ
Élide Rugai Bastos Unicamp
Renan Freitas Pinto Ufam
Renato Ortiz Unicamp
Rosa Ester Rossini USP
Renato Tribuzy Ufam

Reitor

Sylvio Mário Puga Ferreira

Vice-Reitor

Jacob Moysés Cohen

Editor

Sérgio Augusto Freire de Souza

Agradecimentos

por Josias Sateré

À TUPĀNA, pelo dom da vida, pela saúde e proteção.

À nação Sateré-Mawé, que também é nossa família. Como filho do *waraná*, tenho orgulho de ser (do clã) *sateré (ut)*.

Às famílias da Aldeia Indígena de Ponta Alegre, no Rio Andirá, lugar que tem sido há dez anos o nosso campo de pesquisa. Sou grato pela parceria. São coautores desse belo trabalho todos vocês.

À minha família, à esposa Franciany Pontes, pelo apoio e incentivo. Sou grato a meus filhos Wesley e João Francisco, fontes de renovação de nossas energias. Com eles, caminhei e consegui uma conquista histórica.

A meus pais, o *kapi* João Ferreira de Souza (João Sateré/Capitão Geral do Povo Sateré-Mawé) e Ivanilda Oliveira da Costa, meus incentivadores, meus primeiros professores. Por meio deles, estou colhendo vitórias que considero mais deles do que minhas. Nunca deixaram nos faltar nada. Obrigado, de coração. *Waku sese!*

À minha sogra Maria José, que cuidou do meu filho João Francisco na nossa ausência, e ao meu sogro (*in memorian*) Francisco Salvador Pontes, homem de bom coração, que falava para todas as pessoas próximas que eu era estudado.

À “Família Feliz” Valber e Elisangela Moraes. Sempre foram hospitaleiros e disponibilizaram sua residência para eu morar nas idas e vindas a Manaus/AM.

Ao *kapi* Aristides Michiles e à família da Aldeia Nova Esperança, do Rio Marau, por compartilhar conosco sua trajetória de luta e suas experiências.

Ao tuxaua Samuel, presidente da Organização dos Tui’sas Sateré-Mawé do Marau e Urupadi (Tumupe), responsável pela nossa logística. Apresentou o grupo de trabalho Sateré, de Maués, e esteve desde o início até o fim da pesquisa de campo. Grato pela disponibilidade e por acreditar na proposta de nosso estudo.

À doutora Kalinda Felix, que me ajudou a pensar na possibilidade de fazer o mestrado. Eu segui seus conselhos. Agradeço por essa atitude. Hoje, vivo essa ideia e seus benefícios.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Renan Albuquerque, que desde o início da pesquisa, com o sorriso no rosto, aceitou o desafio de saterizar o estudo. Conhecedor da sociocultura Sateré-Mawé, acreditou em mim, manteve o diálogo permanente, respondeu minhas dúvidas, foi incansável na orientação e contribuiu na construção do trabalho do início ao fim.

A Universidade Federal do Amazonas (Ufam) e ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), que me deram oportunidade de ingressar nos estudos avançados e aceitaram a minha intenção de pesquisa, incentivando com liberdade e apoio ao desenvolvimento deste trabalho científico.

A meus colegas e minhas colegas de mestrado do PPGSCA/Ufam de Parintins/AM, pelo incentivo e apoio. A docentes doutores e doutoras do PPGSCA/Ufam de Manaus/AM, que ajudaram nas aulas teóricas e na reflexão do objeto de pesquisa.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Como bolsista, agradeço pelo financiamento da pesquisa.

Esta obra é dedicada à nação Sateré-Mawé/AM, que enfrenta desafios constantes para manter sua história e suas cosmovisões.

© by Alexa Cultural

Direção

Gladys Corcione Amaro Langermans

Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

Renan Albuquerque

Revisão Técnica

Renan Albuquerque e Michel Justamand

Editório

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S415j - SATERÉ, Josias
A319r - ALBUQUERQUE, Renan
J732c - JUNQUEIRA, Carmen

Kapi: uma liderança clânica e afim, Josias Sateré, Renan Albuquerque e Carmen Junqueira, Alexa Cultural: Embu das Artes/SP; EDUA: Manaus/AM, 2020

14x21cm -234 páginas

ISBN - 978-85-5467-154-9

1. Indígenas - 2. Amazônia - 3. Etnia - 4. Liderança - 5. Kapi - 6 -
Ciências Humanas - I. Índice - II Bibliografia

CDD - 301

Índices para catálogo sistemático:

Indígenas

Amazônia

Ciências Humanas

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610

Alexa Cultural Ltda
Rua Henrique Franchini, 256
Embu das Artes/SP - CEP: 06844-140
alexa@alexacultural.com.br
alexacultural@terra.com.br
www.alexacultural.com.br
www.alexaloja.com

Editora da Universidade Federal do Amazonas
Avenida Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos,
n. 6200 - Coroado I, Manaus/AM
Campus Universitário Senador Arthur Virgílio
Filho, Centro de Convivência – Setor Norte
Fone: (92) 3305-4291 e 3305-4290
E-mail: ufam.editora@gmail.com

SUMÁRIO

PRÓLOGO

Para Iniciarmos Uma Boa Conversa 13

Josias Sateré

PREFÁCIO (I)

Retraduções de Mundo e O Que Fazer Para Pensar Sobre Isso 21

Carmen Junqueira e Noélio Martins Costa

PREFÁCIO (II)

Por um Campo do 'Nós' em Pesquisa: Parcerias Interinstitucionais 27

Bader B. Sawaia e Gláucia T. Purin

APRESENTAÇÃO EM DUAS PALAVRAS

Josias Sateré e as Lideranças Clânicas e Afins do Andirá-Marau 31

Renan Albuquerque

CAPÍTULO I

As Lembranças do Vivido e Outras Constituições do Presente 35

1.1. Problemas históricos e contemporâneos 35

1.2. Contextualização e atualidades sobre a “questão *kapi*” 51

1.3. Território e territorialidade 62

1.4. Ponta Alegre – Campo da Pesquisa 67

1.5. Interações e compartilhamentos em Ponta Alegre 78

CAPÍTULO II

O Duplo, a Estrutura Antagônica e as Racionalidades

Componentes da “Questão *Kapi*” 89

2.1. Desconstruindo o sonho do progresso 89

2.2. O duplo no âmbito da “questão *kapi*” 106

2.3. Os antagônicos: como trabalhava o capitão e como trabalha o *kapi* 117

2.4. Fazendo-se *kapi* em meio ao desenvolvimentismo 122

2.5. Novas racionalidades: a integração ao clã *ut* 128

2.6. A relação do *kapi* com lideranças tradicionais 134

CAPÍTULO III

O Capitão Renovado e Alguns dos Seus Códigos de Conduta

3.1. Memórias dos sábios: o líder <i>morekuat</i> João Sateré e os desafios do povo	143
3.2. Códigos de conduta e resistência	157
3.3. A “questão <i>kapi</i> ” segundo imersão em problemas locais de ordem planetária: a língua e seus vieses	160
3.4. Uma luta que concretiza lideranças	168
3.5. Gênese do movimento indígena do Baixo Amazonas/AM	175
3.6. A força indígena e a união dos povos	183
3.7. O saber tradicional e o <i>waraná</i> (guaraná) em território estrangeiro	198
3.8. Educação e saúde indígena diferenciadas: desafios que se estendem até os dias atuais	207

CONSIDERAÇÕES & CONTEXTUALIZAÇÃO

Um Novo Tempo Para o <i>Kapi</i>	217
----------------------------------	-----

REFERÊNCIAS	223
-------------	-----

SOBRE AUTORAS E AUTORES	227
-------------------------	-----

ANEXOS	231
--------	-----

Para Iniciarmos Uma Boa Conversa

Josias Sateré

Tendo em vista dialogar sobre este livro, que redigi junto a meu interlocutor e companheiro de escrita, Renan Albuquerque, com supervisão e auxílio integral de Carmen Junqueira, apresento inicialmente um resumo de minha história pessoal, que vem acompanhada das boas rodas de çapó (guaraná ralado e tomado em cuia, com água ou mingau), as quais iluminaram as narrativas das minhas experiências escolar e acadêmica, bem como experiências de cosmovisão, e me permitiram aqui chegar, com todas as condições que tenho hoje.

Interessa, portanto, inicialmente, destacar que eu vejo a educação como uma forte alternativa de mudança e transformação do pensamento humano, cabe dizer, em todas as trajetórias possíveis e na minha própria trajetória, e por isso escolhi pensar e escrever como autor principal (com os coautores) os textos que compõem o *Kapi, uma liderança clânica e afim*. A minha caminhada educacional se constitui na preparação de um *filho do guaraná* para o acesso à universidade, para trilhar altos postos de liderança entre os Sateré-Mawé. E os primeiros passos (nos estudos escolares formais) aconteceram no Ensino Infantil, na escola municipal Darlessa Conceição, e ainda 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 e, claro, os esforços de minha família e minha condição de linhagem clânica foram decisivos para a composição do meu pensamento já na universidade e na pós-graduação universitária.

Hoje, sou Graduado em Biologia (UEA, 2012), Pedagogia (UEA, 2014), Especialista em Gestão Educacional (UEA, 2017) e Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia (Ufam, 2019). No

próprio ambiente acadêmico, optei por estudar a minha história e intercalar os saberes da minha etnia e de minha formação tradicional e científica (se é que algum dia pudemos fazer essa distinção sem incorrer em equívocos). No programa multidisciplinar de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Ufam, por exemplo, desenvolvi a pesquisa “A formação da liderança *kapi* entre os Sateré-Mawé/AM”, conduzida por força das cosmologias as quais localizo no Rio Andirá do Município de Barreirinha/AM e ampliada a partir da estrutura da hierarquia clânica da minha etnia.

Sou Josias Ferreira de Souza, dos Sateré-Mawé, do clã *sateré* (*ut*), nascido em 17/09/1988, na aldeia de Ponta Alegre, comunidade da Terra Indígena Andirá-Marau, componente do município de Barreirinha, a extremo leste do Estado do Amazonas. Filho de João Ferreira de Souza (João Sateré), *kapi* 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). Toda a minha família, naturalmente, compõe o clã *ut*, linhagem líder na TI onde vivemos.

A Escola Municipal Darlessa Conceição foi a primeira onde estudei e ficava localizada no bairro Amazonino Mendes, zona leste de Manaus/AM, capital do Estado do Amazonas, próximo de onde eu residia na época. A distância em linha reta entre Manaus e Barreirinha (ambas no Amazonas) é de 330 km, mas a distância de condução por barco chega aos 512 km. Leva cerca de quatro dias para ir da capital amazonense ao município, de motor de linha. Lembro que, na escola, 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 português muito bem, então fiz aulas particulares no contra turno. Depois de um ano, mudei de cidade, vim morar em Parintins, cuja distância até Barreirinha é de 50 km.

Em Parintins, estudei na Waldemira Bentes, que foi a minha segunda escola, localizada no Bairro Itaguatinga, próximo à residência dos meus tios. Na instituição, a professora percebia que eu

fazia os exercícios de forma correta, pois havia repetido a mesma experiência anos atrás, até mesmo porque 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 nesse educandário. Durante esse tempo, todos os anos ganhei as eleições para presidente/representante de sala. Participei de vários eventos onde tinha que deixar minha timidez de lado e cantar, recitar poesia, dançar ou falar em público na língua portuguesa ou na minha língua nativa. 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 de se passar no vestibular de duas universidades públicas, a Universidade Federal do Amazonas (Ufam) e a Universidade Estadual do Amazonas (UEA). Era uma ou outra. Os alunos eram motivados a estudar para entrar em qualquer das universidades. No meu primeiro ano na escola, sendo eleito presidente/representante de sala, tive acesso ao grêmio estudantil, que naquela época estava se reorganizando, pois em anos anteriores ficou desativado e sem composição. Durante vários encontros com outros estudantes, fiquei responsável por tratar de questões ameríndias, sobretudo porque em Parintins há diversos membros de etnias nas adjacências territoriais. São indígenas que vêm para a cidade, considerada um polo urbano do Baixo Amazonas/AM (na Amazônia Central), estudar e trabalhar. Não demorou muito e eu estava mudando para a universidade.

Minha vida acadêmica começou em 2007, quando ingressei na Universidade do Estado do Amazonas, na mesma cidade de 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 do professor Renan Albuquerque. Depois dessa primeira pesquisa, outros estudos passaram a fazer parte da minha vida acadêmica.

Em seguida, sob orientação da Profa. Dra. Joeliza Araújo (da graduação 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”, também 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 Prof. Dr. José Magnani e seus orientandos José Agnelo, Ana Fiori e Ana Sertã, entre demais colegas. 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 indígenas. Fiz a seleção e fui aprovado para a segunda graduação. Nesse caso, sob a orientação da professora Jacklene Bígliã 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), em São Paulo. Na condição de palestrante de abertura, inserido no GT “Educação escolar Indígena”, apresentei novamente 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 integrar uma grande reunião no Ministério da Educação, em 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 de Gestão Educacional, pelo Centro Universitário Claretiano. Sob orientação da professora MSc. Alessandra Faraço, desenvolvi a pesquisa “Avaliação como instrumento de autonomia para professores e alunos no processo ensino-aprendizagem das séries iniciais”. As aulas eram realizadas no primeiro piso do prédio da Rádio Alvorada da cidade de Parintins, que é de propriedade da Igreja Católica do município. No mesmo ano, fiz seleção para o Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Ufam. Consegui apresentar minha primeira intenção de pesquisa, que viria a ser posteriormente consolidada como “A formação da liderança *kapi* entre os Sateré-Mawé/AM”, sob orientação do Prof. Dr. Renan Albuquerque.

Por fim, o programa PPGSCA acolheu efetivamente minha intenção de pesquisa e, ao caminhar neste ciclo de estudos, notei que havia diferentes ângulos e complexidades sobre o meu objeto a partir dos quais poderia dialogar e referendar com abordagens oriundas de diferentes áreas, como antropologia, comunicação e psicologia, em uma seara de trabalho verdadeiramente interdisciplinar. Dessa forma, pude fazer a interseção dos saberes tradicionais que conheço com saberes científicos que passei a encontrar na caminhada. Não sei se eram diferentes, mas para mim tinham interações fortes. Os caminhos percorridos na pesquisa mostraram a grandeza das informações que às vezes passam despercebidas. E mesmo que possamos notar vários estudos acerca dos Sateré-Mawé, todos evidentemente importantes, 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 da abordagem etnográfica, da abordagem psicológica ou da comunicacional. Meu desafio, ousar dizer, foi trabalhar no âmbito multicêntrico, para tentar elucidar a organização da função (ou seria do cargo) *kapi* após mais de dois séculos e meio de violência física e simbólica contra o povo Sateré-Mawé. E também depois de um século de atos de tutela explícitos, direcionados, por parte do Estado brasileiro já republicano e do mercado, via megaempresas e conglomerados fabris — ambos agentes exploradores de riquezas amazônicas. Eu almejei agir com sensibilidade, compromisso, conhecimento de causa e eficiência nas descrições e inferências executadas na minha caminhada. Tan-

to porque compreender como determinados grupos Sateré-Mawé e famílias clônicas são constituídos e como funcionam é algo muito difícil.

A partir do conhecimento que detenho, pois sou indígena e integro o clã *sateré (ut)*, tenho o entendimento de que posso disseminar informações nativas, com suas implicações e engendramentos, para que a comunicação com a sociedade branca melhore. Entendo que minhas chances de acertar, de evidenciar uma informação mediada, são boas, mas tudo é um desafio. 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. Sei disso! Porém, antes de chegarem ao público, as informações contidas neste estudo deveriam ser fieis às vozes, aos atores e às atrizes que reproduzem as histórias, que vivem e convivem no dia a dia com a realidade. A meu ver, o maior desafio da etnografia é estar perto, próximo, registrar o que passa despercebido, ver o que ordinariamente não atrai atenção.

Somente através de um olhar treinado foi possível reunir informações que, por si só, caracterizam o ambiente e as pessoas constantes na pesquisa. Portanto, tentei treinar meu olhar e me familiarizar com minhas investigações construídas, 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 que possui. O resultado do trabalho se consolidou, eu assim acredito, enquanto documento de reivindicação, de comprovação, de destaque das lutas pela construção de políticas públicas que possam ir ao encontro de interesses do povo envolvido, no caso os Sateré-Mawé do Andirá-Marau. A pesquisa reitera meu compromisso com os parentes e prioriza-os enquanto sujeitos sociais de sua própria história. Deste modo, eu me despi de conceitos pejorativos e busquei estudar processos em que pessoas indígenas Sateré-Mawé se envolveram para reorganizar nosso grupo étnico, a partir de experiências específicas. Refletir sobre as ações históricas dos *kapis* significou, para mim, voltar às origens e posteriormente compreender um pouco mais da própria história amazônica.

Ao aplicar conceitos de ordem universal de autores/as não indígenas (brancos), em particular direcionados a autóctones ama-

zônicos e em especial ao povo Sateré-Mawé, dois termos tornam-se desconexos: o “atrasado” e o “estático”, pois as comunidades indígenas nunca compartilharam entre si e com os outros de uma cultura cristalizada. Ademais, internamente processos de mudança sempre aconteceram e fizeram parte de uma força em transformação, que possui uma identidade construída mediante relacionamentos, que mantém trocas, negociações e nunca foi fechada ou isolada. Dessa forma, busquei compreender formações concernentes à liderança *kapi* em geral, enquanto processos que no dia a dia são construídos. Contudo, a meu ver, foi necessário observar que a memória, as histórias antigas, fazem parte desta recuperação, haja vista que o convívio, o cotidiano, são importantes elementos. Por meio dela (da memória), me mostrei contrário à tutela e à invasão de territórios, esta materializada pela execução de projetos/programa estatais e privados.

As Retraduções do Mundo e O Que Fazer Para Pensar Sobre Isso

Carmen Junqueira e Noélio Martins Costa

O encontro de culturas e saberes por muito tempo tem sido visto, sobretudo, pela perspectiva do colonizador, com cunho salvacionista. Este, via de regra imprime atos de violência simbólica ao colonizado. Muito se julga para qualificar determinado conhecimento, tendo como referência sua genealogia, e não raro o princípio norteador é o triunfalismo ocidental. Como se um conhecimento crível estivesse ligado à origem de quem o produz. Mas não é assim. Somos um universo mais amplo, que vai além do lugar onde nascemos, da educação que tivemos, das pessoas com quem nos relacionamos, e abarca gostos, preferências, crenças, atitudes e valores. Somos um pouco da região onde moramos, da cidade ou campo onde vivemos nossa infância e juventude, do ambiente onde hoje estamos, dos amigos que tivemos e temos, dos brinquedos e brincadeiras, dos livros que lemos, dos esportes que praticamos, da comida com a qual nos alimentamos. Somos ainda as histórias e lendas que ouvimos dos velhos e a complexidade que carregamos em nós. Somos um emaranhado em construção.

Nós, abaixo da Linha do Equador, não somos os únicos a imprimirmos estigmas sociais, semelhantes a manchas sociais, que carregamos na tentativa de nos significar e recuperar nossas histórias. Contudo, se não estivermos abertos a dialogar com as pessoas, as coisas, com o outro, corremos o risco de reduzir o que está fora de nós, sem conseguir enxergar aquilo que realmente está para além dos nossos corpos e mentes. Corremos o risco, também, de legitimar pensamentos profundamente enraizados de forma equivocada. A questão que se coloca consiste em saber qual ponto de vista deve ser considerado. A quem interessa tal enfoque e qual o ponto comum da troca. O que deve ser ressaltado e o que deve ser ignorado.

A história por muito tempo tem sido seletiva, servindo a interesses de classes sociais hegemônicas como forma de controle.

A história tradicional ressalta os grandes homens, os heróis e seus grandes feitos. O vencedor e o subjugado, o ator principal e o coadjuvante. Ignoram-se saberes e discursos não alinhados ao tronco comum, para manter um único discurso, para sustentar um sistema. Saberes, assim, tendem a se perder por falta da interlocução ante narrativas dissonantes. São saberes não apresentados, dinâmicas abafadas pela banalidade da opinião formada por um pretense senso comum e, por isso, calam-se.

Na atualidade, a ciência em termos gerais vem recuperando temáticas e metodologias pouco convencionais, como “a história vista de baixo”, que aplica métodos como história oral, além da etnologia e a etnografia, que validam fortemente trabalhos de campo e registros *in loco*. O desafio é preencher lacunas, desmistificar falsas verdades, fortalecer e promover a diversidade, percebendo, dessa forma, que a história pode ser contada, recontada e vista de diferentes perspectivas. Nesse intuito, a intenção de apresentar a narrativa em destaque foi mostrar um lugar de fala engajado, objetivo, intenso e diretivo.

A narrativa de Josias Sateré, assim sendo — dentre tantas outras que se interpenetram no texto, dentre muitas que aparecem no documento — é o que o faz existir. Se não fala, sucumbe ao anonimato dos subalternos, deixa de participar da história tradicional, aquela que se quer legítima de ser contada (BURKE, 1992). Este autor, por exemplo, afirma que “retratar o socialmente invisível ou ouvir o inarticulado, a maioria silenciosa dos mortos, é um empreendimento mais arriscado do que em geral é o caso na história tradicional” (ID., *op. cit.*, p. 26). Igual ponto de vista é abordado por Sharpe (1992), quando aponta a contraposição a uma visão estritamente elitista de como era vista a história. Ao retratar o suposto, podemos perceber outras vertentes que desde o início do século XX já vinham contribuindo para a escrita de um outro mundo. São essas vertentes i) a História Vista de Baixo, ii) a Nova História e iii) a História Cultural. Todas expoentes da chamada *École des Annales*.

Quando Colombo e Cabral, cada um a seu termo, pretendiam dominar os povos encontrados na América, falharam por causa da sua prepotência em relação ao conhecimento do outro. De sua arrogância. Não consideraram suas comunicações ancestrais, os costumes e nem os saberes tradicionais. Não analisaram o discurso

e o conhecimento imemorial, não aprenderam com afinco a língua nativa. Conquistar não significa impor, mas saber adaptar-se à cultura do outro e dela extrair o que tem de melhor. Mas, pensemos, conquistar o que e para que? Lembremos do Império Romano ao invadir a Grécia. Os romanos foram “dominados” pela cultura grega de tal forma que a invasão aos territórios gregos só veio a agregar conhecimentos em todas as áreas do mundo romano. Aprendemos com esse exemplo que conquistar não quer dizer necessariamente domar. Esse foi justamente o erro dos navegadores europeus em terras brasileiras, ou seja, não consideraram a maior parte dos conhecimentos nativos.

E exatamente nessa trilha de conquista ou reconquista é que se encontra Josias Sateré. Ele nos convida à redescoberta, à recuperação de saberes e fazeres. Dá-nos a oportunidade de conhecer conceitos plurais que podem traduzir significados mais abrangentes do que os conhecidos. Descolonizar conceitos cristalizados que aprendemos como verdades imutáveis constitui, portanto, o desafio apresentado pelo professor mestre Josias Ferreira de Souza, filho do clã *ut*, herdeiro do *kapi* geral João Sateré, descendente da linhagem dos donos da terra indígena Andirá-Marau. Ele se propõe a um desafio duplo quando tenta entender o ponto de vista dos *karaiwas*, ou seja, quando estuda a cultura branca para poder explicar em nuances a sua cultura de forma que possamos adentrar em seu mundo.

Ele, por certo, nos presenteia com uma sabedoria milenar. E também ganha quando aproxima e faz valer seu saber ancestral ao saber acadêmico. São duas maneiras diferentes de ver o mundo que podem dialogar e se complementar, respeitando as individualidades. E certamente Josias assim realiza. Ele defronta-se com o que se costuma erroneamente encarar como cultura erudita: tão somente o que provém de uma elite hegemônica, desprezando as camadas resistentes dos povos originários e sua tradição multimétodo, sua oralidade mística e seus saberes cosmológicos e seu parentesco de base totêmica. Mas ele se encaminha nessas dimensões sem meias verdades ou sem remeter-se a um lendário alegórico e exótico, fora da conjuntura do folclore popular.

O que nos parece mais comum são as apropriações do popular pelo erudito, principalmente nas artes, no teatro e na música. Reafirmamos assim as concepções de Arantes (1998) quando con-

cebe cultura popular como modos de pensar supostamente simplórios, rudimentares, desajeitados e deselegantes. Porém, longe disso, o autor ensina que reproduzimos esses mesmos motivos em nossas festas e comemorações nacionais quando convém, apenas, sem atentar para a veracidade das construções. A cultura popular e a erudita muitas vezes se fazem no Brasil inteiro, mescladas com a cultura indígena, mas a percepção dessa miríade é complicada.

Josias Sateré vem com a proposta de transmitir parte do legado de seu povo de uma maneira familiar a nós. São saberes com os quais não tivemos contato. Na retradução proposta, temos o privilégio de poder contribuir para revelar a ciência de um intelectual nativo que se graduou como mestre pela academia dos brancos e agora nos ensina, como um presente, por meio da nossa linguagem, seus conhecimentos tradicionais, sua simbologia e seu imaginário, ou seja, por meio de sua vida. Quando falamos em retradução nos referimos à complexa tarefa de tentar explicar o universo indígena por meio da óptica de um ente clânico, que se apropria com alta fidelidade dos saberes da nossa cultura ocidental, branca, e por meio dela nos fazer entender a sua cultura. O inverso já se faz há muito tempo, ou seja, estudar o conhecimento indígena pelo viés não indígena, colocando-os como objeto de estudo passivo.

O livro tem como um dos objetivos a construção de reflexões entre os modos de ser e de viver de diferentes grupos sociais. Como esses grupos que vivem no mesmo ambiente geográfico apresentam características tão distintas em relação à população geral? São diferenças no campo dos saberes, da cultura geral, da educação formal/informal e da identidade. Como as experiências se aproximam e se repelem incorporando ou rejeitando diferentes experiências? São questões emblemáticas que nesse livro Josias Sateré nos lança, como um raio de luz. Ademais, como retraduzir o saber tradicional para a academia? Esse é o desafio do trabalho ora apresentado.

Josias quer romper o distanciamento de fronteiras ideológicas que podem se complementar com seus conhecimentos. Ele tenta compreender e assimilar o vasto conhecimento do mundo ameríndio, recuperando um naco de nossa própria identidade cultural igualmente, que é uma identidade nativa. Ele sabe que na região amazônica, por questão, percebemos os modos de vida das comunidades ribeirinhas com grandes semelhanças ante nossos irmãos in-

dígenas. A começar pelas características físicas, pelo modo de vida, por costumes, alimentação, morada, caça, pesca, coleta, arquitetura, meios de transporte, agricultura, mitologias e parentelas. Tanto porque guardamos muito da memória coletiva e dos hábitos que remontam ensinamentos oriundos dos verdadeiros proprietários das Américas.

Vemos este trabalho como um esforço intelectual, um estudo acadêmico de ponta de tradução e compreensão. Neste estudo, temos a oportunidade de compreender um pouco da verve psicossocial dos Sateré-Mawé, ampliando assim horizontes, no que concerne ao estatuto *kapi*. É também uma forma de contar a história que não tem sido a regra, com claro intuito de perpetrar oligarquias no poder. E o povo indígena tem sido massacrado fisicamente e ideologicamente quando tenta subverter essa lógica perversa. Isso se tornou comum desde a chegada dos europeus em terras brasileiras, no fim do século XV. Eles subjugam a morte, a vida, a liberdade, a identidade e a criatividade. Mas agora os nativos estão aprendendo a valorizar o que vem de dentro, as interioridades materiais e imateriais. Eles perderam uma parte riquíssima da própria história. Mas estão recuperando outras parcelas.

Nosso país tem ou deveria ter uma natureza plural, portanto, a começar pela ciência aqui realizada. Por isso, com este livro, temos a oportunidade de celebrar a diversidade de saberes, conquistando, dessa forma, a heterogeneidade de conhecimentos. A importância do trabalho, assim, parece se consolidar por ser uma iniciativa de inserir como parte da educação brasileira um cabedal de saberes ditos informais ou pouco valorizados pelo branco. Josias Sateré nos restaura como brasileiros ao mostrar um pouco de quem somos e de onde viemos em verdade. Somos um pouco do povo negro, que foi trazido forçadamente para o Brasil; somos o índio escravizado e subjogado por outra cultura; somos o cafuzo, os pardos e os mulatos e, acima de tudo, somos a pobreza material deixada pelo colonizador.

Por Um Campo Do ‘Nós’ Em Pesquisa: Parcerias Interinstitucionais

Bader B. Sawaia e Gláucia T. Purin

O livro *Kapi: uma liderança clânica e afim* revela com detalhes um processo histórico de crimes de exploração da natureza amazônica, de escravização, de etnocídio, de preconceitos e outras violências produzidas contra os Sateré-Mawé, vividas desde a colonização do Brasil. Em meio a essa brutal realidade, nos revela a criação da figura do capitão pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), atual Fundação Nacional do Índio (Funai). Na época, período da ditadura militar, o capitão recebia a enganosa missão de pacificar a relação entre Estado e indígenas. E o que é mais importante é que o livro apresenta o processo de transformação do capitão em kapi. A denominação kapi carrega significado materno, transmite segurança, revela a postura de um líder nato que tem sentimento de pertencimento à etnia.

Assim, em meio ao processo de imposição do sofrimento ético-político, o livro apresenta a criação de um movimento indígena baseado na confiança e no sentimento de pertencimento aos clãs e territórios. Afetos potentes para evitar que sucumbissem à servidão, na medida em que garantiram que o outro passasse a ocupar um lugar de importância para o aumento da potência de ação de cada um e do coletivo. Assim, vemos que “a potência comum é mais poderosa do que o conatus individual” (ESPINOSA, TTP, cap. II, §13), e que “nada é mais útil ao homem que o outro homem” (ESPINOSA, E, cap. IV, prop. 35, corol. I). De modo que, no sentimento de comum, percebemos que nossa potência de vida só é possível por meio do outro e não no individualismo ou egoísmo (SAWAIA, 2018, p. 34).

Mediante as ações lideradas pelo *kapi*, a etnia fortaleceu-se, encontrando diversas formas de transformar o sofrimento que se perpetuava em catalizador de um sentimento do comum que a manteve viva e com força de lutar. Conceituamos esse sofrimento

de ético-político para indicar “a dor que surge da situação social de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor, apêndice inútil da sociedade” (SAWAIA, 1999, p. 106). Um sofrimento comum a todos os outros povos tradicionais do Brasil e que é vivido de forma singular, muitas vezes como culpa.

É com muita honra que aceitamos o convite de elaborar o segundo prefácio deste livro, ao lado da grande mestra antropóloga, Carmen Junqueira, e do sociólogo maranhense radicado no Amazonas, Noélio Costa, que elaboraram o primeiro. Nosso escrito estimula o diálogo interdisciplinar entre o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), o Núcleo de Estudos de Etnologia Indígena, Meio Ambiente e Populações Tradicionais (Nema) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e o Núcleo de Pesquisa da Dialética Exclusão/Inclusão Social (Nexin), também da PUC-SP. Núcleos que realizam pesquisas independentes e colaborativas entre si, comprometidos com as populações tradicionais e em diferentes regiões do país.

A psicologia social tem aprendido muito com essa parceria. Esta ciência humana desde sua origem desconsiderou populações tradicionais e originárias, tendo se dedicado ao homem urbano. E quando olhava para elas era na perspectiva do primitivo. A grande mestra da psicologia social brasileira, Silvia Lane, foi uma das primeiras pesquisadoras da área do conhecimento *psi* a realizar estudo sistemático com indígenas da etnia Xavante e analisar as emoções, fazendo uma afirmação revolucionária: “[...] não iríamos conhecer o psiquismo primitivo ou ensinar os índios, mas, ao contrário, a partir deles fazer uma autocrítica da civilização e da psicologia, um confronto com aquilo que a cultura dominante (colonialista e capitalista) reprimiu [...]” (SAWAIA e PURIN, 2018, p. 12 apud LANE et al. 2005, p. 6).

A pesquisa trata dos afetos através dos mitos narrados por Xavantes da aldeia Idzô'uhu, do Mato Grosso/Brasil, e não só revelou formas distintas da vivência e da aprendizagem das emoções, mas introduziu na psicologia brasileira uma concepção do indígena enquanto sujeito que reconhece seus afetos, resiste e luta constantemente por sua vida, pelo seu futuro e pelo direito à história de seu

passado. A pesquisa mostra que são errôneas concepções de que o indígena é “primitivo”, ingênuo, pueril, ou que não pode tomar conta de si (SAWAIA e PURIN, 2018).

Neste momento, em que a história brasileira continua marcada pelo etnocídio, pelo ecocídio e por assassinatos de lideranças de comunidades tradicionais, decisões políticas têm ainda mais interrompido processos de demarcação de terras e prometido a redução das áreas já demarcadas. Tudo em defesa da abertura de atividades econômicas de grande escala nesses territórios, como mineração e agronegócio, com a justificativa de que são espaços ociosos e que povos tradicionais e originários devem ser “integrados” à sociedade nacional e não isolados. A nosso ver, essa política atualiza a importância do *kapi* como líder político que luta junto a indígenas, ouve demandas e problemas locais, e integra conhecimentos ancestrais, cosmologia e espiritualidade indígena.

Isto tudo nos é transmitido pelo olhar singular de um futuro *kapi*.

Lancemo-nos com ele ao poderoso campo do nós.

Josias Sateré e as Lideranças Clânicas e Afins do Andirá-Marau

Renan Albuquerque

Conheci Josias Ferreira de Souza, o Josias Sateré, hoje mestre pela academia dos brancos e líder clânico de seu povo, por volta de 2012 ou um pouco antes disso. Talvez não seja necessário precisar ao certo o mês ou o dia, até mesmo porque conhecer uma pessoa significa não apenas estar perto dela, saber sobre ela e dialogar com ela acerca de intenções e anseios. Significa entender o mundo junto com ela, com integração. E nesse particular, só tive a oportunidade de estreitar relações com o querido pedagogo Josias a partir do começo de 2018, quando de sua integração acadêmica como mestrando no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), da Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Passei a ser seu orientador e, na época, também estava como coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação (PPGCCom). Tinha me baseado na capital amazonense, após morar por nove anos em Parintins, município localizado na divisa do Amazonas com o Pará e adjacente à Terra Indígena Andirá-Marau. E foi em Manaus que várias das nossas conversas sobre a forma de liderança *kapi* e suas implicações aconteceram.

O fato é que eu sabia do trabalho de Josias desde quando ele era estudante da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), campus Parintins, do curso de Ciências Biológicas — e realizava estudos com o prestimoso auxílio de estudantes do Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana (LabNAU/USP), da Universidade de São Paulo, sob responsabilidade do professor Dr. José Magnani —, porém começamos a projetar a presente pesquisa um pouco depois. E logo de começo notei o imenso potencial de Josias. Estava em minha frente um grande homem. Também observei a intensa capacidade oral dele em manter-se explanando fatos e fenômenos

com paciência e conhecimento. Em minha opinião, ele não se mostrava somente um mestrando de ascendência étnica, consciente de sua posição social e histórica, que conseguia dialogar com perspicácia e fluidez, mas também um jovem líder, de forte representatividade ante seus pares, com inteligência exemplar das coisas da vida e da morte de sua linhagem clânica, os *ut*. E quando me refiro a “inteligência exemplar” tendo a afirmar que se trata de um tipo de cognição que busca muito mais a reflexão efetiva do que as afirmações de autopromoção.

Josias surgiu com a ideia de investigar em que medida uma liderança Sateré-Mawé do passado setecentista poderia ser entendida e lida no presente pós-moderno (ou hipermoderno, como queiram) com coerência, a partir de relacionamentos e inferências na atualidade, e por afinidade principalmente, mas também por ascendência clânica. Uma demanda nada simples, cheia de reentrâncias, como havemos de notar. E por isso informei minha mentora, Profa. Dra. Carmen Junqueira, sobre o desafio que nos era apresentado, considerando o planejamento para mais um livro sobre os Sateré-Mawé. Josias se perguntava quais eram as possibilidades de uma interpretação que pudesse ser minimamente clara, mas extremamente crítica, acerca de erros e acertos de um líder que ao mesmo tempo poderia ser tomado tanto como clânico quanto afim. Nessas searas de inquirição, tentamos arrumar o desenho da pesquisa em conjunto e partimos para investigar o trabalho continuado de campo que eu tinha realizado desde 2009 e que ele realizara desde 2014, sob diferentes ópticas e vieses, na busca por informações que auxiliassem a concretização da proposta. E assim, lançamo-nos.

De minha parte, comecei em 2009 pesquisas com os Sateré-Mawé. Em 2014, o livro solo *Sufrimento mental de indígenas na Amazônia* foi lançado com apoio de fomento internacional. Era o primeiro tomo dos seguintes que viriam. Na sequência, foram apresentados *Brincando de onça e de cutia entre os Sateré-Mawé* (2017) e *O tacape do diabo e outros instrumentos de predação* (2019). Esses dois escritos mais recentes tiveram colaboração de Eunice Paiva (*in memoriam*), Carmen Junqueira (PUC-SP) e Gerson Ferreira (Ufam). Portanto, expliquei a Josias que, em verdade, para nossa pesquisa sobre o *kapi* não estaríamos partindo do marco zero, mas

sim granjeando uma caminhada de investigação que já tinha lastro de uma década, no mínimo, o que o animou de maneira explícita. Projetamos a saterização de nossa investigação e Josias passou a visitar e reler documentos, registrar narrativas, comparar dados de normativas e regimentos de seu povo, rememorar datas e pensar sistematicamente sobre circunstâncias e contingências da recuperação de fatos e fenômenos. Eu e Carmen dialogamos principalmente sobre as possibilidades da retradução dos resultados, estilos de abordagem e objetividades possíveis para o texto. Foi assim que começou a tomar corpo o livro *Kapi, uma liderança clânica e afim*.

No primeiro capítulo, tivemos como meta traçar um panorama da Amazônia invadida, da ideia de *kapi*, sobre a comunidade de Ponta Alegre/AM e com referência a territorialidades emergentes e particularidades da TI Andirá-Marau como centro mítico e dominial da nação Sateré-Mawé. Apesar de não nos determos sobre um viés específico de enfoque teórico, a noção spinozana do comum enquanto força potencial para resistências se mostrou importante para as intenções de investigação que descrevemos. Utilizamos o pressuposto como fonte de inspiração para debates sobre coletividade e ação engajada, e aqui chamamos atenção do quanto a coordenadora do Núcleo de Pesquisa Dialética Exclusão/Inclusão Social (Nexin), da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Profa. Dra. Bader Sawaia, foi importante nesse particular. Orientações concernentes ao meu estágio de pós-doutorado em psicologia social tiveram grande valor na dedução de narrativas e na orientação conceitual do estudo.

Nossa atividade de trabalho no segundo capítulo abarcou entendimentos sobre a base de sustentação do que nomeamos de “a categoria funcional Sateré-Mawé do *kapi*” e a representação que a envolve, sendo três orientações as encaminhadas: i) o duplo (e suas ressonâncias), ii) a estrutura antagônica inerente ao duplo e as iii) racionalidades a sustentarem modos de se saber e se fazer *kapi*. A meta almejada, nos escritos, foi envolver implicações que o viés necessitava, sobremaneira em assuntos tais e quais tutela, Estado, mercado, concordâncias ou discordâncias indígenas e poderes objetivos e subjetivos imanentes da etnia. Optamos ainda neste capítulo por 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 historicizadas da segunda metade do século XX até o presente.

O terceiro capítulo foi direcionado à prática *kapi* no desenrolar dos anos mais próximos a nossa atualidade. Quais os agitadores principais da afinidade que propiciou a integração do capitão à ordem dos *ut*? O que pensavam e como se deu a inteligência estratégica de submissão da noção de velho capitão ante o capitão renovado? O percurso de investigação destacou i) relatos constitutivos de histórias de vida de principais lideranças *kapis* (França, Dico, Zezinho e João), tendo em vista situar no tempo o início dos trabalhos do novo capitão e ii) registros interpretativos sobre códigos de conduta *kapi*. As duas problemáticas, distribuídas de modo heterogêneo, foram amparadas por análises de campo pautadas em entrevistas e observações participantes. Estão dispostas nessa perspectiva reflexões compartilhadas em rodas de *çapó* nas comunidades indígenas. Houve coleta de dados integrada, com aprofundamentos a partir do ano de 2014. A etnografia foi realizada com especificidades relativas a conversas, vivências e integrações em aldeamento da terra indígena e junto a pessoas de alto escalão na TI.

A conclusão foi orientada na medida em que deixamos uma pergunta direcionada a planos futuros, a tempos futuros de ação dos Sateré-Mawé, que estão em ações e mudanças constantes, reinventando-se e cobrando de si mesmos ou a manutenção ou a quebra de paradigmas, ou o velho ou o novo, ou o ancestral ou o vindouro, ou os modos de ser constituintes ou as maneiras de se estar na vida e na plenitude do milênio. Em suma, no apontamento final, que foram considerações debatidas dentro de uma noção de dúvida e inquietação, a injunção que pareceu mais clara a ser ponderada foi justamente a constituição das coisas do agora, as quais incluem com evidência passado-presente-futuro. Uma constituição interativa.

As Lembranças do Vivido e Outras Constituições do Presente

1.1 Problemas históricos e contemporâneos

Uma das teorias sobre a base genômica que possibilitou a existência de todos os povos nativos americanos é oriunda da tese de que populações de antigos caçadores-coletores asiáticos chegaram até a Beríngia, também denominada pela historiografia de Ponte Terrestre de Bering, e atravessaram para a América. A Beríngia foi uma extensão continental com cerca de 1,6 mil quilômetros, unindo o Alasca (América) e a Sibéria (Ásia). Estava localizada onde, atualmente, fica o Estreito de Bering. Os caçadores asiáticos, há 25 mil anos ou mais, já realizavam inúmeros deslocamentos naquele continente, migrando entre os mais diversos territórios e porções de terra. Porém, muitos deles atingiram a Beríngia na última glaciação, entre 11 mil e 11,5 mil anos antes do presente, quando se formou uma grande ponte de gelo no Estreito de Bering que teria possibilitado a migração desses povos mongóis da Ásia para a América. A identidade fenotípica do nativo americano, portanto, possui um lastro de formação amplo e longínquo, dado que a constatação dessa hereditariedade, sobretudo, dá-se porque hoje não existe DNA nativo americano do outro lado do Estreito de Bering. Essa realidade nos aponta uma forte suposição temporal relacionada à imensa migração de povos da Ásia até a América. Hoje não é possível encontrar essa chave ancestral em nenhum outro lugar do mundo, exceto nas Américas do Norte, Central e do Sul.

Os ancestrais de várias tribos da Ásia, ao convergirem na Beríngia durante a última glaciação, iniciaram uma longa jornada do norte até o sul continental, trazendo seus próprios perfis genéticos e espalhando-os. Cor e tipo dos olhos, cor da pele, tamanho e carga hereditária. Tudo veio em seus fenótipos. Eles, assim, originaram os povos antigos e modernos do novo mundo. Nas Américas, reproduziram-se em inúmeros e variados cruzamentos e criaram um novo

grupo de pessoas, o indígena americano. Eles exploraram uma terra onde nenhum humano havia pisado. Ao sul das massas de gelo, criaram formas de construir ferramentas e armas de pedra. Era a Cultura Clóvis nascendo e florescendo, o que lhes possibilitou a sobrevivência e o povoamento. Essa Cultura foi o embrião de Maias, Astecas e Incas, entre outros, sendo civilizações desenvolvidas com conhecimentos adquiridos a partir da reprodução populacional e das práticas tribais. Outros descendentes também, e obviamente, geraram os nativos das terras baixas da América do Sul, formativos da ancestralidade amazônica como a estudamos atualmente após a intrusão europeia de Colombo, Cabral e dos séquitos seguintes.

O que se deu desde a Cultura Clóvis até a invasão portuguesa a América do Sul não é objeto de resgate do texto que segue. Nosso intuito é mais propenso a pontuar um tanto do que, desde as esquadras de Cabral, foi feito com os nativos que no Brasil e na Amazônia habitavam milenarmente, como a ciência atesta. Interessa destacar que milhares de versões da história após o fatídico ano de 1500 já foram descritas, contadas. Elas reafirmam a invasão violenta dos brancos. Essas versões resistiram ao tempo, diferente de uma parcela dos saberes tradicionais dos autóctones, aqueles saberes constituídos pelos nativos viventes antes do tempo da invasão e pós-Cabral, que desapareceram grandemente por força do extermínio português, francês, holandês, inglês e espanhol.

Emergindo das armadilhas ferozes que a violência da conquista impôs, por colonização, escravidão, morte ou tutela armamentista, temos certeza hoje, entretanto, que uma volumosa porção de conhecimentos e fazeres anteriores ao achincalhamento e à destruição promovida pelos conquistadores além-mar resistiu e está por ser investigada e interpretada pela ciência do agora e do amanhã. Uma ciência visionária, que une o tradicional e o moderno, sabedora de que, por vastos e centenários anos, a história oficial silenciou as sociedades e os agrupamentos donos das terras amazônicas estendidas abaixo dos Andes, integradas por gentes primevas do bioma tropical. Povos indígenas que, existentes desde muito antes do ocidente vencedor, viram suas vidas amealhadas, roubadas de si; viram seu mundo e suas mentes implodirem e acabarem em 1500, exatamente após a chegada dos portugueses.

Era uma realidade dita e vivida que foi devorada pela “Amazônia Lusitana¹” (SILVA, 1996, p. 131). Houve movimentos fortes de enfrentamento. Inúmeros. Muitos. Necessários. Ferozes. Sim, ao certo. Nós sabemos. A Amazônia indígena² manifestou sua força e continuou viva por intermédio dos povos ancestrais — os povos-bicho, os povos-planta, os povos-pedra —, ocupantes primevos com suas vivências inteligentes em seus lugares de sagração e poder cosmogônico, sendo detentores 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, em que aquele presente violento imitava o passado e distorcia fatos em favor da ignorância europeia travestida de conhecimento, a alternativa que se mostrava a indígenas era compreender quem eram as pessoas envolvidas nesse longo processo histórico e lutar. Dessa forma, especificamente, recorre-se neste livro a uma liderança histórica (*kapi*) que viveu 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 viril e belo se viu e se vê no bioma. Tudo o que se manteve de pé contra a miríade de dores operadas pelos brancos. Chamamos atenção ao fato de que não fazemos referência às batalhas de modo geral, mas sim a um ponto de recorte determinado. Essa secção diz respeito ao foco de partida da escravização reconstituída de indígenas no século XIX e à montagem de um brutal sistema de vigilância contra eles, cooperando-os e massacrando-os fisicamente e moralmente. Um foco em que capitães com forte elo com militares, mas de origem nativa, fo-

¹ Amazônia Lusitana – compreendia a política que envolveu a relação colônia-metrópole e teve, na Amazônia, o interesse de integrá-la 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).

² 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).

ram 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 social da identidade brasileira e amazônica desde as intervenções nocivas da colonização, bem como todos os ancestrais latino-americanos, inquestionavelmente como produto do meio, tiveram participação vivaz no panorama histórico de formação de lideranças após os etnocídios na Amazônia em geral e na porção central da região desse bioma em particular. Em tal cenário, acontecimentos desdobraram-se em diversificadas justificativas infundadas, elencadas pelos brancos, e a justificativa dos conquistadores portugueses, espanhóis, ingleses, franceses e holandeses, em pretensa e falseada afirmação de superioridade, ancorava-se na ideia de que existiam pessoas que carregavam em si mesmas condições desiguais e desumanas de vida. Assim se davam as estratificações de pele e de posse. Era um tanto da perspectiva malthusiana: uns nasceram para mandar e outros vieram ao mundo para obedecer. Existiam os que tinham poder ante os escravos e os marginalizados e invisibilizados. 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 ancestrais e foram obrigadas a aceitar hábitos e valores contrastantes a elas. Acabaram exploradas ao extremo, vencidas pelo tempo, pelo cansaço infundável do trabalho braçal e mortificante no campo, vivendo consequências dos planos heterodoxos dos invasores. A ideologia implantada pela conquista trouxe soberania às nações ocidentais e vilipendiou países e ambientes invadidos. Quanto mais terras e extensos espaços territoriais estivessem sob domínio, as pessoas que viviam nos lugares invadidos eram consideradas “populações conquistadas”. Assim as mantinham subjogadas, adjetivadas como incompetentes e rotuladas de arreadias, pagãs e gentias. Restava sofrer árduos castigos e hostilidades inexplicáveis. Para a cultura do Velho Mundo, “o outro não é um verdadeiro indivíduo porque o seu comportamento se desvia abissalmente das normas da fé e do mercado” (IB., op. cit., 1994).

Os atos da conquista, meio pelo qual brancos usurpadores de novas terras asseguravam suas atuações agressivas, não respeitaram

a diversidade encontrada. Extinguiram muitas e distintas formações autóctones. “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, de encontro a sociedades ameríndias da América tropical. Especificamente nos espaços das terras baixas da América do Sul os aldeamentos dominiais dos 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 cosmovisões, lideranças, normas e regimentos civilizatórios. “[...] 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, ademais, criou uma barreira de pedras, um distanciamento de realidades, em que o europeu possuía isoladamente o conhecimento, a tecnologia, o domínio pleno da natureza e os outros eram opostos, inclassificáveis, néscios e sujeitos. Os povos brancos se colocaram no centro e empurraram os demais para as periferias. Deveriam os donos da floresta estar à disposição dos europeus, suscetíveis à manipulação e somente isso. Mas os Sateré-Mawé da época, sonhadores míticos do *Nusoken*, viventes clânicos, escolheram ocupar uma posição de luta, o que dificultou aos portugueses vislumbrarem suas feitorias e seus saberes.

Negando a alma dos ameríndios donos do Andirá-Marau, pensavam também os lusitanos que estavam camuflando as histórias dos indígenas, suas estruturas valorativas de sustentação, sua contextualização existencial de sociedade e seu sentido de universalidade. Por conseguinte, pensavam ainda que, se estivessem desvalorizados e sem voz, poderiam domesticá-los e arquivar suas mentes, fazê-los compreender que eram supostamente fracos e perdedores. Imaginavam que, negando suas histórias e estabelecendo consigo uma comunicação estritamente funcional, estariam certos de que sairiam vencedores. Mas “a fala [nativa] tinha valor e seu silêncio tornava suas almas impenetráveis³” (CARVALHO JÚNIOR, 2011, p. 76).

³ 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, incivilizado. Traz à tona a perspectiva de que a natureza proporciona o celeiro necessário para as necessidades dos viventes ama-

Os povos indígenas, por sua vez, todos eles, reunidos em uma extensa área geográfica de baixada dos Andes, na América do Sul, nos limites do território que constituía o Brasil, vivendo longe da pré-industrialização brasileira e com uma comunicação repleta de estratégias, 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 no identitário rol de simbolismos amazônicos. Nesse mesmo caminho se encontravam os Sateré-Mawé, pois apesar de anos de exploração, guerra e dizimação de suas gentes passaram a ser “produto da adaptação e da resistência a diferentes modos de dominação e séculos de colonização” (OLIVEIRA, 1999, p. 248). Mesmo forçados a uma unificação impositiva, em que as *ywanias*, famílias detentoras de clãs específicos da etnia, eram condicionadas a um popular termo pejorativo, dito “índio”, eles resistiram⁴.

Ora, se o contato provocou mudanças drásticas ao povo Sateré-Mawé, que em seu próprio território passou a ser classificado como escravo, como indigno, com obrigação de trabalhar dia e noite, desengajado do que produzia, logicamente que se formou também um diálogo controverso entre opressor e oprimido. A relação inimigo e aliado coexistiu, assim, à força, porque colonizadores, ao mesmo tempo em que perseguiram esses povos de primeira nação, precisavam deles para explorar o novo lugar, a terra do *Nusoken*. Segundo Gambini (2000), que trabalha entendimentos psicanalíticos acerca da história brasileira em geral, detendo-se na formação de um Brasil heterogêneo pós-conquista em particular, menciona o

zônios. Reafirma que os locais possuíam estratégias de caça que eram “dádivas da natureza”, sabendo medir e calcular o que lhes permitia fazer o comércio. Enfatiza que sabiam geometria, geografia e hidrologia. A suas línguas maternas, comparou as línguas grega e inglesa. Esclarece a analogia equivocada da infantilidade indígena ante a robustez da inteligência europeia. Por fim, não pactua com o termo “monstruosidade”, atribuído aos índios, pois nada tinham de mal, de maligno ou de desordeiro, complementando que a “monstruosidade era o medo do desconhecido” (CARVALHO JÚNIOR, 2011, p. 55).

4 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.*).

desprezo que os navegantes ibéricos tinham pelas sociedades americanas originárias da Amazônia, dando margem a planos de subjugação 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 [no Brasil], o índio não tem lugar” (GAMBINI, 2000, p. 178).

A resposta a este impasse é óbvia. Continua a vigorar a história contada a partir de olhares europeus, que descrevem a viagem de Pedro Alvarez Cabral ao Novo Mundo como um ato aleatório, em que o explorador português, em busca de especiarias e a caminho da Índia, tenta mudar de rota e, 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 randômica, recoberta pelo acaso e isenta de culpa dos exploradores. E o pior é que se iniciou, ali, uma nova etapa, naquele exato momento. Acerca dos índios em geral e dos amazônidas (nosso singular em questão) eles foram descritos por outrem de cultura diferente, pelos europeus, como pessoas que incitavam a uma dualidade maniqueísta inerente: civilizados e não-civilizados, racionais e irracionais, batizados e não batizados, humanos e selvagens, aliados e inimigos.

A negação da alteridade étnica dos Sateré-Mawé também foi nessa esteira histórica. Portanto, ficou montada sem respaldo temporal e atrelada a pioneiros da colonização. Nos séculos seguintes a Cabral, o que se tornou pano de fundo ao fortalecimento dessa ideologia arbitrária e ingloria 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 povos indígenas da Amazônia a gentes menores, implicou no fortalecimento da ideologia dos conquistadores de acordo com a cultura indiferente do pós-iluminismo, em referência ao índio do ano de 1500, destituído de cultura e de valor extramundano. E foi o que fizeram os primeiros colonizadores, por meio de decisões unilaterais e grosseiras. Eles desconsideraram a independência dos autóctones, fomentando a ideia de incivilidade, de distanciamento de origens

crístãs e ainda descrevendo os habitantes do bioma tropical como seres em processo de transição ou extinção darwinista.

No enlace hist3rico, ao que nos consta, desde sempre discutir direitos indígenas sem a presença dos verdadeiros nativos, necessariamente, pareceu algo realizado sem fundamento. Mas já no passado os territ3rios das Am3ricas, intitulados de Novo Mundo, estavam repletos de sociedades com alta capacidade de decidir seus pr3prios destinos e gerenciar suas pr3prias vidas, as quais permaneceram invisíveis na formação sociocultural do povo brasileiro desde muito tempo. Principalmente os territ3rios da Amaz3nia profunda. Os pr3prios indígenas, em v3rias circunst4ncias e contextos, recorreram estrategicamente ao termo “índio” mesmo sendo uma denominação recebida dos primeiros colonizadores e que foi incorporada na sociedade brasileira com intenção de indicar o “n4o-europeu”, o extempor4neo. Os estrategistas indígenas, mesmo prejudicados, ao recorrerem ao termo “índio” ensaiavam participar ativamente na construção de projetos e atividades sociais de origem do Estado brasileiro getulista, p3s-getulista e militar, pois, independente de terem sido ou n4o chamados a se envolverem, viram-se grandemente afetados nesses per3odos.

Foi assim que os povos origin4rios que transitam no imagin4rio da população brasileira passaram a se apropriar de um termo pejorativo e utilizaram essa designação para destacar sua exist4ncia como habitantes primordiais. Foi um ato corajoso, t4tico, de resposta sociocultural com car4ter coletivo, que teve vida pr3pria, organização social particular e observação vision4ria sobre o porvir. E foi, sobretudo, um ato de desconstrução ante a ideologia do proto-humano mim3tico, n4o pensante, sem imagin4rio, apenas corporificado por um sentimentalismo nababesco, homog4neo, harm3nico no seu primitivismo, est4tico, destitu3do de eleg4ncia.

A força dessa din4mica mostrou nomes e sobrenomes, identificou diferenças primevas, funcionando perfeitamente de acordo com modos e sistemas aut3nomos de viver. Para os Sater3-Maw3, o processo de contato representou a hibridização, a mistura e a relação inter3tnica, configurando todo o povo brasileiro como produto da uni4o do branco, do negro e do índio. “A mudança inculcada pelo contato n4o representa um salto de um estado est4tico 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 originários, haja vista que a população brasileira também tem herança genética ancorada a ameríndios 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 direitos insubstituíveis de viverem como realmente são. Em resposta, atualmente os Sateré-Mawé reivindicam sua cidadania diferenciada, em primeira instância, cobrando do poder público o reconhecimento da soberania ininterrupta da terra indígena (TI) Andirá-Marau, que mesmo demarcada e homologada sofre pressões do agronegócio, de megaempresários, da indústria da madeira, da biopirataria e da mineração. Igualmente, os nativos lutam pelo reconhecimento específico de suas línguas, suas crenças, seus costumes, valores e tradições contra o mercado virulento e patife que os assola.

Na Amazônia, os Sateré-Mawé não viveram quase nada de 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 famílias clânicas da etnia. A utilização de mão-de-obra escrava e a privação de direitos civis, entre outras inconseqüências da cristianização inescrupulosa — *New Tribes Mission, Evangelized Fields Mission* e *Missionary Aviation Fellowship* —, tornaram os indígenas um povo sem vida autônoma, sem direcionamento claro, preciso e fortalecedor, com seus cotidianos permeados por 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 conseqüente destruição dos Tupinambás [...]”. Após esse episódio, a todo custo a elite dominante portuguesa oprimia e tratava nativos remanescentes como subalternos, fossem do oeste amazônico, da Amazônia Central ou das cercanias a leste. 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 amazônicos nesse cenário hostil e dramático resultou na construção, junto a cooptados do entorno, das bases para um cenário que foi denominado de Revolta da Cabanagem⁵, sendo um “movimento político construído no Pará e no Amazonas pelos cabanos [...] A repressão que se espalhou na Amazônia atingiu grupos indígenas como os Maué, os quilombos e as comunidades de Tapuios” (OLIVEIRA, 2006, p. 90-91). E a Cabanagem surgiu como ato de enfrentamento. Obviamente insatisfeitos com escravidão e exploração, insurgiram-se e lutaram pela liberdade e pela 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 levante⁶. E ainda acrescentou que, após a guerra, “remanescentes dos cabanos e pessoas Sateré-Mawé se refugiaram na cabeceira dos rios. Muitos desses cabanos foram incorporados ao grupo étnico” (ALVAREZ, 2009, p. 94). O conhecimento geográfico da região, por conclusão, proporcionou-lhes uma importante vantagem e as parciais vitórias no levante, segundo nos remetem os registros históricos. Todavia, mais tarde, não foi o suficiente contra o poderio bélico opressivo e dizimador de Portugal.

A ideia de reduzir os povos indígenas amazônicos a um único aglomerado de humanos, com termos pejorativos e estereotipados, construiu-se temporalmente, 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 mesorregiões e da porção mais

⁵ Cabanagem – vem de cabanos, eram os “Tapuias” (termo utilizado na Amazônia para os índios que já eram cristãos e mantinham contato com os brancos, diferentes dos índios bravo), os negros escravos, os grupos indígenas diversos, e a população cabocla ribeirinha. Sendo os “Tapuios” majoritários na revolta. (OLIVEIRA, 2006, p. 90).

⁶ O canto do ritual da tucandeira destaca dois eventos vivenciados na Cabanagem. Alvarez (2009) intitula o suposto como “O Canto da Cabanagem”. A origem da Cabanagem é explicada por duas alegorias: na primeira, brancos levam filhos de indígenas para estudar fora da TI e nunca os fazem retornar; na outra, é a dependência criada pelo comércio que desola a vida nas aldeias. 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).

ao sul do continente americano tendem a ser vistos como “categoria estática (índio), evidente e autoexplicativa, sendo esta uma expressão completa da simplicidade, do passado e da primitividade” (OLIVEIRA, 1999, pp. 247-248).

No entanto, foi meta desconstruir o termo “índio” enquanto categoria nociva, dado que havia vários povos pré-conquista que, motivados por uma ativa autodeterminação, mostraram seu legado sociocultural. Eles recuperaram seu mundo de acordo com suas cosmologias, seus conhecimentos e saberes natos, concomitante à respeitabilidade ante a terra mãe. Nessa recuperação, percebemos a diversidade de identidades e etnias, com riquíssimos detalhes, com costumes particulares, via histórias que ultrapassaram a racionalidade humana, com metafísicas explicáveis a partir de tradições mitológicas datadas de até 10 mil anos. Exatamente por isso acreditamos ser um desafio estudar povos originários da confluência do Andirá-Marau porque, em si mesma, a constituição deles sugere a relação que mantiveram com distintas sociedades brancas, valendo-se da fricção étnica (termo bastante ambíguo e não consensual).

Porquanto, discussões almejadas no estudo requereram perguntas contundentes também, por exemplo sobre a construção da pessoa Sateré-Mawé em termos de estatutos de liderança cosmológica e política. E sobre esse indicativo, parece de bom tom afirmar que esses estatutos são partes constituintes da própria nação brasileira, são ramificações baseadas desde a conquista ultramarina. Assim, adentrar ao universo tripartite (real, imaginário e simbólico) 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, já falando de um tempo bem mais atual, foi decisiva para a permanência das novas gerações, que se afirmaram por intermédio de narrativas vivificadas de velhos, cantadas, e também por conhecimentos subjetivos e abstratos sobre movimentos psíquicos e corporais, sobre experiências advindas de mulheres, mães, anciãos, tuxauas, caciques e pajés, bem como senhores e senhoras das florestanias indígenas ocupadas.

Morin (2012) acentua que “desde o nascimento, um indivíduo começa a incorporar sua herança cultural, a qual assegura-lhe uma

formação, uma orientação e um desenvolvimento como 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 foram e são mantenedores da estrutura do povo Sateré-Mawé, dando sentido e vida a formações estruturais 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, para além do que sublinha a citação, a imposição da lei da conquista refletiu na idealização de uma soberania para a resistência, retificando o pensamento egocêntrico e imitador europeu, que disseminou o modelo ocidental de aviltar, explorar e destruir o mundo, negando o legado cosmogônico dos povos originários e seus saberes concretos sobre a natureza.

Limites socioculturais existentes, visíveis e a priori ignorados, confirmaram os planos de dominação dos invasores 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 às divergências na propositura de pessoas supostamente homogêneas, detentoras 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 multilateral dos autóctones milenares 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, sim eles eram.

Técnicas e tecnologias da época do *Nusoken*, correspondentes a formas erigidas de porte tradicional e contemplativo, sempre foram indispensáveis ao trabalho humano na mata e nos rios do Andirá e do Marau, e por isso permaneceram como marcos de um pleno desenvolvimento intelectual. Com elas, portanto, foi possível sobreviver aos ataques e às matanças, apesar de que essas técnicas e tecnologias foram roubadas pela elite dominante, surrupiadas pelos invasores, e depois foram utilizadas para a exploração em larga escala escravista, com direito à descrição em relatos e crônicas da época a partir de expedicionários. Eram estes viajantes etnógrafos, que clivaram e apresentaram as gentes da Amazônia, em termos gerais, como indivíduos atrasados, produtos da “comparação das verdades próprias do mundo cristão com a realidade americana” (RAMINELLI, 1997, p. 11).

Foram encontros não tão amistosos quanto se quer fazer entender por meio de releituras brandas. Esses encontros ocasionaram enormes “choques de cultura” (FREYRE, 2003, p. 177), sendo a escrita e a oralidade duas fontes definidoras do grau de abstração dos indivíduos envolvidos nessas violências. A voz, a letra e o papel pareceram ser elementos essenciais para a instrumentalização do contato. Isso porque o domínio da escrita ensaiou ter sido posto acima dos recursos da oralidade desde o século XVI. Para os portugueses, entendia-se que a escrita fosse o meio mais importante de transmissão de saber, diferente do que indígenas acreditavam e defendiam.

Por outra leitura compreensiva, sendo a oralidade unânime entre nativos, ela permitia recuperar a memória dos grupos étnicos, aparentemente com depoimentos simples e fixados nos papéis. No entanto, tratava-se de um trabalho inteiramente denso e abissal. E mesmo diante do contato com a escrita isso não se caracterizou como ato de abandono para as nações primitivas da América do Sul, donas de grandes terras de ordem mítica. Foram incorporados elementos da verve científica europeia, sim, considerada inovadora para aqueles tempos. Porém, em suma, incapazes de entender a organização das sociedades da Amazônia, sobretudo por conta de investidas fracassadas para unificá-las, estratégias ibéricas seguintes resultaram na constituição de uma maneira comunal de interação, a língua geral *Nheengatu*. Com esse dialeto, a imposição do modo

de vida branco, aos poucos assimilado, refletiu-se não somente em composições existenciais, mas também nos modos como os originários reinventavam o mundo em suas resistências.

A importância de pontuar questões relativas à diversidade, para os povos indígenas, sinalizou de forma global para um fator de evidência: que cada etnia tinha um estatuto próprio e uma lógica interna para explicar o mundo. Cada etnia era um centro de consciência, com sua riqueza imaterial de sinalização para o cosmos, principalmente porque eram “instrumentos de conhecimento e comunicação para o outro” (BOURDIEU, 1989, p. 09). Verificou-se que havia centenas de conjuntos de sistemas míticos e empíricos bem estruturados, que correspondiam às reais necessidades dos grupos étnicos amazônicos. As culturas indígenas, cada uma delas, portanto, tinha âmbitos e alternativas que proporcionaram resistência a duras e intensas investidas europeias. Aos conquistadores, era 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 normativos para que pudessem usar sem censura, haja vista terem sido impedidos de usar a própria língua materna após a imposição do *Nheengatu*. Também se tornaram majestosos na proteção de saberes, assegurando processos sociais em que acreditavam outrora e hoje.

Na época do Brasil Colônia e do Brasil Império, constituíram-se as bases da sociedade miscigenada do bioma, fato que fomentou a formação do pensamento social da Amazônia já a partir do período da República. Mas de maneira controversa. A miscigenação foi negada e a exclusão social foi apagada também até a redemocratização, em 1988. Os Sateré-Mawé sentiram na prática essa negação e esse apagamento até o ponto de não reconhecerem mais o *Nusoken* e passaram a verificar como categóricas a figura do salvacionismo, do branco vencedor (europeu) e de suas descendências arianas, que disseminavam a ideologia das “raças superiores [...] porque o vencedor entendeu de impor ao povo submetido sua cultura moral, maciça, sem transigência que suavizasse a imposição” (FREYRE, 2003, p. 178).

Interpretando o suposto, adentramos na verificação da coexistência de dicotomias “rico e pobre” e “cultura superior e inferior”,

que delinea um grande distanciamento social forçado na Amazônia como um todo e no Baixo Amazonas/AM (Amazônia Central) em particular. Essas dicotomias culminaram na organização de famílias e grupos segundo classes sociais eurocêtricas. E essa convergência amazônica resultante dos inúmeros traços de mestiçagem aproximou povos nativos e não nativos. As sociedades autóctones foram chamadas a reelaborarem sua formação de pensamento sobre as humanidades, 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), como estamos almejando supor.

Tomados pela vontade coletiva, autodenominaram-se e ocuparam espaços de discussões com cunho decisório, protagonizando escolhas frente a projetos sociais e de desenvolvimento, antes vagos e ausentes. De modo que, hoje, ao reconhecerem a existência do outro, do exógeno, propõem-se sempre, antes de qualquer coisa, a fortalecerem a relação entre o eu e o mesmo. E nesse diálogo, apesar da não intenção, experiências são apreendidas, trocadas, apropriadas e copiadas. Os Sateré-Mawé, que agem dessa forma desde o momento em que foram taxados negativamente por colonizadores de “tupis” ou “tapuios” (aliados ou inimigos), mergulharam no universo do diferente e, independente do papel já exercido, também foram convocados a ensinarem e aprenderem. No íterim de captar informações sobre as dinâmicas de aliança e adversidade, 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 dos europeus e ainda hoje reverberado, permitiu com certeza o afluxo e o intercâmbio de ideias e informações. Significa dizer que não havia isolamento real. Nunca houve. As redes de semente que existiam até 200 anos atrás na Amazônia, hoje identificadas nas calhas dos rios Juruá, Purus, Amazonas, Negro e Madeira, levavam também 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 e controladora mantenha-se com uma nova roupagem para ditar regras, fazer brotar iniquidades, influenciando e provocando insta-

bilidades. Agora não mais coercitivamente, porém de modo midiático, baseado no processo do consumo exagerado, descontrolado, desnecessário, da implosão por fragmentação. As mudanças no jogo e o neoliberalismo, que regem a sociedade atual a serviço da classe dominante, valem-se da globalização e do universo em que pessoas estão interligadas. A sociedade branca aprisiona os Sateré-Mawé em função de inúmeros processos psicológicos subliminares, o que os coloca a mercê de mobilizações em torno da “aldeia global”⁷, 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 venda ou compra de princípios descartáveis, volúveis, 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 não participam diretamente dos processos sociais planetários, legando-os à marginalização diante do sistema.

É difícil não acreditar que o mercado atual obrigue indígenas a participarem de estratégias de produção e consumo em massa, em escala, forçando-os a integrar um ciclo ininterrupto, englobando-os sem negociações ou responsabilidade social. A tecnologia e a técnica padronizadas não estão ausentes da vida dos povos originários, assim como o Estado e o mercado também não estão. Pelo contrário, influenciam nos modos de ser e viver, vestir, consumir, falar e interpretar o mundo. Significa dizer que a submissão de uma cultura a outra nunca foi pacífica, por vontade própria, e não tem sido também agora, com o planeta Terra em ebulição. A missão de

⁷ 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).

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 (PAIVA et al., 2019).

Mesmo com importantes mudanças de paradigmas na atualidade, transformações ocorrem de modo superficial e antigas práticas permanecem camufladas na corrida pelo sucesso. Muitas pessoas de origem indígena, sem opção de trabalho digno, tornam-se só 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 por 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, ponderando-se essas reflexões, notamos que o modelo sustentado pelos Sateré-Mawé de ontem e de hoje é incompatível com o sistema defendido pelo capitalismo e pela classe empresarial nacional. No entanto, superando diferentes desafios, é possível supor alternativas de usufruto por concessões brandas ou vitórias a força, mesmo que momentâneas, conseguidas diante da sociedade hegemônica. O pensamento unilateral, inflexível, ultrapassado, de que povos indígenas devem continuar tal e qual estavam nos idos dos séculos XVI, XVII e XVIII, tem fortes argumentos contrários. Primeiro porque a concepção de vida estática não comporta a riqueza de intercâmbios interculturais. Sociedades primitivas (no sentido de autóctones), de posse de novas informações, reelaboraram modelos do próprio viver, do bem viver, provando a dinâmica de sua existência no mundo. E essas sociedades vem mudando de acordo com a transformação das eras. O desafio é constante.

O processo aconteceu e ainda vem acontecendo devido a demandas sociais surgidas, seja na Amazônia ou fora dela, que exigem novas posturas e maneiras de lidar com o plano existencial do outro. É exatamente essa a beleza da vida; é mesmo essa a verdade da existência.

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 e pela sociocultura. Por conseguinte, se diferenças socioculturais refletem heterogeneidades, é imperioso ponderar que, por meio de identidades étnicas e da memória coletiva, as pessoas indígenas que almejam a emancipação do seu grupo trilham a tomada de consciência de direitos e deveres para exigir autonomia e ter o poder de decidir sobre seus destinos.

A força motriz para essa mobilização advém do contexto de interação e integralidade no mundo, que a rigor são as fontes de todas as estratégias de reação frente a artifícios implantados pela sociedade branca, mercadocêntrica, com o propósito ambíguo de criar percepções enviesadas da liberdade. Percepções, a nosso ver, contraditórias e falseadas. Ilusórias e violentas. Críticas. E desta situação paradoxal experiências adquiridas determinam a tomada de cognição acerca de dilemas impostos por contingências reais, que precisam de superação. Assim, ao falarmos de força motriz, liberdade e consciência, interessa também ponderarmos sobre autonomia e autodeterminação.

E é exatamente nesse sentido que o estudo se encaminha, tendo como meta neste tópico investigar o processo de construção de liderança entre os Sateré-Mawé, com foco específico na figura do *kapi*, considerando necessidades isonômicas 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 renovado) Sateré-Mawé ganhou relevância na conformação da etnia? Esse questionamento, ao que nos parece, tendeu a guiar o eixo de nossa preocupação porque nos direcionou a sublinhar que uma pessoa de ordem indígena, nos termos que tratamos, desde o nascimento, é preparada para proceder conforme orientações de antepassados ancestrais. São incentivos domésticos, paternos e maternos, que concorrem para impulsionar sentidos de vida em coletividade, ressemantizando tarefas

individuais e coletivas em 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 profundos a partir de elementos disponíveis no cotidiano. Em 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 de sabedoria inferencial. Ou seja, o que ocorre no Baixo Amazonas/AM, no presente, 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 da força de liderança. 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.

Um indivíduo Sateré-Mawé, historicamente, se entendia pleno na medida em que agia como mobilizador e integrante do coletivo, com independência, propondo releituras da realidade e protagonizando lutas internas e externas. 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, o que evidenciou, por exemplo, práticas e habilidades para a criação de um sistema de conhecimento dinâmico, complexo, capaz de aglutinar saberes 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 e líder clânico e afim de um agrupamento ancestral.

O *kapi* faz parte da conjuntura multicêntrica que moldou a identidade Sateré-Mawé por meio de sua capacidade de liderança ao longo dos tempos e isso significa que a proeminência *kapi* fomenta recorrências à memória grupal, principalmente ao descrever subsídios para 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 desse porte (o *kapi*). O que se deu foi a certeza de que existia e se mostrava essa liderança, mediante uma função nomina-

da e com amplos poderes cosmopolíticos a serem compartilhados entre o grupo social e por força do clã *ut*, este situado em um lugar de referência, concreto na comunidade, onde acontecem processos de início e desfecho de debates.

O *kapi* é um protagonista indígena marcado pela resistência. A recorrência ao estudo da simbologia exercida pela liderança *kapi*, de modo direto e indireto, pode ajudar a enriquecer inferências físicas e metafísicas que se fizeram necessárias 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 ritualística da tucandeira, que, composta de dança e movimentos corporais, dependendo da ocasião e contingência tende a explicar a trajetória lírica e épica do *kapi* no bojo Sateré-Mawé, sendo 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 líderes 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 e se impor ante padronizações da sociedade branca, urbana, para assegurar a perpetuação da tradição de decidir sobre o agora e o porvir. De modo que a “questão *kapi*” resvala em interpretações sobre o mesmo e sobre o outro. E se, no passado dos séculos XVII, XVIII e XIX, 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 as forças e os quereres entre os Sateré-Mawé. Na cultura, encontraram suporte para resistir, sendo flexíveis, não deixando hábitos e costumes, aperfeiçoando-os na maneira de lidar com adversidades incidentes. 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.

A reciprocidade, inclusive, é o elã que proporciona a alimentação comum em aldeias e fornece a matéria-prima para dar origem a *tawa wato* (grandes barracões) e *netâp* (casas). Quanto a ela (a reciprocidade), cabe o processo de eleger o que pode e o que não pode ter intervenção humana, ou seja, ter um fim modificado. A reciprocidade advém dos conselhos dos velhos das comunidades indígenas, entre eles o *kapi*. Para os donos do Andirá-Marau, como afirmamos no *Brincando de onça e de cutia entre os Sateré-Mawé* (ALBUQUERQUE e JUNQUEIRA, 2017), ser predador ou presa é menos estatuto social do que condição de reciprocidade construída a partir de uma natureza revelada pela contingência da história da etnia. E nessa história, a total falta de adaptabilidade dos povos indígenas aos modos de dominação da colonização europeia na Amazônia é ponto a ser notado e aí nos remetemos novamente à ideia de que o ocidente, ao conceituar verdades interessadas sobre o oriente, supôs que apresentava ao mundo os povos originários. Mas nunca foi assim e a recuperação dos constituintes das lideranças clânicas e afins Sateré-Mawé atesta isso (IB., op. cit., 2017).

No estudo, tivemos como objeto de trabalho desvelar traços da liderança *kapi* porque intrinsecamente essa figura também faz parte dos sonhos dos *nag'nia* (anciãos) e caminha em paralelo, simultaneamente, à construção da aldeia Ponta Alegre, uma importante e nodal comunidade Sateré-Mawé no extremos leste amazônico, sendo aglutinadora de modos de vida não somente com primazia ao clã *ut*, mas com concreta probabilidade de revolucionar a forma de fazer política e cosmopolítica pelos caminhos da hierarquia clânica da etnia, reiterando seu compromisso autônomo de ir na contramão da tutela do Estado e da força violenta do mercado. 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 aldeia Ponta Alegre, como se supôs, representou um centro de 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. E para o *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 da atualidade. O líder do presente foi moldado durante décadas até a sua atualização. O de antigamente foi inventado pelos invasores. Hoje, reverenciado pelos seus iguais, a figura *kapi* desperta um sentimento paterno, de autoridade e amor. Ele é o que dá e mostra segurança, o que resolve problemas, o que organiza o povo, o que tem lugar central nas lutas e nas construções dos Sateré-Mawé da contemporaneidade.

Na contemporaneidade, o interesse acerca da criação, manutenção, reprodução e perpetuação do *kapi* se vincula à reinterpretção do que é ser Sateré-Mawé. Perpassa, também, por uma análise do processo de contato com o branco, da luta contra a imposição de modos de vida do branco 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 essa figura ganha corpo, voz, movimento, significado e história.

Enraizado em um contexto específico, alimentado pela memória coletiva, o *kapi* em alguma medida resulta concreto, de fato e de direito, porque fenômenos discursivos implicados existem nele. Assim, compreendemos que o simbólico está presente na “questão *kapi*” com amplas significâncias dentro das categorias nativas da sociedade do Andirá-Marau. Daí que mergulhar no universo dos Sateré-Mawé requereu despir-se do preconceito e do racismo que forma o pensamento social mediano do brasileiro sobre o diferente em sociedade, sobre o não igual.

Naturalmente que para a tarefa ser realizada tivemos de manter o foco na, para nós, nova experiência de escrita, em que um líder nativo (Josias Sateré) troca informações e narrativas com dois *karaiwas* (Renan Albuquerque e Carmen Junqueira), relatando experiências formativas ante olhares curiosos, pretendendo construir especificidades da sua etnia e remetendo os brancos a reflexões acerca de estratégias que o povo criou para continuar cultivando a cultura

e a história. Em particular, tivemos de ver tais estratégias Sateré-Mawé como feitas para a aquisição de resistências complexas.

O exercício foi tamanho, porque a própria realidade indígena apenas tem sentido e significado em contextos relacionais. Cita-se, nesse ínterim dos próprios Sateré-Mawé, a história do guaraná, que conta a origem do povo do Andirá-Marau. A narrativa, cercada de drama e tragédia, mostra a matéria-prima da compreensão do que é ser étnico para a etnia e o intercâmbio com o mundo dos *karaiwas*. Por isso, um dos primeiros objetivos se moldou para nós em torno da verificação de substratos formados ao longo da história recente desses indígenas do Baixo Amazonas/AM, que deram base à liderança *kapi* como integrante de suas memorialidades.

De modo análogo, em tempos de desencontro de informações, notamos que os Sateré-Mawé acionam esforços para colocar de novo em ordem seus próprios sistemas cosmológicos, favoráveis a fortalecer bases comunicacionais entre passado (origem) e presente (transformação), e assim acompanhar a evolução e o desenvolvimento dessa sociedade forte e viva enquanto coletividade em constante relação com seu meio, indiscutivelmente versátil, dinâmica, flexível e dialógica ante mudanças. E acerca do objetivo de analisar implicações da política indígena no âmbito de reordenamentos cosmológicos constantes entre lideranças *kapis* e na memória coletiva dos Sateré-Mawé, verificamos a política indígena sendo usada para desconstruir conceitos empregados, a exemplo do termo “índio”, uma nomeação simplista e vexatória que caracteriza um ser sem cultura e história.

“Índio” é uma palavra pejorativa, cunhada por uma sociedade adjetivadora, que tem tendência a denominar povos originários por meio de um centro gravitacional, em geral o seu próprio. Então, esse ponto de vista veio a fixar a cultura do capital e da tecnologia como a primeira, a melhor e a única. Contra esse desastre, foi essencial destacar os sul-americanos amazônidas de primeira ocupação, que aparentemente emergiram em meio a um caldo absoluto de violências, prontos, mas nunca acabados, não inertes aos elementos ocidentais, mas que em verdade tinham guardado, desde sempre, um cabedal de enigmas e maravilhas, sendo impossíveis de serem reduzidos a conceitos simplistas e superficiais. Estamos nos referin-

do, também aqui, à liderança *kapi*, ou melhor, àquilo que a diferenciava das demais lideranças.

Reunida propositalmente em unidades, coexistindo entre dois ou mais mundos distintos de um mesmo ambiente de pertencimento, a probabilidade de uma identidade de líder aparecer inalterada, exata e sem mácula, caiu peremptoriamente. Correlacionada à dinamicidade sociocultural, a formação da liderança *kapi* dos Sateré-Mawé sempre foi passível de mudanças e em nossa investigação o suposto tornou-se óbvio. Isso foi possível porque a força da identidade do povo indígena do Andirá-Marau, 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 profícuo cenário de imaginações e sonhos.

A manifestação da identidade Sateré-Mawé, interessa destacar, ganhou força na ideologia que grupos sociais autóctones da Amazônia Central construíram, pautados na manifestação da cosmologia, representada por valores e saberes extraídos de entes sobrenaturais, utilizando-se de discursos de retorno às origens, capazes 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 começos de vida, que assegurassem a eles ser parte integrante da sociedade originária das Américas. O fato de justificar os porquês, mostrando sempre um suposto sentido de tudo e para tudo, permanece a produzir elos de convicção e esperança no retorno ao viver e fazer comuns. E a partir desses comuns a identidade Sateré-Mawé adquiriu tónus e granjeou segurança conceitual e melhores posições para quem a reivindicasse.

As experiências que moldaram essa identificação foram adquiridas em sociedade, em processos de constante intercâmbio. Iniciam desde o nascimento da nação, sendo reafirmadas na fase adulta da etnia. Referências que nortearam 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 indíge-

nas, de que se tratam de seres lineares, atrasados, de formação unilateral e homogênea. É espantoso encontrar em literaturas didáticas escolares um tipo de 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 “naturalmente aceita 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 entre 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 o eu e o outro (sociedade), mas incapaz de se autodeterminar.

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, 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 indivíduo, sendo transitórias e conviventes. “Identidades são, pois, identificações em curso” (SANTOS, 1994, p. 31). Identidades podem ser articuladas no cotidiano, aparecer de acordo com o ambiente, favorecer ou excluir participantes e apresentar-se em qualquer lugar, pois não são fixas, mas recuperáveis. Bauman (2005), a seu modo, destaca na discussão da infundável busca pela identidade que pessoas, a partir de seus grupos de vivência, modificam-se e apresentam identidades diferentes e distintas das que possuíam outrora, por volatilidade, caracterizando-se por ter, ou demonstrar ter, uma identidade líquida.

Essa identidade pode mudar de acordo com o recipiente onde se mostre ou em cada novo momento em que se necessita fazer sur-

gir uma identidade. Em muitas socioculturas brancas, essa mudança favorece aos indivíduos e não ao comum. 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 ou grupo social e ao mesmo tempo podem gerar conflitos com o modelo constituído pela mesma.

Maffesoli (1996) aposta em identidades plurais e ressalta que as pessoas convivem com a fragmentação na medida em que tentam assegurar para si as mesmas identidades que julgam serem importantes em dado momento, conforme estilos temporais diferentes. Há várias máscaras sociais utilizadas e que servem de refúgio, diz ele, oferecendo personalidades circunstanciais. Canclini (2008) manifesta ideia similar e pontua a influência da globalização na identidade. Segundo o autor, referenciais instituídos, mesmo que momentâneos, têm a pretensão de criar demandas e necessidades que levam sujeitos a consumirem o que está fora de si. Através do consumo, pode-se definir a identidade. Ambos os autores, a nosso ver, pretendem destacar moralidades supostas e criações contraditórias de verdades interessadas, verdades movíveis, o que é interessante, mas perigoso devido ter um sabor da anti-historicidade.

A questão não recai só sobre produtos e bens materiais comercializáveis. Ela evidencia comportamentos diante do acesso, do ter ou não. Aqui, Hall (2006), Bauman (2005), Maffesoli (1996) e Canclini (2008) possuem traços correlatos quando sublinham, portanto, que a pessoa pós-moderna coexiste em meio a diferenças e distinções de identidades étnicas, 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. Foi assim que a construção de nosso objeto se montou. Tentamos aproximar discussões e narrativas que levassem a reflexões sobre estruturas e bases concernentes à luta dos Sateré-Mawé contra intervenções externas impactantes. E é claro que consideramos as perspectivas clínicas e afins nas interpretações.

A partir da diversidade sociocultural e da presença da alteridade, debruçamo-nos especificamente sobre a formação da lideran-

ça *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 essa sociedade ancestral e inseri-la em espaços de discussão de direitos. Aliás, os filhos do guaraná trabalharam estrategicamente o valor do território sagrado que ocupam e evidenciam potencialidades e saberes milenares, o que repercutiu e repercute em decisões atuais de fortalecimento do grupo. Com essa ideia, porquanto, discutimos a liderança *kapi* como processo identitário recuperado a partir de elementos internos e externos à sociocultura. Elementos, a saber, categoricamente nativos.

No desenvolvimento, apresentamos o protagonismo indígena do *kapi* como um protagonismo caracterizado pela visibilidade, por discussões públicas pertinentes, pela reivindicação de demandas promovidas a partir da sensibilidade de lutar por seus iguais para a construção de mecanismos de proteção comuns, 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 foi originado na idealização (pela maioria da população) de um indígena fossilizado, que viveu no passado, com características permanentes de povos nômades de antes da passagem pela Beríngia, sem organização e tecnologia social. Um ideal reforçado por cronistas conquistadores (franceses, alemães, portugueses e espanhóis), descrito em seus diários de viagem. Esses viajantes destacaram o fantástico, a nudez e as moradias rudimentares com olhares superiores; destacaram lendários e a imagética mediante pontos de vista falseados, apontando seus próprios projetos de civilidade e modernidade sobre o sistema societário dos povos autóctones do lugar.

A herança ocidental, construída historicamente e impregnada no povo ancestral, continuou vigorando dentro de uma velha prática de discriminação e invisibilização dos povos originários, o que fomentou a disseminação de conceitos errôneos, preconceitos, perpetuando a violência e a divisão social. Nesse âmbito, o que aproximou a sociedade indígena de passado imemorial dos descendentes da atualidade foram adaptações que tiveram de fazer para manter vivas as gerações do agora, mostrando flexibilidade às ad-

versidades impostas, o que prova a força advinda de uma sociocultura dinâmica e aberta 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 a indivíduos Sateré-Mawé aparecem grandiosas informações e riquezas inimagináveis. Protegida entre seus iguais, em muitos casos, essa sociedade indígena do Baixo Amazonas/AM foi parcialmente exterminada a mando intervencional do Estado e da força do capital e do mercado, com auxílio de grandes empresas orientadas por amplos sistemas financeiros, a levantar e defender a bandeira do comércio sem fronteiras, de projeto de civilidade urbano para o progresso do país e visando lucro, sempre na contramão dos anseios históricos das sociedades titulares da terra. Os Sateré-Mawé que resistiram e resistem, continuando a lutar, são obrigados a conviver com contradições e legados impositivos de empresas públicas e privadas, assim como do Estado. Porém, seus territórios e suas territorialidades ajudam a compor os significados de mundo. Essas duas categorias agregam valorizações existenciais e estatutos simbólicos a eles. São categorias que tomamos inicialmente para pensarmos, empiricamente, as condições primeiras da investigação.

1.3 Território e territorialidade

De modo a revisitar referenciais de literatura científica produzida para a contextualização das terras do comum sobre o qual nos debruçamos, trouxemos à baila ideias conceituais de território e territorialidade. São dois marcos teóricos a partir dos quais foram tecidas reflexões que acreditamos embasar 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, enraizadas à determinada sociedade ou lugar. Ações de mobilidade dentro desse território dependem do contexto social engendrado historicamente pelos que o ocupam. Cabe dizer, por isso, que a noção de “territorialização é oriunda tanto dos itinerários quanto dos lugares percorridos e/ou ocupados” (BONNEMAI-

SON, 1981, apud HAESBAERT et al., 2007, p. 23).

Unidos em um espaço organizado, usufruem essas pessoas de estabilidade individual e social, adquirem conhecimentos socioambientais, além de obterem domínios simbólicos do lugar cotidianamente compartilhado, o que as possibilita externar aptidões pessoais corroboradas pelo grupo. Logo, a territorialidade parece equivaler às reais condições que pessoas conscientes do espaço onde vivem possuem para construir habilidades e pensar planos de trabalho, 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 imaginários e 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 experiências 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 áreas 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 mediante atos concretos, 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 de um 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 e cosmogônicos, dependendo da situação retratada pode ocorrer a ruptura ou a continuidade das atividades.

O território identifica quem nele vive, determinando limites de atuação, organização, coexistência e aspectos concretos da vida, materializados ou não, segundo ações históricas, estando compartilhadas as identidades estruturadas. Por meio do território, é possível

de se demonstrarem aptidões incorporadas via características grupais, manifestas de acordo com experiências internas assimiladas.

Conscientes do ambiente, pessoas passam a ser 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 de espaços dados, dominam esses espaços e cuidam deles para si, 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, assim, uma completude, uma integralidade, um conforto. Conflitos são amenizados e respondidos a contento e com eficácia devido à cumplicidade dos indivíduos com o lugar.

Caso particular que serve de exemplo é dos povos tradicionais amazônicos, especificamente os povos indígenas. Comunidades indígenas são criadas para atender a demandas de seu público interno. As principais bases norteadoras de suas atuações são a leitura e a narrativa do mundo, esta última realizada por meio de depoimentos de antigos conselheiros, de velhos anciãos. Então, a população, para se manter, necessita viver e contar a descendentes sobre a vida. E viver requer alimentar-se dia a dia, produzir e manter comida e energia, fortalecendo a espiritualidade para transmiti-la às novas gerações. Assim, roçados (aspectos concretos) e benzimentos são, respectivamente, dimensões essenciais da existência. O roçado é uma prática habitual e molda-se na medida das precisões contingenciais. É lugar que fornece aprendizado, de vida, de trabalho, de coletividade e de busca de entes sobrenaturais, aliados da produtividade exitosa, proteica e espiritual da população. Os benzimentos são atividades históricas de operação de corpo e alma e servem até mesmo para o plantio volumoso e a boa colheita. São ações interligadas.

A partir do roçado, são estabelecidas comunidades. Assegurado o alimento (material), assim se tem fôlego suficiente para a reprodução de práticas tradicionais imateriais, simbólicas e do imaginário, responsáveis pelo relacionamento afetivo entre as pessoas 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 nós, na comunidade, nos entendemos, podemos confiar no que ouvimos, estamos seguros na maior parte do tempo e raramente ficamos desconcertados ou somos surpreendidos” (BAUMAN, 2003, p. 08). São as territorialidades constituídas pela força corporal e a sabedoria espiritual que fortalecem as comunidades e seus integrantes.

Povos tradicionais, citamos os povos indígenas, acreditam em mudanças e ciclos internos, apesar de cultivarem aspectos culturais distintos sobre o tempo e a temporalidade extracorpórea. O ponto em semelhança entre os nativos do Baixo Amazonas/AM, a nosso ver, é a presença de entes sobrenaturais miméticos, que estão em sua integralidade incorporados no exercício psíquico e nos afazeres pragmáticos cotidianos, imbricados nos fenômenos naturais, estes autoexplicativos em razão dos acontecimentos de uma funcionalidade totalizante. Temos como exemplo os Sateré-Mawé, que relacionam para si o porantim enquanto legislador social e particularmente contam a história do conflito entre os deuses *Ahi'ag* e *Anumarehit*. Uma querela 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, um totem de madeira bruta com inscrições em entalhos, explica as mudanças de líderes e as derrotas em caso de negligência de informações ou das más estratégias de luta em campo de batalha. Colocações motivadas para a organização do coletivo social, que ganha sentido na conjuntura e estimula inevitavelmente o domínio simbólico, possivelmente são compartilhadas com o povo. Ademais, parece sugestivo destacar que o espaço geográfico difere do espaço compartilhado porque quando o espaço compartilhado, em determinado espaço geográfico, está sob o domínio de pessoas com um sentido de coletividade, de comum, que transformam o ambiente, este chega ao grau de território, com afetos familiarizados.

O sentido do comum, que destacamos, é um sentido dominante, como força de experiência. Ele se apresenta tal e qual um sentimento de que nossa potência de vida só é possível por meio do outro. Daí, depreendemos que o comum é favorecido quando o

outro vê a lógica dos afetos e permite a percepção da amizade e da generosidade como algo útil (SAWAIA, 2018). Para a autora, inspirada em Espinoza, o comum não é uma finalidade em si, ou uma coisa elementar, mas sim um desejo e, portanto, um sentimento. O comum rompe com a dicotomia razão *vs* emoção, racionalidade *vs* emotividade, demonstrando não ser da ordem da conscientização ou das leis, mas sim dos afetos. O comum é uma ideia política, um princípio contraposto ao individualismo triunfante da pós-modernidade. Apenas a potência do comum possui poder para enfrentar a desmesura de poder.

É imprescindível alertar que o comum não nega a singularidade das pessoas, pelo contrário, como aponta Baruch Espinoza, a vida política transcorre em um espaço onde concidadãos decidem agir de igual acordo ou agir por intenções semelhantes, mas não abdicaram de seu direito natural de pensar e julgar individualmente. O sujeito, para Espinoza, é um ser de desejo, ser de potência que persevera na própria existência, sendo este um direito que cada um tem enquanto condição ontológica de se expandir. Porém, o disposto só acontece na existência cotidiana. Daí a importância da ética do outro. Por isso, Espinoza afirma que nada é mais útil à humanidade que o outro, e que é esse desejo do útil comum que está na base da criação da sociedade.

A importância política dos afetos sugere a força da imaginação, da criação, da ação e, portanto, da resistência. Pessoas que atribuem ao ambiente sentidos e significados complexos, e historicamente falando ganham força para a sua continuidade de apropriação e domínio, agora podem ser reforçadas pelo poder simbólico. Santos et al. (1998, p. 16) argumentam que “os territórios são formas, mas os territórios usados são objetos e ações, sinônimos de espaços humanos, são espaços habitados”. Ou seja, são afetos compartilhados e, assim sendo, temos que a proximidade relacional é um marco forte e concreto na constituição das territorialidades, pois indivíduos indígenas passam a interagir em si, conhecerem-se, criarem-se e reinventarem-se no espaço dominado junto a seus iguais. Indivíduos indígenas, em um só termo, são guiados por princípios unificadores da terra.

Por fim, no debate conceitual e teórico, importa destacar que um território onde vivem grupos de pessoas organizadas por clãs

com distribuição de hierarquias e estabilidades promovidas por ancestralidade, pode ser apropriado e dominado. Partindo-se disso, satisfazem-se demandas sociais de coparticipantes, acreditando-se na autossuficiência das informações adquiridas e utilizadas pelos seus iguais. Desse modo, o território se molda por humanidade, historicidade e fluxo associativo. E ainda tende a ser construído pelas pessoas no mesmo tanto em que constrói a elas, em uma relação dialógica. Sem sombra de dúvida, uma territorialidade, assim descrita, só tende a forjar a relação funcional entre as identidades históricas e a simbologia de vida que emana da casa comum.

1.4 Ponta Alegre – Campo da Pesquisa

Considerando os conceitos de território e territorialidade, o estudo se importou em apontar descrições em referência à comunidade indígena de Ponta Alegre, localizada no interior do município de Barreirinha/AM e constante como área integrante da Terra Indígena Andirá-Marau, edificada sob o desenvolvimento da política indígena dos Sateré-Mawé e de processos de construção das lideranças da etnia, incluindo-se o *kapi*. Procedemos com investigação sobre a gênese do local porque supomos a protuberância da história dos agentes sociais desse território, a qual parece ter sido fortemente marcada pelo sentimento de pertencimento do povo Sateré-Mawé, o que proporcionou a formação de uma significativa 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 dos *modos 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 naquele território, que foram construídas outrora e no presente e são operadas a partir das famílias clônicas, de tuxauas, jovens, mulheres, crianças, pajés etc., todos em coalisão com instituições ocidentais (escola e igreja, principalmente), mas não sem vários conflitos manifestos.

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 Central. Por conta desse contexto, lideranças viventes na atualidade em Ponta Alegre detêm, em seus preceitos, o poder do diálogo ampliado para negociações com premissas primordiais. Por meio desse ordenamento, podem essas lideranças convencerem tanto pessoas indígenas quanto não indígenas a realizarem determinadas atividades, a viverem de maneira diferente, a acreditarem em algo para 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 nação originária. 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 embate inicial com os brancos aconteceu em 1669, partindo-se de conflitos com missões religiosas, não houve nem de longe acordos naturalizantes entre colonizadores e autóctones. Houve muitas densidades e rugas envolvidas, com certeza. Na época, e também no agora, indígenas eram levados a assimilar a doutrina eurocêntrica. Isso dividiu o povo e, dentro da estrutura clânica e das lideranças e afinidades, houve alta resistência. O protagonismo de Ponta Alegre se deu assim, por atitudes de contraposição a esse cenário, a partir do momento em que, naquela comunidade, envolvidos de sentimentos de rebeldia e repúdio ante o colonialismo, foi contestada a supremacia da opressão, estabelecendo-se verdadeiros refúgios nas cabeceiras do Rio Andirá e construindo-se sítios distantes, de difícil acesso e pouco explorados.

Segundo Figueiroa (2016), nesse período os Sateré-Mawé aprenderam a domesticar a planta silvestre *Paullinia cupana*, que possui propriedades energéticas e tem valor comercial. Era bastante procurada pelos não indígenas já na época, assim como hoje. E por conta da efervescência do lucro proporcionado pelo sistema quase proto-capitalista do regatão, a planta agregou a si além de valores míticos também vertentes idealizantes. A aproximação às co-

comunidades indígenas para a realização de escambo — modelo de comércio que incidia em fazer trocas de itens naturais da floresta com mantimentos e utensílios vários — se deu em meados do século XVII. Enquanto o guaraná possuía entradas para a compra e venda nos entrepostos urbanos, nas comunidades indígenas tinha valor ancestral porque assegurava a reprodução da sociocultura e porque intrinsecamente 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 baía europeia e triunfalista 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 maravilhosa e com poderes mágicos, denominada de *Oniawasap'i*⁸, moldada segundo narrativas de autoridade e postulante do guaraná como fonte de sabedoria e poder. Assim, a partir da cosmopolítica indígena alicerçada no diálogo, passou a ocorrer a negociação dos Sateré-Mawé no relacionamento com a sociedade invasora e liberalista. Pela fala diretiva, foi fincado o posterior deslocamento para as 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 na cultura Sateré-Mawé, representado pela “palavra” e por

⁸ *Oniawasap'i* – é a mãe do guaraná, que possuía o dom da palavra e conhecimentos sobre as plantas. É dona do paraíso *Nusoken* ou Noçoquém.

ajustamentos de “narrativas”, ficou configurado como fator amenizante das batalhas.

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 adjacentes ao topo dos igarapés afluentes das cabeceiras, bem distante de ventrículos urbanos que nasciam. Antes da constituição dessa comunidade, o lugar arranjava-se segundo uma paisagem exuberante, bem marcada pelo verde da mata, pela areia das praias 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 do clã *ut*, disposto para a liderança da etnia e para a escolha de territorialidades favoráveis. A fundação das comunidades indígenas, porquanto, tenderia a modificar, a princípio, todas as formas de dialogar com os não indígenas e com os demais clãs das hierarquias duplo-córeas, que passaram a ver Ponta Alegre como porta de acesso e decesso para a Reserva Andirá-Marau. Uma vez instituída a cidadela, aumentaria o contingente de pessoas em trânsito ali, entre as comunidades circunvizinhas e entre os igarapés do rio Andirá, bem como se tornava aquela ambientação dominial um espaço receptor de famílias indígenas do Alto Andirá, que necessitavam fixar residência e construir casas e roçados nas imediações.

A vida comunitária passava, então, a se basear em ajudar os outros ante a invasão de inimigos. Era a autoproteção. Desta feita, trabalhos de médio e grande porte dependiam dos famosos *puxiruns* coordenados pelos *ut*. A comunidade indígena de Ponta Alegre⁹, no início, recebeu vários nomes, como Andirá, *Myraàpara*¹⁰ (Pau d’arco) e *Wenpot Wenpit* (Ponta Alegre). Respectivamente, o

⁹ Comunidade indígena dos índios Maués mencionada 1930 por Nunes Pereira (1954, p. 7); Uggé (1991, p. 16) e Alvarez (2003, p. 10).

¹⁰ *Myraàpara* é a tradução de pau d’arco na língua geral.

nome Andirá deriva da língua *Nheengatu* devido à presença considerável de morcegos; *Myraãpara* sugere quantitativo acentuado de madeira na região, madeira de lei e de valor comercial, explorada por grileiros e jagunços; e *Wenpot Wenpit* expressa na língua materna Sateré-Mawé a existência de uma “ponta” onde pessoas residentes do local manifestavam hospitalidade ante visitantes, envoltos de princípio de interação e algum interesse. Por fim, o não indígena, com dificuldades de pronunciar o nome correto, opta por uma das traduções mais fáceis daquele território na língua portuguesa e então passa a chamar a comunidade 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, reúne pessoas da própria etnia e clãs díspares da tribo. Souza et al. (2010) registraram a existência de 96 famílias, sendo 343 pessoas incluindo indígenas e não indígenas. Dados mais recentes (2018), fornecidos pela 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 [...] Do Alto Andirá, conhecido como Andirá Velho, e das cabeceiras dos igarapés Manjuru, Miriti, Urupadi, Marapatá e Taracú”. As famílias Sateré-Mawé migraram do centro das florestas das suas terras caídas e das divisas com o Pará, descendo ainda mais 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 incentivadas 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, funcionaram como polos dispersores das atuais 23 aldeias encontradas nas margens deste mesmo rio” (LORENZ, 1992, p. 24).

Já nos idos de 1970, com algumas famílias determinadas a constituir uma nova comunidade, como destacamos, entra em cena o Senhor Amaro, que faz convite ao filho da comunidade indígena

na São José, o senhor Francelino Gregório de Souza, para unirem forças. A fama do senhor Francelino corria entre parentes como um homem sábio, centrado no trabalho, favorável à união do povo nativo do Andirá com os tribais do Marau, tendo assumido sob o consentimento de sua família e dos demais o posto de capitão geral do rio Andirá. Ficou conhecido como capitão (*kapi*) França. Era capitão renovado e também teve o privilégio de ajudar a coordenar as comunidades mais a leste da etnia. Na época, os líderes *kapi* Benavente, *tui'sa* Antônico, *tui'sa* Antônio Alexandre, *tui'sa* Itelvino Miquiles e *tui'sa* Antônio Miquiles, todos, sem exceção, eram membros do clã *ut* e sua sucessão recaía sobre outro *sateré*. Eles se uniram para fortalecer a nação e pensar na constituição de uma terra indígena única para os Mawé.

É preciso, neste ponto, explicar que os indígenas Sateré-Mawé são o povo Mawé, liderados historicamente pelos *ut* (*sateré*), clã lagarta, por ordenamento e primazia. Essa orientação de liderança é tratada por Paiva et al. (2019) no particular da alimentação, das caçadas e do mercado do guaraná, em *O tacape do diabo e outros instrumentos de predação*. Portanto, falamos de uma etnia de ordem clânica cuja denominação obedece à força de uma linhagem totêmica que possui domínio no Baixo Amazonas/AM, entre nativos de duas terras indígenas, a TI Andirá-Marau, território original do povo, e a TI Coatá-Laranjal¹¹, pertencente à etnia Munduruku, mas que abriga um pequeno grupo Sateré-Mawé, que conseguiu lugar naquela TI após deixarem o Andirá-Marau por causa de desavenças e fazerem acordos internos com os Munduruku. Além disso, também é dominial a ordem do clã *ut* sobre os Sateré-Mawé que moram em polos urbanos do interior do Estado do Amazonas, sendo os principais Barreirinha, Parintins, Maués, Nova Olinda do Norte e Manaus.

Destacado esse ponto, voltemos à problemática da linhagem clânica disposta para liderança. E, como dizíamos sobre os *ut*, sua

¹¹ Consta em descrição do Instituto Socioambiental que, após conflito em 1965, exatamente na aldeia Ponta Alegre do rio Andirá, um grupo migrou para a TI Waimiri-Atroari, e devido a uma série de dificuldades, em 1980, migraram novamente para o rio Mari-Mari, na TI Koatá-Laranjal, mais a nordeste da capital amazonense. Com autorização dos Munduruku, este grupo ergueu uma comunidade chamada Vila Batista II dentro daquela TI.

indicação de líderes vinha sendo uma sucessão sequenciada, histórica, entre a etnia, principalmente após o século XVII, quando as defesas territoriais precisaram ser fortalecidas contra os desmantelos da colonização. A situação só tendia a ser modificada quando havia recusa de filhos *ut* ou de filhas *ut*, ou ainda de netos do sexo masculino, que deixassem de assumir a patente por escolha, caso acontecesse alguma contingência, ou imposição, ou ainda devido alguma falta grave da pessoa. Como exemplo do que elencamos, temos ainda o destaque seguinte.

Diferente de outros tempos, Héilton Barbosa, do clã *nag'p* (caba), que já havia sido eleito como *tui'sa* mesmo sendo de clã inferior, também chegou a assumir o posto de *kapi* em Ponta Alegre em razão de um fato, no mínimo, questionável. Seus familiares eram responsáveis por cantar músicas na festa da tucandeira e em razão disso se deu sua ascensão ao cargo. Ele, obviamente, não foi eleito por ser de linhagem direta da liderança nata, não tinha parentesco consanguíneo direto, mas chegou ao posto por conta de uma votação democrática e bem disseminada entre os parentes, uma eleição comunitária, o que é bastante incomum para a ascensão de um capitão renovado. O fato ocorreu no período sequencial à redemocratização do país.

Pouco mais de uma década depois, já nas bordas do ano 2000, dando um salto histórico considerável, a sucessão volta a ser encaminhada a partir da hierarquia clânica. Um novo *kapi* surge pelo viés da consanguinidade *ut* direta. Após um ataque fulminante do coração, morre o *kapi* Zezinho (José Ferreira de Souza), então com 74 anos. Ele era filho mais velho do *kapi* França. Assume a função por direito patrilinear o *kapi* João Sateré (João Ferreira de Souza), filho caçula de França, aos 63 anos. Ele atualmente continua coordenando Ponta Alegre e estendeu sua influência por todo 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, para explicarmos o contexto, o *kapi* França destacou-se pela dinâmica de trabalho na comunidade, um trabalho que acontecia de forma harmoniosa, entre a liderança de afinidade, que era geral e local, e o tuxaua local.

Com João Sateré, rapidamente, por conta de um apanhado de fatos que veremos mais à frente, a Comunidade Ponta Alegre (CPA)

foi reconhecida como “centro territorial étnico”, sendo depositária da confiança das comunidades vizinhas, 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 sociedades não indígenas, com líderes brancos. Para destacarmos também o trabalho do *kapi* João em Ponta Alegre, notou-se em termos globais, a partir de sua atividade, um melhor controle no trânsito de pessoas na TI. O registro de membros exógenos à etnia teve controle rígido e passou a ser analisado mediante permissão de lideranças coparticipantes da organização de Ponta Alegre, que geralmente funciona como lugar de acesso e decesso a áreas imemoriais do Andirá-Marau. Tal medida já vigora há pelo menos 18 anos e combate a exploração de sua gente e de recursos naturais.

Portanto, a figura do tuxaua e do *kapi*, no específico de Ponta Alegre, comunidade principesca que orienta as demais, todas de menor expressão, componentes da TI, tem sido extremamente importante para a tomada de decisão com referência a grandes projetos de benefício ou não do povo Sateré-Mawé. É uma constituição de poder local que emana para as demais comunidades étnicas, cabe pontuar, o que implica no fortalecimento da territorialidade e da simbologia dos locais. Atualmente — para ponderarmos mais uma vez sobre essa arquitetura de poderio — líderes descendentes de moradores de Ponta Alegre também fazem parte do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM) e têm diálogo aberto com organizações não governamentais (ONGs), com a academia científica e com o Estado brasileiro, por meio das duas principais instituições indigenistas: a Fundação Nacional do Índio (Funai) e a Secretaria Especial de Atenção à Saúde Indígena (Sesai).

A CPA, hoje, continua em construção devido ao seu crescimento populacional e estrutural. 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 e Cabral [entre outras de expres-

são mínima]” (ANDRADE et al., 2016, p. 16). As modificações da CPA podem ser vistas em vários aspectos, físicos e psicossociais. As casas, antes, a maioria de palha, cobertas de caraná, com sedimento de base em piso batido, deram lugar a construções de madeira mescladas com alvenaria e cobertas de telha *brasilit*. Os longos caminhos de barro ou terra deram lugar a ruas parcialmente de concreto. Há locais específicos de estudo para a transmissão de informações sobre a etnia. Esses locais são organizados também para receber escolas, quando assim o governo resolve investir e construir. Em Ponta Alegre, havia uma escola que era montada em um barracão de palha e no chão de terra batida, mas foi transferida para um prédio de alvenaria, com salas pintadas e climatizadas. Sempre dentro do preceito dos locais próprios de construção. E as famílias, recentemente, por meio do “Luz Para Todos”, tiveram acesso à energia elétrica, televisão, celular, computador e internet, o que auxiliou definitivamente nos estudos. Não que antes esse cenário inexistisse, mas era muito limitado por motores a diesel ou gasolina. Não que as mudanças fossem boas em todos os aspectos. Havia controvérsias. E muitas delas relativas à manutenção e recuperação das tradições.

Apesar das mudanças visíveis na CPA, o modo de trabalho do tuxaua, do *kapi* e das demais lideranças continua alicerçado na oralidade, na transmissão de ritos e mitos em narrativas, obedecendo-se ordens de parentesco e clanicidade para o repasse de conhecimentos tradicionais. Sobretudo porque, com a escola formal, a integração de saberes teve impulso (não sem problemas) e precisou ser fortalecida mediante o conhecimento indígena sobre espiritualidades e cosmologias de modo acelerado. O grupo líder de Ponta Alegre passou a fomentar a planta do guaraná como marco da mitologia de fundação do povo, mas democraticamente, difundindo o porantim como elemento onde repousam memórias que “revelam um povo tribal [...] que sabe da importância do mito como valor a ser representado no espaço, no tempo e nas pessoas que hoje vive na tribo” (UGGÉ, 1991, p. 16).

Na escola, detentores e guardiões de histórias indígenas, míticas, baseadas em experiências vividas e sonhadas, são os *nag'nia* (anciãos). Eles ajudam nos estudos gerais do alunado. Pela palavra explanada, acionam lembranças que emergem repletas de infor-

mações fundamentais para o amadurecimento coletivo. São mnemônicas que moldam e reiteram pensamentos e opiniões de eras atrás. Desse modo, a convite de gestores e/ou professores, o passado distante é incentivado a ser visto e permanece aquecido, diverso do que, via de regra, acontece em uma sala de aula ordinária, regular, mesmo as do centro educacional da CPA, onde apesar de todo o cuidado ensejado na orientação de projetos político pedagógicos e docentes, como é o caso da interação com anciãos, realizam-se aulas ainda segundo prospectos europeus de assimilação. São instituições de ensino, assim, que se concentram (ou por não saberem ou não quererem) em perpetuar ideias da sociedade ocidental e veicular a língua portuguesa nas comunidades, apenas para atender a interesses estatais.

Os primeiros professores em comunidades indígenas eram servidores do SPI que trabalharam na Escola Federal “Capitão França”. Em seguida, tutores educacionais da igreja católica, oriundos da Diocese de Parintins/AM, atuaram por meio de espaços formais na “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 quase todo o quadro profissional é composto por professores indígenas com graduação. A taxa chega a 95% de nativos. 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, a toda a comunidade indígena Sateré-Mawé do Andirá-Marau, 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 educadora, curandeira, parteira e trabalhou voluntariamente na comunidade durante décadas. A mesma foi fundada na data alusiva aos povos indígenas, dia 19 de abril de 2000. Na questão física, é uma escola modelo, com salas pintadas e ar-condicionado. Na questão pedagógica, ainda precisa melhorar. São poucos professores graduados. Atualmente, a escola tem 80% do seu quadro de licenciatura em pedagogia e 20% se inclui no Magistério Normal Superior e no *Piraywara*, que é o Magistério Indígena).

Na Lei Orgânica do município de Barreirinha, apesar de estar a escola na TI Andirá-Marau ela é registrada como “escola rural”, e não “escola indígena”, como deveria ser. Daí que, o Estado, por sua vez, impossibilitado de incentivar novos desdobramentos e influências da educação formal, viu os Sateré-Mawé exigirem a incorporação da escola ao seio da sua comunidade e passarem a modelar seus objetivos educacionais de acordo com demandas e necessidades próprias de Ponta Alegre, o que não foi fácil, porque antes, os responsáveis, todos não indígenas, disseminaram práticas de branco como sendo essas as únicas bases de reflexão.

No entanto, apesar das ambiguidades inerentes à Escola Municipal Professora Rosa Cabral, um espaço com suas problemáticas, esta tem passado a ser um ambiente de afirmação sociocultural e formação de representantes do povo e de lideranças. Hábitos e costumes internos modificaram-se e foram inseridos no conjunto de ações integradas a trabalhos letivos. Além da língua portuguesa, já inclusa desde sempre, incluíram-se disciplinas de língua materna, de arte memorial, de formas ancestrais de educar e de atuação de professores indígenas Sateré-Mawé na sala de aula em debates sobre a história indígena do povo. Tem sido uma verdadeira mudança positiva, ainda a ser alcançada em sua totalidade, mas muito já se conseguiu sob auspícios da liderança *kapi* e de demais tuxauas e jovens líderes clânicos.

Neste específico trecho, voltamos a destacar a figura *kapi* exatamente porque ela esteve inserida em diversos momentos de evolução e retomada do protagonismo dentro do Andirá-Marau. Fosse na política, na saúde ou na educação. Ao longo dos tempos, a liderança dessa figura foi primordial para a constituição dos rumos da etnia. Foi cada líder *kapi* responsável por um ou mais momentos de inserção dentro da construção de vida dos donos do Andirá-Marau. No terceiro capítulo, abordamos um viés diverso sobre a atividade *kapi*, que parece corroborar com a nossa afirmação, englobando o caso da proeminência político-organizacional dessa liderança na Amazônia brasileira. Tratamos também da ascensão do cargo, essencialmente diplomático, entre as décadas de 1980 e 1990, e ainda da consolidação do *kapi* enquanto membro concretizado por afinidade na cosmopolítica do clã *ut* e consequentemente na cosmopolítica dos

Sateré-Mawé. São pontos que acreditamos essenciais para o entendimento acerca dos anos de silêncio (três décadas) entre a formação dos primeiros *kapi* e a consolidação dos líderes mais recentes, surgidos dos anos 2000 em diante, após conflitos e disputas internas de alta complexidade.

1.5 Interações e compartilhamentos em Ponta Alegre

Em Ponta Alegre, o fazer e o falar segundo as tradições geraram conjunturas interacionais do agora, como supomos. Essas perspectivas dizem respeito ao presente e ao passado. Trazemos a fôlego algumas dessas integrações, entre elas duas de fundamental importância, ambas relacionais: i) sociedade-ambiente e ii) pessoa-ambiente na CPA, porque entendemos ser justo e necessário compreender tanto essa comunidade local, resultante de intensas interatividades setoriais e solidárias, bem como compreender as funcionalidades cotidianas e não restritivas da mesma comunidade, incluindo *kapi*, tuxaua geral, pajés, crianças, jovens, adultos e idosos, passando por chefias políticas, religiosas, diplomáticas, curativas e ordenativas. E para ponderar acerca da sociedade aldeada de Ponta Alegre (Comunidade de Ponta Alegre – CPA), em nossa opinião, foi preciso sublinhar duas instituições tradicionais criadas por *karaiwas* ocidentais (Escola e Igreja), dando margem de entendimento para a atuação dessas entidades, que se entremearam aos Sateré-Mawé em diferentes níveis.

Sobre Ponta Alegre, para começarmos a pensar a análise, é importante destacar que as diferenças existentes entre os papéis sociais assumidos na aldeia, hoje, se dão de modo tanto inconsciente quanto consciente, segundo o que cada indivíduo Sateré-Mawé projeta e executa para si e para o entorno de si. Significa dizer que cada ação efetivada nem sempre é neutra ou desprovida de sentido e consciência do ato, dado que aciona internamente negociações pessoais e grupais com um forte teor de defesa de interesses. Principalmente essa defesa, que molda a política indígena nativa e vem reforçar a ideia de Ponta Alegre como centro simbólico do Andirá-Marau, de decisão tática, de líderes e liderados. Portanto, resumimos: se a aldeia Ponta Alegre é o centro político e de poder do Andirá-Marau, ela é também um lugar que corrobora a formação da liderança indígena de base *kapi*.

Os Sateré-Mawé, interligados pela presença e pela congregação de ritos e rituais, tenderam a ganhar influência historicamente para a estruturação do seu grupo étnico a partir do fortalecimento de suas bases de negociação cosmopolítica e de herança clânica, e aí justamente inserem-se as problemáticas das instituições Escola e Igreja. A ideologia indígena da CPA se engendrou por temporalidade, e mais recentemente no embate com essas duas instituições ocidentais. Porém, antes do contato com o branco já existia uma dinâmica de comunicação interétnica forte. Após o contato, aperfeiçoou-se essa dinâmica e ainda o intercâmbio de informações entre agentes externos à cultura Sateré-Mawé, fosse pela Escola ou pela Igreja. Outrossim, atualmente, “a presença de não indígenas fez com que Ponta Alegre se conformasse como uma aldeia diferenciada. Famílias não indígenas estão presentes na vida cotidiana da comunidade desde a fundação do povoamento” (ANDRADE et al., 2016, p. 14). Nessa troca de conhecimentos, certamente muito importante, indivíduos Sateré-Mawé fortaleceram a articulação de saberes adquiridos com o propósito de defender seus direitos e os direitos do coletivo. Mesmo assim, com esse fortalecimento, ambas as instituições de branco não vacilaram em violentar esteios tradicionais e impor seus valores.

Em princípio — para abordarmos a Escola e já analisando a trajetória social de jovens indígenas em idade escolar da comunidade de Ponta Alegre — percebemos o quanto foi impactada por força do modelo salvacionista de ensino e aprendizagem a expressão da política indígena via ritual da tucandeira, que acontece anualmente, antecedendo ou durante o tempo de colheita dos roçados, na vizinhança do *mäe-mäe*. Essa tradição, como campo de atuação grupal não totalmente reconhecido dentro do meio escolar formal, registra as experiências de dor e sofrimento do iniciado, projetando-as sobre toda a comunidade, o que é bastante representativo à nação Sateré-Mawé. Durante o ritual, também realizado no centro do grande Barracão Itelvino Miquiles, em Ponta Alegre, jovens e velhos dialogam com a comunidade como um todo, fazem e desfazem acordos, apresentam publicamente suas identidades clânicas e cosmológicas, suas intenções de liderança. Na tucandeira, como dizia Lacan no seminário *Psicoses* (1955-1956), é imposto o *nom du*

père (no caso da etnia, o nome do parentesco) como elemento de dedução lógica ao testemunho dos sentidos. Pela expressão de dor, o Sateré-Mawé é inserido na sua cultura. A palavra ou o murmúrio que dói é o mesmo que filia. O ritual enaltece que, na transição de criança à fase adulta, a vida deixa de ser neutra, insípida, porque se manifestam desejos íntimos e pessoais para que cada indivíduo seja aceito pela sua linhagem clânica. Essa incorporação ritualística menciona o papel que vai ou não exercer na comunidade a partir da saterização consumada.

Também no bojo da educação formal e de como ela modifica costumes e hábitos, no ritual da tucandeira, essencialmente masculino, percebemos uma diferenciação no ensino da ritualística ante o que é imanente às mulheres Sateré-Mawé, e daí notamos uma educação enviesada, um entremeio da escola branca interagindo com a vida nativa. Porém, esse fato não significa dizer que o ritual masculino seja mais bem ensinado nas escolas que o trânsito etário das mulheres, o qual é dado mediante as míticas de *Oniawasap'i* e o ritual da moça nova. Não se trata disso. Significa pontuarmos que, mais uma vez, a integração da escola à vida dos Sateré-Mawé tem sido controversa para a reconstituição de saberes e para o entendimento do bem e do mal. No caso da mítica de *Oniawasap'i*, por meio dela mulheres têm a possibilidade de expressar seu poder de participação na política indígena local em várias situações. Uma acontece na contagem da própria história de *Oniawasap'i*. Outra no ritual da moça nova, análogo ao primeiro. E uma terceira, ainda salientamos, nas reuniões dos tuxauas para o preparo do çapó. A atuação da mulher indígena, e aqui há três indicativos, é incidente e efetiva, apesar de se dar em meio a construções ideológicas distintas e um tanto adversas, sobretudo instadas por força da escola *karaiwa*.

De outra maneira, tradicionalmente, o protagonismo feminino Sateré-Mawé, autônomo, cristalino, sedimenta-se no silêncio e nos detalhes, posto que a mulher do Andirá-Marau possui a matriz seminal da totalidade no seu apogeu neonatal, na força uterina e na culminância geradora. Além da figura masculina, forte a seu termo, disseminadora de um modelo de patriarcado nativo em que o pai exerce atos preventivos de cuidado e a família gira entorno de conselhos, a mulher faz coexistir com habilidade o modo étnico de

vida em comum e, para ela, essa é uma realidade robusta, vibrante, de papel indispensável. Assim, uma jovem Sateré-Mawé pode se expressar na política indígena local em razão do ritual da moça nova e da mítica *Oniawasap'i*. E uma vez tendo ascendido ganha corporeidade na posição de *maná* (mulher). A tradição, assim, celebra o selo da fertilidade e aponta o cume da transição estatutária. São, ambas, passagens rituais cercadas de desafios por isolamento e confinamento na casa dos pais, dentro de uma experiência individual, de processos de resguardo em que são comidos alimentos selecionados que tenham nutrientes a beneficiar sua estrutura física e mental, representando a energia para a ação. Destituída da ideia de silêncio e recato, mesmo em sua solidão, a mulher dialoga com a comunidade, faz acordos latentes e manifestos entre seus pares, sinalizando ser boa guerreira, pensadora, estando consciente e preparada para enfrentar desafios da vida.

A mulher tem valor inestimável na construção do grupo étnico, portanto, da comunidade e nas reuniões no barracão Itelvino Miquiles, em Ponta Alegre. Nos encontros casuais e na intimidade da casa ela é primordial. Tem o lugar insubstituível no preparo do çapó. 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, como apontamos, também em razão do preparo do çapó para a distribuição em reuniões de rituais — assim como na mítica de *Oniawasap'i* e no ritual da moça nova —, a política indígena Sateré-Mawé atribui ao gênero feminino uma posição de ação e eficácia para a interatividade no meio social, perfazendo planos norteadores para a potência do comum.

Mas, voltando à questão da transição por meio do ritual da tucandeira e do quanto saberes escolares interagem com aquele saber originário, no caso dos homens temos que se trata de uma possibilidade de elevação a um diferente patamar de conhecimento. Esse novo degrau almejado é a primeira instância para a formação de uma liderança *kapi* em Ponta Alegre, justamente no território que é o centro político e simbólico da TI. Evidente que, de modo isolado, sem que a manifestação clânica dos *ut* se dê, reunindo e ordenando que infantos sigam as formações para, no futuro, ocuparem postos

de liderança, é quase impossível idealizar um prognóstico rumo ao cargo de *kapi*. É uma corrida de estratégia, um jogo tático de decisões, tão difícil quanto se tornar um xamã, no entanto, nesse caso, enredado em meio a perspectivas da Igreja, que, como descrevemos, é mais uma instituição tradicional dos *karaiwas* que possui influência sobre os donos do Andirá-Marau.

Tomando a termo a Igreja, assim, e claro as adjacências da espiritualidade, o xamã ou pajé é outra personagem interessante de se compreender por esse viés, de modelo de comportamento, de pessoa com identidade, atitudes e crenças de influência para a comunidade. O *pai'ni*, ou pajé de benzimento, de feitiço e de pajelança, é quem remedia e tem o dom da cura. 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 objetivo, além de metafísico. “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 o sofrimento e a morte, recorrem a membros do clã cobra, os pajés de origem, para terem suas angústias amenizadas. “[...] Os *sateré* são bons tuxauas [e bons *kapis*], os *gavião* são bons guerreiros, os *ywania moi* (cobra) são bons *pai'nis* e assim por diante” (ALVAREZ, 2009, p. 18).

Os *pai'nis* de Ponta Alegre não estão inclusos nos trabalhos do posto de saúde Capitão França, no entanto. Funcionários da saúde indígena respeitam sua atividade e têm consciência de sua importância, mas sem inseri-lo. Exatamente nesse ponto inquirimos a ação da Igreja em paralelo à da saúde. O posto funciona 24 horas, contando com a presença de um médico, um enfermeiro, um técnico de enfermagem, um agente indígena de saúde e um intérprete Sateré-Mawé. Essa equipe se reveza no trabalho. Foi construído mediante parceria entre a Secretaria Especial de Atenção à Saúde (SESAI-Parintins/AM) e a Prefeitura Municipal de Barreirinha. O posto “Francelino Gregório de Souza” homenageia uma grande liderança indígena, clânica e afim, do povo Sateré-Mawé, na figura do *kapi* França, que protagonizou lutas em defesa de direitos da etnia. França dedicou a vida a educar seu povo nos planos material e es-

piritual, dentro dos preceitos dos rituais que descrevemos. Logo, a atuação do pajé na comunidade, via posto de saúde, poderia, sim, estar inserida em modos mais amplos. Ele implica seu trabalho em uma ação metafísica carregada de atividades subjetivas de densa e forte credibilidade para os indígenas. Não é qualquer pessoa que pode ser considerada pajé. Há fatores inseridos na cosmopolítica interna para essa escolha. Há, entre os Sateré-Mawé, inclusive, fatores que o *kapi* tem a premissa de discriminar, mesmo que indiretamente — apontando, por necessidade, a perspectiva de um ou outro integrante do clã cobra atuar no posto de saúde. Todavia, existem complicadores para a aceitação de pajés entre os brancos. Não é novidade afirmar isso. Existem negações de profissionais da medicina, de padres e pastores e até de membros da própria comunidade do Andirá. É uma problemática intrínseca à Igreja, constante na formação de Ponta Alegre, que ainda não tem solução aparente. Existem singulares iniciativas bem difundidas, já eficientemente realizadas. Mas são poucas. É preciso alargar as oportunidades.

Destacando-se o cerne da religiosidade, precípua à Igreja, na conjuntura de Ponta Alegre, há de se salientar que, assim como na aldeia em análise por nós, o cristianismo europeu foi uma força que gerou conflitos internos nas comunidades indígenas em sua totalidade. A evangelização das missões, ainda na atualidade, tem sido prova disso. A Igreja, em termos gerais, levantou a bandeira da cristandade e, por isso, ao a entendermos como instituição externa, ela, portanto, não integra a sociocultura indígena. Mas inicialmente, nos longínquos tempos da conquista ultramarina, com a liderança de jesuítas a Igreja batizou indígenas porque acreditava que eram desprovidos de alma, de rei e de lei. E durante essa atuação os costumes originários foram condenados, proibidos, considerados fonte de pecado e culpa. A ideologia cristã disseminada nas comunidades indígenas assegurava-se, no ato do batismo, de implantar a cosmovisão bíblica para a salvação dentro de um universo humano de iniquidades e erros. Pecado, assim sendo, sempre foi sinônimo de decadência e morte, desde o passado até hoje para a Igreja a que nos referimos.

Historicamente, convencidos, mas não convertidos, na ideologia do cristianismo, muitos parentes abandonavam por algum

tempo suas práticas, rituais, danças e festas. Tudo era considerado impróprio e inadequado. Os desobedientes às ordens religiosas recebiam penalidades, castigos e torturas. No passado era assim e até a década de 1950 a Igreja, junto ao SPI, ainda trabalhava um tanto nessa conjuntura forçosa. Não com a violência física do passado, mas era simbolicamente violenta. Em palavras técnicas, até meados dos anos 1950 eram realizados “atos disciplinadores”. Essa era a ação de outrora. A Igreja do presente, apesar de favorecer e muito a dominação, funciona em certa medida em algumas comunidades de acordo com propósitos da tradição e da cultura dos nativos. Nesse ínterim, de controvérsias de ações, importa posicionar que a Igreja Adventista foi pioneira entre os Sateré-Mawé na atividade intermodal (cristianismo-tradição), seguida pela Igreja Católica, ainda mais numerosa entre os ameríndios, e na sequência vieram a Igreja Assembleia de Deus e por fim a Igreja Pentecostal. Estas duas últimas fechadas totalmente.

No entanto, independente da denominação, 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. E só. Aos nativos, após a conversão e introduzidos nas igrejas, era meta que se tornassem multiplicadores das ideologias hegemônicas e trabalhadores da Igreja. Na afirmação da fé, entretanto, na contemporaneidade, existem resistências a essa perspectiva. A proposta de trabalho dos Sateré-Mawé está se contrapondo e sendo organizada entre lideranças e comunitários de Ponta Alegre de forma diferente do que foi outrora. Missionários visitantes, dispostos a manter diálogos recíprocos, tiveram de se adequar à realidade e oferecer mais que pregação em bases cristãs. As atividades deveriam ser sociais também. E assim tem ocorrido, na medida das negociações. Sobretudo porque, ao aprenderem a se comunicar na língua materna da etnia, missões granjearam assistência básica para membros de comunidades e preencheram uma extensa lacuna deixada pelo Estado brasileiro e pelo mercado multinacional, que ignoram a realidade da Amazônia profunda, e ainda mais pelo empresariado, que entende a Amazônia como laboratório e fonte de recursos.

Fica uma dúvida, é claro, porque em certa medida supomos que as reais intenções das religiões de matriz exógena à formação

da ancestralidade indígena do bioma parecem estar sendo ajustadas ao longo de épocas para funcionarem como moedas de troca, sem desconsiderar, doravante, a importância do diálogo interpessoal e o sentimento de gratidão por intervenções positivas nas comunidades dentro e fora de TIs. Proeminências da Convenção Protestante e da Catequese Católica, por suposto, em diferentes momentos, produziram textos religiosos na língua materna Sateré-Mawé e ajudaram a enfrentar violências no campo, fortalecendo uniões e reafirmações comunitárias humanistas em terras ancestrais. Respectivamente, notaram-se escritos do Novo e do Velho Testamento da Bíblia Sagrada e de Cartilhas de Cânticos e Orações, todos traduzidos como resultado de parcerias construídas entre os donos do Andirá-Marau e linguistas de cada religião. Os trabalhos visavam atender a distintos propósitos de diferentes vertentes doutrinárias em distintos termos. E ainda foram observados trabalhos comunais e coletivos para a construção de barracões, para a alimentação, para a limpeza e a organização de afazeres, além do enfrentamento a grileiros e posseiros contratados por empresários do agronegócio, que por falso moralismo ou ignorância respeitam mais a religiosidade teísta que o propósito real da cristandade, do amor em si e da comunhão solidária.

Na concepção dos dirigentes das instituições religiosas, segundo notamos, era necessário saber da história do povo ou do grupo de pessoas contatados e, para isso, foi importante dominar a língua materna da etnia indígena Sateré-Mawé, tendo em vista a facilitação na troca de informações e a propositura de eficiência na comunicação intermundos. Desse modo, clérigos responsáveis ou membros de igrejas localizadas nas comunidades da Amazônia Central, e particularmente na TI Andirá-Marau, no Baixo Amazonas/AM, utilizam-se desse expediente porque, com poucas exceções, muitos dos que no contexto do agora atuam em identificação e trato à espiritualidade cristã, são indígenas Sateré-Mawé fazendo o papel de pastores e/ou de padres. A Igreja, desta feita, constituiu-se e personificou-se a partir de agentes nas TIs mediante, também, o exercício rasteiro do bem viver, 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 a crianças, iv) palestras educacionais e motivacionais, v) orientações sobre malefícios da bebida alcoólica em excesso, vi) orientações sobre gravidez na adolescência, vii) de doenças sexualmente transmissíveis, incluindo-se HIV/Aids, viii) de consultas oftalmológicas com distribuição gratuita de óculos e presença de médico e ix) de assistência com enfermeiros e técnicos de enfermagem para o atendimento a indígenas que precisam desses serviços.

Ao se direcionar para a realização de trabalhos sociais — o que passava credibilidade a comunitários indígenas — grande parte da estrutura ausente do Estado e do viés explorador do mercado foi mitigado pela Igreja, ainda mais por conta da inércia daqueles (Estado e mercado) no campo da assistência social. Com isso, porém, uma complexidade se instalou. A Igreja passou a fazer as vezes do Estado e a laicização submergiu. Não obstante, na medida em que aldeamentos Sateré-Mawé interagiram com a religiosidade romana comportamentos relacionados a cosmologias foram recriados, entremeando tempo e espaço segundo aspectos ocidentalistas. O labor passou a ser determinado a partir de uma visão eurocêntrica e norte-americana de concepção de mundo, segundo trabalhos regulares. O roçado, o puxirum, a pesca e a caça passaram a ser debatidos em pulverizadas reuniões comunitárias, as quais em geral eram pré-orientadas a acontecerem estritamente no meio da semana, de segunda a quinta ou a sexta-feira. E nos finais de semana nada funcionava, a não ser ações voltadas a lazer e bem-estar religioso, quando famílias desempenhavam atividades diferentes do habitual e ficavam em casa cuidando dos filhos ou então viajavam para visitar parentes em cabeceiras de rios.

Com o fomento ao ideal de confraternização e irmandade, via preceitos cristãos, foram parcialmente capturadas as realizações de tradição por influências ocidentalistas, anti-históricas. O roçado não era mais tratado nos fins de semana e as religiosidades locais operadas exatamente nesses dias, de modo exclusivo. Assim, temos uma constatação do cotidiano sendo reposicionado, reescrito, revirado. Não seria de se estranhar que ao longo de anos ações comportamentais e do dia-a-dia mudassem mediante essa arrumação. Pode-se supor, ao pensarmos nisso, que se trata de uma análise de

viés menor, mas há de se observar nuances das alterações que funcionam como escritas subliminares na vida dos Sateré-Mawé, esmaecendo agrupamentos clânicos em particular. Assim, no ponto em que tradicionais do Andirá-Marau conduziam o cotidiano por meio de elementos socioculturais internos e externos, tender-se-ia a relacionar o empirismo à educação e o imaginário às espiritualidades, ou seja, saberes locais a saberes extracorpóreos. Mas nem sempre os novos conhecimentos foram agregados de forma a integrar saberes. A interdisciplinaridade decantada pela colonização, desde muito tempo atrás, utilizando-se da Escola e da Igreja, forçaram pontos de interseção e foram fundamentais para o levante, à força, de paradigmas violentos. O salvacionismo vendido pelo Estado e pelo mercado aglutinou elementos que facilitaram somente a compreensão do mundo de acordo com a realidade europeia instalada desde a invasão às Américas.

A educação, a partir de pressupostos não indígenas, retirava dos nativos a responsabilidade inerente pelo seu desenvolvimento cognitivo. A espiritualidade eximia-os de relações de integração a saberes ancestrais. Comunidades indígenas encontraram-se, assim, em meio a problemáticas porque foram gerados polisentidos a partir de imposições e deformações psíquicas. Ponta Alegre viveu isso! Modelos de educação e espiritualidade ocidentais declararam-se vinculados permanentemente a estratégias que impossibilitavam o ordenamento memorial dos Sateré-Mawé. Foi preciso que a CPA, como centro agregador do Andirá-Marau, se fortalecesse e buscasse soluções por meio de princípios estimuladores, orientados pelas *ywanias* (famílias) clânicas, pelos *nag'nias* (anciãos), pela ritualística do *mäe-mäe*, pelo ritual da moça nova e pela mítica de *Oniawasap'i*. Assim, pouco a pouco, principalmente a partir das décadas de 1970 e 1980, a cosmopolítica indígena da etnia passou a redirecionar interesses de base a mando dos próprios comunitários e daí se fez forte a figura do *kapi*. Tratou-se, porquanto, de uma dinâmica participativa e engajada de resistência, que usou a indianidade como base para processos de reposicionamento das existências.

Diante da concorrência de acontecimentos, estabeleceram-se mecanismos para uma identificação étnica comum mesmo em face a cenários extremos de diferença. Consequentemente, essa identi-

ficação perpassou pela reprodução de lideranças tradicionais com obediência à cosmopolítica indígena singular. Foi uma identificação posicionada segundo estruturas de afinidade e de herança de clãs, do carisma dos líderes natos, que recorriam ao diálogo como recurso de luta e tal qual argumento de manifestação do indígena do Baixo Amazonas/AM como ser político de poder. Um poder político que passou a ser transferido e centrado novamente nas pessoas *kapis* e nos tuxauas, que tradicionalmente são do clã lagarta (*ut*) e reafirmam a regência da família *sateré* diante dos demais clãs integrantes da etnia — como nosso estudo tem referenciado. A relação de irmandade das famílias clânicas em relação aos *ut*, mas de obediência também, tendeu a ser a tática primaz de proteção utilizada contra a opressão e a adversidade que os assombravam, incorporadas pela Escola e pela Igreja dos brancos.

O novo Sateré-Mawé, marcado na atualidade por uma história recente de lutas e incursões, é fruto de um processo moldado por confrontos em busca da ordem, do respeito, da proteção, do trabalho e da continuidade de práticas tradicionais e cosmologias aplicadas. O tuxaua geral e o *kapi*, chefes políticos, que não são eleitos pelo voto, mas, sim, nascem líderes por linhagem, voltaram a exercer funções que os remetem a ponderar sobre feitos ancestrais baseados em princípios e saberes concernentes ao *waraná*, a planta-ritual. Os diálogos internos, concernentes aos cargos, estão sendo de novo realizados principalmente no grande barracão Itelvino Miquiles da comunidade de Ponta Alegre. E isso também é uma conquista. Territorial, inclusive. Quando a comunidade de Ponta Alegre é novamente denominada de aldeia centralizadora de poder, temos que a profecia do porantim volta a ser cumprida (ao menos, por hora) e os diálogos interculturais com o Estado e o mercado ganham força e vivacidade em favor dos nativos, porque agora são precedidos pela cosmogonia e também pela linhagem consanguínea étnica. É o que tentamos projetar quando nos referimos à “questão *kapi*” em análise. Pensamos ser um conjunto de entendimentos sobre a construção da liderança por afinidade e por herança clânica acerca do qual nos debruçamos, objetivando os Sateré-Mawé com abordagens segundo territorialidades e simbolismos formadores dessa que é uma das nações indígenas mais importantes do continente sul-americano.

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 a representação que a envolve, sendo três dimensões as tratadas: i) o duplo (e suas ressonâncias), ii) a estrutura antagônica inerente ao duplo e as iii) racionalidades a sustentar modos de se saber e se fazer *kapi*. Porém, inicialmente destacamos o quanto diferentes formas de contato dos brancos com os Sateré-Mawé geraram impactos e fragmentaram modos de vida, envolvendo dinâmicas relacionadas à tutela do Estado, do mercado, da Igreja, contra protagonismos indígenas e poderes objetivos e subjetivos imanentes da etnia. Para principiar, entretanto, a defesa da perspectiva dos tópicos abordados, foi necessário 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 Sateré-Mawé, com claras marcações historicizadas, principalmente, a partir da segunda metade do século XX até o presente.

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 da era contemporânea, pensada pelos próprios indivíduos e coletivos étnicos do grupo social e idealizada segundo totens que marcam a hierarquia dos clãs. A renovação adveio da maneira como a etnia passou a internalizar novos hábitos, o que culminou na criação de lideranças dinâmicas no seio da sua natividade, a transitarem entre dois mundos distintos: o mundo em que domina o tradicional e o universo em que há a aproximação com o branco. Essa transição intermundos, tendo em vista compreender o sistema do outro

e manter-se na vanguarda da prática de ações guiadas pela potência do parentesco e das cosmologias, equivale ao indígena a retornar ao estágio de criança, em que aprende novos passos e inicia novas etapas. Trata-se de um princípio fundamental para acordos variados a serem avaliados. Na ação, cada descoberta é repleta de novidades depois de íngremes percursos.

E o dito já popularizado de que “toda ação gera uma reação” vale no momento da transição intermundos. E vale, sobretudo, para a compreensão dos processos de interpretação das narrativas dos brancos, considerando que, para se projetar, um instrumento utilizado para que o fluxo intermundos ocorra é o plano dos atos. A “reação”, no caso, é entendida na medida em que essa transição depende de uma atividade de defesa ante acordos estabelecidos entre os clãs Sateré-Mawé. Ou seja, dialogar com brancos sempre foi e ainda é uma atitude mediada pelo conselho dos clãs, por meio dos planos dos atos do conselho. O conselho é composto pelos membros das gerações ancestrais das *ywanias* (famílias), via de regra, e não aceitam intromissões alheias, opiniões de pessoas exógenas ao seu sistema, que funciona por meio dos núcleos centrais de sustentação da tradição Sateré-Mawé no passado e no presente. Todavia, os *karaiwas* atentaram justo contra esse epicentro psicossocial das famílias, representado pelos rituais de passagem. A colonização investindo, porquanto, contra as principais lideranças com objetivo de cooptação.

A negação de um contato estreito desde a conquista europeia, perpassando pela militarização da República de 1964 a 1985, foi um grande embaraço de modo geral a povos pré-colombianos como um todo e amazônicos em particular, dentro dessa conjuntura já exposta do trânsito intermundos. E também o foi ao Sateré-Mawé do Baixo Amazonas/AM. Não é de hoje que essa distinta nação indígena, passadas inúmeras experiências em face ao Estado e ao mercado, em praticamente nenhuma delas obteve vantagens de bom alcance ou êxito relevante. A aproximação aos *karaiwas* de sociedades urbanas só veio a colocar em xeque imensas partes do sistema cosmológico do povo da TI Andirá-Marau. Começou-se a pensar, então, que os processos de contato em que, em sentido lato, confirmaram-se as alterações nos saberes e fazeres seculares dos autóctones, projetaram

as diferenças explícitas entre a sociedade indígena e a não indígena. Mas essas alterações a que nos referimos não foram apenas um problema em si. Elas foram acompanhadas de explorações, doenças, massacres e criminalizações. Tudo a concorrer para o racismo estrutural do brasileiro contra essas sociedades de primeira nação. Por causa disso, começou-se a pensar que, quanto mais longe a primazia nativa do Andirá-Marau estivesse dos *karaiwas*, melhor e mais seguro ficariam os aldeamentos dos Sateré-Mawé.

Só que as urbes começaram a avançar, crescer e engolir as terras dominiais dos proprietários legítimos do Baixo Amazonas/AM, o que levou, como se compreende hoje, a um conjunto de atos de migração de indígenas a pequenos centros urbanos localizados no entorno da sua TI e de brancos às TIs. Dentre as dezenas de cidades urbanas proximais às aldeias Sateré-Mawé, para sublinharmos o afirmado, estão importantes polos de atração mercadológica, como Barreirinha/AM, Parintins/AM, Nhamundá/AM, Juruti Velho/PA, Faro/PA e Maués/AM. Antes desse panorama geográfico, nos séculos XIX e XX, a migração indígena já havia sido impulsionada por agentes regatões¹², que fixavam suas raízes no bioma segundo relacionamentos de troca e venda e para isso buscavam auxílio no trabalho de indígenas. Eles queriam ser ajudados a retirar itens da natureza e comercializá-los. Era uma situação ambígua, dado que o trabalho do regatão gerava lucro aos barqueiros, apenas, e não aos Sateré-Mawé, configurando-se em um quadro clássico de mais-valia. Mesmo assim, indígenas eram atraídos a esse ciclo vicioso. Foi um sistema de tratamento que se pronunciou e fragmentou as organizações constitutivas e os processos que circundam o legado ancestral da sociedade originária em estudo. Os regatões também perceberam nos Sateré-Mawé clientes potenciais dentro de uma gramática da vilania. Ou seja, além de trabalharem para os barqueiros esporadicamente, tinham de comprar deles equipamentos ou instrumentos diferentes dos que costumeiramente conheciam e sabiam manusear.

¹² Donos de barcos a motor de médio e pequeno porte que viajavam de comunidade em comunidade indígena amazônica, principalmente no século XX, trocando ou revendendo objetos e alimentos trazidos de cidades. Eles também compravam itens naturais, como copaíba, andiroba, farinha, açaí, bacaba, peixes e carnes de caça, entre outros.

Dessa relação paradoxal, muitas informações sobre alimentos, rituais, costumes, santidades e modos de existência foram extraídas dos indígenas por parte dos “patrões regatões” para nada. A meta era acessar a mente dos nativos do Andirá e do Marau para dominá-los e modificar seus objetivos de vida, fazendo com que a necessidade de exploração de recursos naturais do bioma fosse inculcada neles paulatinamente. E esse trabalho começou a dar certo, até o ponto em que houve algum alinhamento dos objetivos dos brancos ante os dos indígenas Sateré-Mawé, por causa dos recursos naturais que davam em troca de materiais como canoas, rabetas¹³, enxadas, terçados, cortes de panos e alimentos industrializados. Mas aconteceu que essas trocas materiais deram início a trocas subjetivas e a sociedade da TI incorporou símbolos e imaginários externos a si e os adaptou às suas formas de pensar e ver o mundo. Tratou-se de algo muito incidente 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 sempre, sem exceção, e sofrem por isso. É uma afirmação simples, mas bastante verdadeira, hoje já sustentada no arcabouço do sistema de entendimento dos Sateré-Mawé. Assim, se falamos em modificação (ou reação) oriunda de uma ação, a exigir mudanças de comportamento e mentalidade, essa reação aparece da forma saliente, tal e qual tentamos descrever.

A sociedade Sateré-Mawé, diante do contato permanente e do fluxo migracional, aprendeu e ensinou, em uma via de mão dupla, que estruturou novas bases, formas de trabalho, relacionamentos, modos de contar histórias, de ensinar a filhos por meio de narrativas. A situação foi se modificando desde o comércio do regatão, além das plagas dos aldeamentos, até a chegada a centros urbanos. A adaptação a esse trânsito, no entanto, não foi automática. Teve que sair sangue, dor e ódio. Foi uma adaptação pela revolta. Nela, incluiu-se o combate pela sexualidade, pela rede de sementes e pela arte. De modo precoce, houve que se aprender o português para se comunicar. Sutilmente, aconteceram as incorporações de desejos urbanos, de necessidades de consumo, de vontades de comercialização e de negociação financeira para a aquisição de manufaturas.

¹³ Canoas motorizadas.

Os regatões levaram consigo informações estratégicas sobre os Sateré-Mawé e deixaram um legado de impactos, um denso tecido de dramas, como os antigos profetizavam. Em contraposição, diante do caos, principalmente a partir da segunda metade do século XX — portanto 38 anos antes da Constituição brasileira — movimentos internos eram organizados pelos Sateré-Mawé para resistirem a ideias externas invasivas. O povo começou a se rebelar de igual modo como se rebelaram quando chegaram os primeiros invasores a Amazônia. À semelhança dos violentos movimentos de conquista portuguesa, que os obrigaram a fugir para o centro do bioma, deu-se novamente no presente um aglomerado de atos similares de dispersão e fuga. Dessa vez para as urbes.

Além do mercado do regatão, realizado com seu papel-moeda próprio e sua volatilidade de capital, que forçou movimentos migratórios aldeia-cidade-aldeia, ao analisarmos investidas religiosas institucionalizadas pelo próprio Estado, além da Igreja, fica claro que a etnia, também persuadida pelo salvacionismo branco, passou a se questionar sobre suas espiritualidades e rituais sagrados ante acusações de profanidade e demonização. Mesmo ações da Funai, após o desastre que foi o SPI, por muitas vezes eram erradas ao insistirem na ideia de integrar o indígena à sociedade nacional brasileira, incorporá-lo como operário estatal ou privado se preciso fosse. Da militarização até antes de 1988, em verdade eram circunstâncias iníquas e grotescas as quais se enfrentava. A mascarada proteção à soberania escondia a intenção de conquista e apropriação a terras nativas, conseguindo grandes nacos delas para que empresas privadas de exploração de recursos naturais dilapidassem o patrimônio. Sociedades tradicionais ameríndias de toda a gama e matriz caíram em desordem. Especialmente falamos dos Sateré-Mawé porque é nosso foco de análise, mas no Baixo Amazonas/AM também os Hixkaryana, os Parintintim e os Munduruku sofreram vieses em confrontos pelos mesmos motivos.

Uma geração de indígenas Sateré-Mawé que nasceu após o ano de 1988, munida de licenciosas ideias e demandas, desorientada, fruto de um passado tortuoso, passou a buscar sua realização no sonho urbano, um sonho distante, que requer renúncia da identidade indígena (sim, mutável e naturalmente cambiante) e significa

abrir mão da cidadania diferenciada. A migração, mais uma vez, entregou sua parcela de peso a esse problema, porque não vem sendo planejada no Andirá-Marau enquanto categoria cosmopolítica, para ser ensinada como atividade de integração social. Ou seja, não se idealizou naturalmente viver uma vida diferente nas cidades, colocar os filhos nas escolas dos brancos, conseguir os empregos dos brancos e ter acesso aos desejos de consumo dos brancos. Foi uma invenção do Estado e do mercado. Não à toa os Sateré-Mawé chamam o Estado e o mercado de *miraçãga anhãga* (tacape do diabo), porque representam, ambos, um mesmo elemento repressor e do mal. O tacape do diabo, quando falado por um indígena da etnia, significa que a pessoa está se remetendo a um grandioso instrumento de violência generalizada dos brancos (PAIVA et al., 2019).

A maior parte das famílias Sateré-Mawé, hoje, em contexto urbano, que não encontra mais condições de viver nesse meio incipiente, volta para as comunidades, mas no retorno traz vícios e amálgamas aprendidos. Por exemplo, no presente, famílias indígenas Sateré-Mawé, em vez de apreciarem bebidas tradicionais, como o tarubá e o caxiri, de forma quase absoluta valorizam bebidas industrializadas, fermentadas, que impulsionam a dependência alcoólica (e se não tem cachaça tomam álcool de mesa; e se não tem álcool de mesa para misturar com refrigerante tomam colônia de alfazema). Outro aspecto negativo adquirido é quanto ao processo tradicional de troca dentro dos costumes da etnia, o *putá*¹⁴, que agora possui valor comercial em muitas aldeias, sob os auspícios do capitalismo, sendo que à produção do roçado, onde o *putá* é mais aparente, foram incorporados outros valores para além do uso simbólico da terra. Boa parte das trocas não é feita tendo o gesto de carinho no âmago da ação, mas visando lucro. Então, se nada é dado e tudo é vendido, e os *karaiwas* consideram isso um “despertar indígena”, vemos sendo lançadas iscas para a manipulação dos povos originários. Alguns são físgados, outros não, mas o impasse atravessa gerações e até chega a ser conceituado na literatura da academia do branco como um mito de bom selvagem, ou seja, um lendário ornado de equívocos.

¹⁴ *Putá* – alimento dado a uma pessoa ou alguém como gesto de carinho e não se cobra nada.

Demais mitos introduzidos por Igreja, Estado e mercado, com diferentes propósitos e ações, são determinados pela área da saúde e privilegiam o diagnóstico biofarmacológico das enfermidades, destacando que males devem ser tratados com medicamentos industrializados. Portanto, não eram e não são vistos com bons olhos os medicamentos tradicionais e nem as figuras dos pajés. Acima destes, colocam-se profissionais da medicina e da enfermagem e seus conhecimentos laboratoriais e experimentais, o que acarreta em insatisfação entre indígenas que defendem modos próprios de cura e entendem alguns medicamentos como disseminadores de doenças. Até mesmo porque a junção de medicamentos farmacêuticos e remédios tradicionais de cura tem conseguido resultados e poderia ser muito mais difundida e incentivada. No caso dos medicamentos dos brancos, para tomarmos como destaque, crianças, mulheres grávidas e idosos vulneráveis sofriam doenças variadas e se observava a situação dessas pessoas com diarreias, vômitos, gripe e meningite etc., e a utilização de antibióticos coibia tais enfermidades provocadas por bactérias, minimizando índices de morte. Entretanto, antibióticos são ineficazes em dismuntidura (que provoca vômito e febre) e em roubo de sombra (deixa a pessoa enferma, sem apetite e no estágio de zumbi), males tratados a partir de conhecimentos milenares, com puxadores de ossos e em sessões ritualísticas de xamãs, de posse de ervas e emplastros medicinais tradicionais. É em verdade uma arrumação muito tensa, permeada de umas opiniões favoráveis e outras contrárias. É um tabu, cheio de variantes como tal. Esse tabu, para ser desorganizado, requereu o desregramento de estruturas prontas, mirando 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 ou não, sustentada na aprendizagem e na experiência. De fato, anciãos, ao seguirem à risca conselhos formativos históricos e de espíritos de sabedoria, orientados a guardar com eles segredos que pairam entre o povo, contribuíram para a perda ou o deslocamento de inúmeras informações nunca reveladas. Fizeram sua parte, é certo. Era preciso. E ainda estão a fazer no Baixo Amazonas/AM. Mas com o descrédito

da sociedade branca em relação à nativa, no tocante a curas e tratamentos operados. Houve equívocos, com certeza, e os Sateré-Mawé aprenderam a não dar informações a quem consideravam indigno de acessar conhecimentos milenares, levando consigo preciosos saberes terrenos. Mas foram equívocos fomentados pelos *karaiwas*. O sintoma desse cenário de desinformação foi o quase colapso dessa sociedade como agrupamento de base clânica e hierarquia por totemismo, igual como ocorreu com demais grupos indígenas do entorno do Andirá-Marau. Todavia, mais uma vez, falamos em “reação”. Uma palavra importante, expressiva, forte. E reação foi o que se deu nesse cenário de entaves, de dissidências, de exclusão, que ficou completamente dividido por conta das realizações negativas da sociedade do dinheiro. Nessa divisão, no entrevero das narrativas, nasce o *kapi*, antes denominado de “velho capitão”.

Mesmo em meio a uma atmosfera de desconfiança ante brancos e parentes indígenas, que como destacamos já na segunda metade do século XX passam a defender posturas diferentes das aprendidas pelos ancestrais donos da TI Andirá-Marau, a quebra do tabu, enfim, é confirmada. A sociedade ocidental se aproxima ainda mais dos aldeamentos e as cidades se alargam na mesma monta. Os indígenas são instados de todos os lados e se protegem com as armas que possuem. No início de 1964, em 1º de abril, inicia-se a ditadura e com ela uma figura que não fazia parte da sociocultura Sateré-Mawé, um capitão do mato, surge com força. Ele já tinha sido colocado em voga antes disso, pelo SPI, por interesses de exploradores, mas vinha perdendo terreno e interesse. Após o golpe, uma figura tosca e pobre renascia. E renascia não por fraqueza dos nativos, mas em razão da trajetória indígena a partir do contato, marcada por um processo de imposição e dizimação, que desconsiderou a semente humana dos povos de primeira nação da Amazônia. Cercado de intenções ambíguas, supostamente positivas, mas de grau racista, os termos usados pelo capitão do mato para “civilizar indígenas” enraizaram preconceitos, fortaleceram o racismo e o branqueamento da população, privilegiaram a verve eurocêntrica e desvalorizaram a base comum desses povos originários.

A relação de desigualdade, é importante frisar, arrastava-se desde o século XIX até as décadas do getulismo e do pós-getulismo,

1930, 1940 e meados de 1950, em uma ginástica dialetizante envolvendo dominador e dominado. Depois de abril de 1964, houve uma réplica da colonização. O Brasil conseguiu apenas nove anos de semidemocracia, se assim podemos conceituar, após o suicídio de Getúlio Vargas, em vários contextos e diferentes filigranas históricas, mantendo-se o ranço estrutural anti-indígena. Mas era uma réplica. E a exemplo do que aconteceu com todos os autóctones das terras brasileiras, com os filhos do guaraná não foi diferente. A incorporação do velho capitão pelos nativos Sateré-Mawé, desde 1964, poderia talvez ter acontecido dentro de uma esfera naturalizante, sem violências simbólicas, mas em pouco tempo assim não mais se deu. Chegou-se ao ponto em que enraizar o desejo pessoal de se tornar “civilizado” e deixar práticas tradicionais, bem como viver em cidades de acordo com uma cultura ocidental, era ato comum e almejado aos indígenas do Andirá-Marau. O velho capitão reestruturava negativamente o sistema do povo indígena Sateré-Mawé, iniciando relações internas de conflito e estas foram acompanhadas de intensas negociações com a ditadura.

Atropelados por um turbilhão de informações desencontradas, de desinformações e de contrainformações, a única certeza que o povo indígena do Andirá-Marau tinha era a iminência da extinção de sua gente. Uma extinção em curso, como dizia Lévi-Strauss, a partir da marcha para a destruição, que envolvia as condições materiais de existência, incluindo-se as bases da vida, e o imaginário histórico dos povos. A chamada civilização salvacionista europeia, com seu projeto civilizatório suicida, produzia entropia, desgastava-se, queimava energia e prosseguia rumo ao flagelo da morte. Tudo maquiado e vendido como triunfo pela ditadura. Os Sateré-Mawé, então, ao tomarem conta do quão acelerado poderia estar o fim não conseguiram de imediato ratificar a resistência diante das dizimações em massa de seus iguais. A luta era por absorver e subjugar a patente de “capitão” instituída pelo Exército e pelo SPI, que se remetiam a uma função familiar para militares, com a enganosa missão de pacificar indígenas do norte territorial da federação brasileira. A estratégia do governo, na época, consistiu em nomear um líder de prestígio, de popularidade, alguém aceito por grande parte dos aldeados, que fosse capaz de internalizar ideias de integração

à sociedade nacional e as defendesse. Identificado o indígena com essas características, de forma oficial ele recebia perante seu povo e as autoridades das Forças Armadas o status de capitão. O capitão do mato, o capitão Sateré-Mawé, o velho capitão, nasce com objetivo de manter a ordem, a disciplina e as *ywanias* dentro da reserva indígena. E para isso compartilhava ideais militares de manter o povo confinado e isolado de outros povos indígenas e não indígenas.

As informações oriundas do velho capitão destinadas aos Sateré-Mawé, reféns desses propósitos impostos efetivamente nos anos 1950 e fortalecidos desde o início da ditadura, primavam pela proteção da terra, pela preservação da identidade e da cultura. Só que os conceitos de proteção e preservação eram tratados a bel prazer pelos militares. Eles denominavam o que era proteção e preservação. Ou pelo menos o que julgavam ser. O governo militar cultivava a noção de um forte integralismo nacionalizante e forçava essa noção para dentro do Baixo Amazonas/AM, para as normatividades da identidade e para o cerne da cultura. O velho capitão apresentava-se com ares de imposição, vendia as argumentações da ditadura, reproduzia os feitos dos seus criadores, dentro de um perfil governamental rígido, amparado por CIA e FBI. O canal de comunicação, nesse tempo, estabeleceu-se de cima para baixo. Dos EUA para o Brasil. O contrário não existiu. Entre os Sateré-Mawé, o Estado conseguia em parte executar o plano de dominação por meio do capitão.

Muitos eram considerados incapazes para realizar a tarefa, outros não foram absorvidos pelo militarismo e houve pouquíssimos cooptados, que eram tutores, que decidiam por si, sem ouvir o coletivo, o que obviamente sempre foi o melhor para o governo e não aos indígenas. Sob o poder das armas, com a presença de uma liderança indígena legitimada e criada apenas pelos militares, viu-se uma extensão dos mandos da dominação, uma permanência da colonização. Envolvido por um discurso de proteção do governo, o capitão passa a esperar o cumprimento de promessas estatais, aceita a entrada do assistencialismo, o recebimento de presentes dos brancos, de mercadorias industrializadas e de favores. Estagnado, presencia uma imposição disfarçada de proteção, uma ajuda atrelada de terceiras intenções e sente a pressão da invasão oficial aos territórios.

A nós nos parece que a única vantagem de ter sido criada a função cagueta de capitão entre os Sateré-Mawé foi um tanto a diminuição da hostilidade dos *ywanias* em razão da presença de representantes estatais e exploradores em seus territórios. E na época essa hostilidade era feroz. Mas foi abrandada por um vínculo de familiaridade, que transmitia em certa medida alguma segurança e compromisso, mesmo que fosse superficial e escondesse objetivos de integração por trás das cordialidades e receptividades dos militares. Porém, o capitão indígena, o velho capitão, seguia os propósitos dos *karaiwas* porque acreditava obter ganhos ao levar a face política indígena Sateré-Mawé para dentro do sistema repressivo brasileiro.

Em pouco tempo, veio a implosão do velho capitão. Ela se iniciou quando o combate ao processo de invasão territorial se fez necessário. Foi exatamente na problemática dos territórios que se sentiram os avanços de resistência iniciais. Os Sateré-Mawé, insatisfeitos com a entrada não autorizada em suas terras sagradas, testemunharam o que agora era sofrimento para as *ywanias*, o que as fazia ferozes. Perceberam que estavam iludidos quanto a essa posição do velho capitão, de aliado do governo, que prometia proteger as gentes do ritual guaraná, mas agiu com o propósito de dizimação do povo do Andirá-Marau. Aqui, o velho capitão, reprodutor de ideias militares, começa a se dissipar e o *kapi* surge e passa a retomar a valorização da política indígena. Depois de acomodado, o velho capitão, familiarizado, com tom igualista, já executando a política de colonização incentivada pelo Estado, é invadido em seus planos pelo sentimento de resistência. Uma resistência que incorporou sob modos de submeter uma velha ideia a uma perspectiva da política indígena. O fator indígena e a condição de pertencimento à etnia Sateré-Mawé concorreram para a reformulação dos objetivos do velho capitão. Ele foi tocado por isso. Foi um processo de transição protagonizado pelo clã *ut* (*sateré*) de comum acordo com os demais clãs.

A proposta de invenção do velho capitão foi negativa, mas trouxe alguma positividade e força para a luta pela liberdade de serem o que realmente eram (nativos, indígenas, Sateré-Mawé). Sequencialmente, desconstruir a ideia de retorno à colonização, de dominação e sujeição, não foram mais ações vistas como pirraça ou

capricho. Eram agora direitos conquistados. Portanto, o povo do Andirá-Marau se desfazia de um elo tutelar e forçava um canal de comunicação que escutasse a sua voz, recebesse as demandas e assegurasse o diálogo de forma equitativa. Forçando a mudança dos brancos em sua estratégia de pacificar os indígenas, a etnia acompanhava e efetivava sua própria tática de enfrentamento, o que trouxe benefício ao grupo.

O velho capitão representava um exercício forçado para catequizar e domesticar os indígenas Sateré-Mawé, de oferecer uma assimilação inquestionável, objetiva, pretensamente neutra, aceita pelo antigo mundo, com padrões de vida comum a sistemas *karaiwas*. Mas a liderança *kapi* vem em sentido oposto, sinalizando a valorização de uma cosmologia específica e diferenciada, de um parentesco rico e multidiverso. Era um líder afim com linhagem clânica assegurada. Defendendo saberes e conhecimentos tradicionais como atividades fundamentais para a manutenção de um grupo autóctone coeso, unido, interligado, capaz de se reinventar a partir do momento em que o coletivo compreendesse ser necessário. A liderança *kapi* parecia combinar esperteza e estratégia com apoio popular e de famílias de clãs. O povo Sateré-Mawé internalizava essa figura por motivos de irmandade, ou melhor, de afinidade. Primeiro porque a liderança que recebe essa posição era do tronco Tupi e segundo porque era do clã *ut*. Esses dois pontos foram categorias primordiais que influenciaram a consolidação da liderança.

Em contexto Sateré-Mawé, antes da existência do tuxaua geral, do *kapi* (capitão) e da criação das novas lideranças políticas, o *pai'ni* (pajé) aparecia como liderança tradicional e política. Um diplomata ele era e até hoje vive cumprindo o seu dever de cuidar do povo. O legado de curador deriva do talento materno de *Onimuasabê*, dona do *Nusoken*. O *pai'ni* é legislador da relação doença-saúde, é quem conhece plantas medicinais tradicionais e considerado curador, tendo concentrado em tempos antigos um poder de majestade, assegurado em seu dom nato de cura. O *pai'ni* se constituiu em uma liderança tradicional porque cuidava das famílias e todos tinham o respeito à pessoa clânica dele. Análogo à função de médico, acompanhava o crescimento de crianças Sateré-Mawé que, desde pequenas, eram instruídas a render obediência à figura do xamã. O nível

de liderança de que gozou sempre foi local, porque na época não existia um número expressivo de pessoas, aldeias e comunidades que tanto precisassem, fosse pela maior quantidade de pajés distribuídos no território, o que facilitava atendimentos diários, fosse pela segurança alimentar menos restrita do passado.

A prática que diferencia o trabalho de pajelança baseia-se nos mistérios de se comunicar com o sobrenatural, com aquilo que está além da imaginação humana e do físico. Ele consegue afastar efeitos prejudiciais do *ahi'ag* (espírito demoníaco), travando batalha oculta e silenciosa para manter em equilíbrio a saúde do povo. Não havendo oposição a sua liderança, consegue continuar praticando os modos tradicionais de cuidar e curar a população. O *pai'ni*, com dom nato para tratamentos, é considerado a primeira liderança tradicional e, pelo trabalho que presta, a assistência que dispensa a seus iguais, dificilmente houve ou haverá alguém que o conteste. Seja porque foi beneficiário ou por medo de morrer pela negligência de seus cuidados. Com a presença da liderança *kapi*, não se anulou a liderança do *pai'ni*, pois esse líder continua fazendo seu papel, mas rende obediência ao *kapi*. Aliás, a liderança afim, do *kapi*, tem o compromisso com a totalidade, cuida das famílias, dos clãs e busca melhorias coletivas, sendo uma delas proteger a TI Andirá-Marau. É uma liderança de cunho mais externo. E cabe aqui especificar o trabalho que cada um desempenha: por exemplo, o *tui'sa* cuida das aldeias (comunidades), o *pai'ni* cuida dos enfermos, da saúde da população, e o *kapi* cuida da política e das parcerias. Não existe medição de força. É unânime o papel específico de cada liderança e também da posição soberana do *kapi*¹⁵, interpretada pelos conselhos étnicos dos Sateré-Mawé.

No entanto, voltando à discussão sobre a inserção do velho capitão entre os Sateré-Mawé, interessa frisar que ela tem relação com a política de integração forçada e incentivada pelo Estado Brasileiro. A medida protecionista que permitiria, segundo os governos (imperial ou republicano) e a burguesia classista, garantir a

¹⁵ A história oral da etnia conta que o clã *ut* (*sateré*) é a principal liderança entre os clãs do povo Sateré-Mawé e por isso detém a primazia do *kapi*. Eles continuam a ser respeitos há séculos. Existe notável reverência dos clãs aos *ut*. Então, para se considerar líder tradicional e principal entre os donos do Andirá-Marau deve-se integrar essa família ou nascer nela. Não tem outro caminho.

soberania nacional e sujeitar a natividade ancestral, tentou a todo custo conectar a região norte ao sul do Brasil e assim levar e promover o desenvolvimentismo urbano-industrial. Dessa forma, foi um chamamento a toque de chicote e bala para que se acompanhasse a transição e a adoção de uma cultura nacional integralista. A participação de povos indígenas nos grandes projetos de investimento (GPIs) para áreas tradicionais amazônicas sempre foi praticamente nula até antes da redemocratização, vindo a melhorar no período de 2003 a 2013 e retroceder bastante logo em seguida, de 2014 em diante. Tem sido, em suma, um horizonte de desmandos e planejamentos equivocados no que concerne ao bem-estar e à vida qualificada.

A liderança *kapi* envolvida com os *ut* ganhou notoriedade, se afirmou, expandiu sistemas de interlocução e atraiu, através de carisma, apoio dos clãs da etnia. O trabalho coletivo exigiu a participação de todos e a intenção consistiu em dar oportunidade aos parentes de base (as aldeias). A mudança aconteceu quando a liderança *kapi* começou a ouvir demandas e problemas locais. Sua decisão não privilegiava a individualidade. Diferente do velho capitão, havia valor para a educação indígena, para a política indígena, para os modos próprios de viver. Seus trabalhos passaram a fortalecer uma base de liderança e ele foi em busca das coisas primeiras, dos conhecimentos dos ancestrais, e nesse processo se encontrou, submetendo a estratégia dos militares a seu favor e sob a perspectiva dos Sateré-Mawé.

A denominação *kapi* carrega significado materno, transmite segurança, revela a postura de um líder nato que tem sentimento de pertencimento à etnia. Contrário ao capitão indígena dos militares, informante, tutor de poder e entreguista, lidera o povo na caça a novas alternativas que contribuam com a melhoria de vida, com o bem-estar, apostando no diálogo, no trabalho coletivo e na segurança do futuro das novas gerações. O ato de olhar para o porvir diferencia o velho capitão da liderança *kapi*. Este tem a mente aberta, é livre, incentivador de práticas socioculturais sem se limitar à terra indígena, tendo em vista novos fazeres, conhecimentos e informações, em debates com a sociedade do entorno e com *karaiwas*. O que não significa o enfraquecimento dos modos de vida nativos.

Pelo contrário. A realidade em que vive o povo Sateré-Mawé, hoje, em parte resultou da determinação e ousadia dessa liderança. O trabalho do *kapi* depende da junção de dois personagens, a articulação das estratégias dos *karaiwas* e dos donos do Andirá-Marau. Na relação, foram fundamentais o aprendizado e o enfrentamento a tutores, obrigando-os a reconhecerem suas demandas e necessidades. O paradigma que os militares pregavam foi quebrado, por fim. Antes, a ideia era “que o indígena não podia sair das aldeias, que deveria continuar isolado, vivendo enquanto cultura primitiva, sem mácula”. E, assim, valendo-se de certa inocência incidente, podiam dominar, explorar e usurpar terras inexploradas. Mas não se deu como o planejado.

A saída dos indígenas para os centros urbanos foi considerada pela classe dominante uma grave agressão, um levante contra a privatária estrangeira e megaempresarial. Porém, os discriminados e invisibilizados precisavam se organizar, desconstruir o paradigma do indígena inferior e incapaz. Precisavam lutar contra o racismo, contra a memória da escravidão e contra o etnocídio entusiasmado do governo. Dessa forma, na cidade poderiam denunciar abusos que sofriam, violações de direitos e reivindicar melhores condições de vida, incluindo o respeito a práticas culturais e contra a modernização, a industrialização e o agronegócio. A liderança *kapi*, incisiva nesse processo, aprendeu a transitar pelos polos urbanos e discutir políticas diferenciadas, reivindicando educação nas aldeias, saúde de qualidade e respeito à história ancestral. Justificava que crianças Sateré-Mawé também precisavam aprender a língua portuguesa para entenderem o mundo dos brancos e serem uma geração mais consciente do respeito devido pelo Estado e pelo mercado ante suas territorialidades imemoriais. A escola, então, uma instituição oficial do governo brasileiro, deveria oferecer novas realidades que fossem arranjadas pelos indígenas, que passariam a inserir suas próprias visões e fomentariam seus objetivos dentro do formalismo institucional educativo, mas com teor próprio. Tínhamos aí um complexo ponto a entender, então. Como dialogar com as violências do mercado fundiário e do grande capital?

Apesar de permanecerem compartilhando conhecimentos ocidentais comuns nos currículos regulares, de forma sutil começam

a incorporar saberes e conhecimentos tradicionais, mesmo sendo os primeiros professores *karaiwas*. Os mestres seguintes, filhos das aldeias, passariam por processos de formação. Já se pensava, portanto, na possibilidade de ter professores Sateré-Mawé a partir de 1970 e mais fortemente nos primeiros cinco anos da década de 1980 a proposta foi incentivada. Mas somente o fato de ter escola e professores que pudessem ensinar os jovens não representava uma medida completa. Era preciso mais. Assim, de 1985 até 1992, o panorama é alterado quando os primeiros estudantes indígenas terminam seus cursos regulares de Ensino Médio ou atingem séries disponíveis nas comunidades aldeadas, abrindo-se duas possibilidades: lecionar a parentes ou ir à cidade continuar o desenvolvimento dos saberes em universidades — que não tinham ainda estrutura legal de cotas ou algo que se aproximasse disso, mas eram espaços receptivos a eles.

Foi então que, de 1994 a 2002, com o governo de centro-direita de Fernando Henrique Cardoso, no Brasil, de modo global não houve interesse da União em dividir riquezas radicalmente e nem assumir que povos originários amazônicos e povos tradicionais do país, em geral, tivessem enorme relevância e precisavam ser ouvidos com rigor. A indiferença era a pedra de toque na educação. No entanto, mesmo sem mexer no bolso dos ricos e tirar a população mais miserável do abismo, FHC homologou milhões de hectares em TIs, talvez mais para se ver livre de um problema do que para incentivar as indianidades — ou talvez porque fosse um tempo em que as próprias indianidades não estivessem se sobressaindo aos olhos dos *karaiwas* tanto quanto eram em verdade e por isso as homologações aconteceram. Na época ainda parecíamos, e hoje não mudou muito, uma república tutelada por militares, com ares democráticos turvos e que seguia um projeto neoliberal absurdo e absolutamente sem sentido na área educacional. Portanto, repetimos, talvez as homologações tenham se dado por uma ventura temporal imbricada, casuística. E além de não mexer nas relações de produção e nem melhorar a vida dos amazônidas em termos factuais, ainda se distribuiu muito dinheiro a banqueiros e ao agronegócio, que viu elevar seus ganhos a partir do comércio internacional de *commodities*. E aí se deu a maior ambiguidade de FHC como presidente, em termos de sua relação com a Amazônia. Ele fortalecia o agronegócio no bioma,

promovendo desmatamentos, devastações, impulsionando grandes grupos empresariais, sendo reacionário no que diz respeito ao desenvolvimento sustentável, mas ao mesmo tempo emplacava inúmeras demarcações de TIs. Eis um enigma político que representou uma enorme falha do príncipe da sociologia, discípulo de Florestan Fernandes. Apenas mais uma, em meio a um estado dubitável de coisas.

Tentando aproveitar-se do momento, lideranças *kapis* formadas no período — e existiam três líderes *kapis* nesses anos — sabiam que articular o conhecimento ocidental e tradicional poderia forçar a uma floração emancipadora dos Sateré-Mawé e essa postura deveria marcar a atuação deles, que faziam questão de sair dos limites locais e trabalhar com objetivo de se inserirem no sistema, com tentativas de lidar com o Estado e o mercado. Sendo pioneiros na defesa de uma mente aberta, em hipótese alguma excluía a possibilidade de dialogar e participar da construção de políticas públicas de interesse social em parceria com os *tui'sas* do Andirá-Marau. Dessa forma, houve a defesa da educação escolar específica e diferenciada, em que saberes cosmológicos deveriam fazer parte do currículo. A escola passaria a ser direcionada, então, a atender à inclusão de disciplinas consideradas relevantes na formação da personalidade e da identidade do alunado nativo. Língua materna, arte, cantos, tecumes, pinturas corporais, mitos e ancestralidades foram incentivados, com conexão e relacionados com disciplinas regulares, comuns ao currículo nacional. Os *puruwei* (professores) desbravaram o desafio, confeccionando seus próprios materiais didáticos.

Foi incentivada a promoção da medicina tradicional e os modos próprios de cura sem desvalorizar a biomedicina ocidental. O pensamento lógico das lideranças *kapis* era somar, utilizando-se de possibilidades várias para se restabelecer a saúde física e mental dos comunitários. Assim, tentavam priorizar e valorizar as figuras *pai'nis*. Também o ato de dividir tarefas passou a ser incentivo à descentralização dos trabalhos em uma única pessoa ou clã. Foi entendido que todos podiam ter oportunidade de realizar atividades em benefício do povo. A meta era saber utilizar potencialidades de pessoas que não hesitassem em ajudar, doando-se ao comum em diferentes áreas. Essa foi uma atividade coordenada pelo clã *ut*, pró-

pria de suas ancestralidades, como habilidade que se reverberou na trajetória histórica dos *filhos do guaraná*, postura que os mantém vivos e ativos.

Fora dos limites locais, antes, os *kapis* das décadas de 1980 e 1990, quando foi totalmente reformado o cargo, extinguindo-se por completo a ideia do velho capitão, apostavam na união interétnica como força motriz que resultaria em benefícios coletivos e ajudaria nas demandas domésticas do Andirá-Marau. A visão de futuro parecia ser uma das qualidades que as lideranças carregavam, sendo o *kapi* João Sateré o mais importante dessa época. A sua preocupação também era fortalecer lideranças de base (tuxauas, anciãos e pajés etc.) em face a ataques externos. João tinha facilidade de transitar em dois contextos completamente distintos, o do branco e o do nativo. Portanto, entendemos que a transferência de saberes entre parentes indígenas foi fator decisivo na consolidação da força dessa liderança clânica e afim, que tinha sangue *ut* e, portanto, tinha um duplo bem marcado.

A valorização da política indígena, com os *kapis* reformados e João Sateré a frente deles, passou pela exigência de liberdade de expressão, pelo respeito ao diferente e pela construção de políticas públicas para a nação indígena. A intenção desses líderes foi mostrar alternativas, oportunidades e parcerias que pudessem trazer benefício e disposição ao diálogo. Missão difícil e espinhosa, mas o renascimento da figura do capitão abriria espaço de debate a respeito da melhor maneira de fortalecer o psicofísico dos Sateré-Mawé. Os líderes *kapis* tinham por intenção representar a transição da mentalidade da sociedade indígena com os anciãos para a sociedade indígena que agora se apresentava, com suas amplas informações técnicas acessíveis a todos, sem perder as tradições dos velhos e sem esquecer dos erros do passado ante a ditadura brasileira. Com esses líderes, parentes que antes se viam isolados buscaram mostrar força para o enfrentamento da realidade complicada dos anos 1980 e 1990.

2.2 O duplo no âmbito da “questão *kapi*”

O velho capitão nas comunidades indígenas era inicialmente lembrado como um agente de poder coercitivo, disciplinador, da or-

dem, 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 era uma personagem subjugada pelos militares, que tinha como objetivo fazer a vigilância, despreocupar o Estado Brasileiro por fazer um trabalho sujo de tutela. Ele usava os próprios membros dos clãs principais para fazer sua atividade coercitiva. O capitão inaugurava em si mesmo uma suposta representação de crenças e atitudes históricas da etnia, mas que eram ilusórias, que transitavam mais entre o branqueamento que a saterização. Era um trânsito ocidentalista e tornou-se uma herança maldita. Era uma herança que ficou impregnada na “questão *kapi*” e caracterizou sua primeira face, somente. Por fim, nasceu uma liderança clânica e afim, que principiou um jeito característico de manter diálogos com instituições e representantes políticos de contexto urbano.

O canal da comunicação de outrora, com militares, 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. Mas antes o representante indígena estipulado como “capitão do mato” tinha sido escalado para continuar o projeto do Estado brasileiro de integrar e pacificar povos originários, domesticando-os e subjugando-os em igual tempo, mesmo que para atingir resultados tivesse que utilizar a opressão enquanto instrumento, como se deu na prática. Trabalhar o cargo e a ideia de um capitão entreguista entre os indígenas Sateré-Mawé, por exemplo, implicava na escolha de alguém que tivesse popularidade, força e exercesse algum poder sobre sua gente, como discurremos. E tal qual aconteceu entre os donos da terra Andirá-Marau, deu-se em maior ou menor proporção com os demais ameríndios do Baixo Amazonas/AM, entre os quais a figura do capitão havia sido criada. Não era explicitada a real probabilidade do reconhecimento do capitão em espaços dominiais, mas, em linhas gerais, o Estado se fazia presente por meio dessa pessoa de viés manipulador, reforçando a tutela da ditadura.

Esse encargo de autoridade conferida por nenhum testamento moral e muita beligerância foi endossado na justificativa frágil

de proteção dos territórios da União, em detrimento de uma falha ética e de entendimento do próprio Estado ante seu papel de agente emancipador em defesa das sociedades nativas. A partir da conjuntura, defendia-se o argumento da incapacidade dos indígenas de gerirem as terras e as riquezas nelas contidas, pois se sustentava a ideia de que permaneciam como pessoas sem autodeterminação, incompetentes e inoperantes. A vigilância do Estado brasileiro com relação às terras indígenas, em grande medida, além de frouxa, trouxe graves prejuízos à população local. De posse de informações a respeito do contexto ameríndio, de seus saberes e fazeres, o governo e seus setores reformistas, com apoio da burguesia, utilizavam-se de força armamentista contra as sociedades amazônicas originárias. Portanto, foi comum a perpetuação de argumentos que enquadram o perfil dos autóctones amazônidas como pessoas incapazes e silvícolas em fase primitiva de transição. Todavia, afirmamos peremptoriamente, tratava-se de uma clara estratégia de coisificação do outro e para concretizar o rebaixamento das etnias.

Construir ideias negativas a respeito do que está fora de si, criminalizá-lo, destituí-lo de alma, de vontade e de espiritualidade, coisificá-lo, como apontamos, foram, em suma, ações com propósitos dissimulados e violentos. Não foi um tema aleatório. O motivo ficou óbvio no passado e ainda hoje assim ocorre, quando grandes empreendimentos forçam a entrada em TIs em busca de explorar recursos naturais e minerais, e ainda se percebe a inércia e o incentivo do poder público na orientação contra a governança socioambiental e tradicional. São múltiplas querelas. Grandes empreendimentos não incluíram povos indígenas, nunca, e estão no presente, amiúde, em forte desacordo com os interesses amazônidas dos atingidos (indígenas, quilombolas, caboclos, ribeirinhos etc.) em termos macro. Prosperam em cima de fragilidades estruturantes, concernentes à divisão e negação de informações corretas, fidedignas, a respeito de direitos e estabilidades territoriais, predizendo, de antemão, uma fuga ante suas responsabilidades, com consequências iníquas e impactos no equilíbrio geotérmico global.

A partir do sistema capitalista, observamos que se maquina, a amplo custo, a superexploração de recursos naturais amazônicos, sejam da biodiversidade ou do aspecto mineral e madeireiro, além

do desvio criminoso da imaterialidade e da simbologia das gentes ancestrais, que dominam esses espaços desde a conquista da América pela Ponte Terrestre de Bering, 10 mil anos atrás, promovendo imaginários sobre todos os seus ambientes de domínio. Na defesa de tal propósito, a não interrupção dos processos açodados de desenvolvimentismo é disseminada na mídia como necessária. Para os meios de comunicação de massa, é extremamente infeliz qualquer ideia de paralização das atividades exploratórias e do agronegócio. Ergue-se uma cortina de mentiras e de contrainformação para se vender a noção marqueteira de que o progresso tecnofinanceiro é primazia ao desenvolvimento do país. E de fato o é, porém não isolado. A princípio, o Estado imperialista de outrora, colonialista e racista, falhou e violentou a todos quando delegou a funcionários não indígenas, ou empregados ou xerimbabos, a atividade de prestar assistência informacional clara acerca de projetos desenvolvimentistas — que não os mesmos de ontem e de hoje, com evidência, posto que continuam partilhando da mesma sanha destruidora e insustentável. E após tentativas frustradas e enormes erros e apropriações indébitas, destacados segundo excessos cometidos pelo jugo das armas e da destruição, esse 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. Esse agente foi o velho capitão.

O entendimento sobre o papel de agente tutelar de parentes indígenas Sateré-Mawé não foi algo espontâneo. Longe disso. O próprio cerne desse agenciamento inescrupuloso, em verdade um exercício de poder originário da força pós-colombo e pós-jesuítas, era algo de difícil compreensão e pior ainda de aceitação. Foram inúmeros ataques que exigiam respostas. Foram milhares de ameaças intensificadas que mereciam revide. O cenário indígena do Andirá-Marau do início do Brasil República, ainda não homologada por decreto, mas evidentemente que já era área imemorial, permeada por conflitos internos e externos, não proporcionava um panorama para se tentar alianças conscientes com o branco invasor. Mesmo assim, um acordo de paz foi desenhado com os *karaiwas* e foi esse acordo que selou a concretização da figura do velho capitão indígena e sua reintegração ao povo, a posteriori, como capitão reformado ou *kapi*.

A ação sem sombra de dúvidas impulsionou o aquecimento de corpos e mentes acerca das divisões internas entre famílias clânicas, as quais orientavam estatutos de afinidade entre membros e grupos da etnia. Aconteceu que se concentrou na figura do capitão o “caos”. Dizemos isso, “caos”, por causa da tamanha controvérsia dessa figura voluntariosa, estranha, paradoxal, que impactou toda a nação Sateré-Mawé, fossem os Maués da tribo original do Tapa-jós ou os Sateré descendentes do *icançoque* (cadáver) 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, iníqua, fomentadora de animosidades.

No período em que o capitão foi construído enquanto liderança não afim e não clânica, a comunidade indígena Sateré-Mawé vivia momentos delicados. Eram meados do século passado e o aparecimento do velho cagueta concorreu para marcar a desordem e fortalecer a inconstância dos planos do clã *ut* e demais seguidores. Nessa pessoa, que não trabalhava isolada, 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 com um tanto de lugar de fala na instância governamental. Se o capitão era um delator, pago para exercer um serviço, evidente que hoje se entendem os motivos desse indivíduo. Havia ainda de se perceber a estratégia indígena que a hierarquia clânica instituída dentro da TI Andirá-Marau passava a ver. Será que poderia existir um plano de resistência onde estava posta uma violência do Estado e da burguesia capitalista? Era um aceno positivo, por menor que fosse.

O relacionamento estabelecia uma troca, ainda que construída sobre ambiguidades e desconfianças. Uma troca para todos os clãs (cf. também nota de rodapé sequencial). *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), *ğap/nhap* (caba), *meiru* (mosca), *myrehu* (rolinha), *sahú* (tatu), *awyky/awkuy* (guariba), *was'a* (açai), *mu'um* (mutum), *yavu* (cujubi), *haki'i* (morcego), *hapiri wato* ou *pyre'k* (rato grande), *hunanën* (mucura) e *mo'i* (cobra). Era o governo e o mercado presentes nas comunidades indígenas e vice-versa. Ademais, admi-

timos que não existe distanciamento entre a realidade factual e a construção de uma identidade Sateré-Mawé cosmológica que não passe por uma reinvenção e essa reinvenção transitou nas plagas do conflito com a política desses povos de primeiro contato. Temos, porquanto, que a resposta mais contundente, a recuperação memorial, a respeito da veracidade da personalidade do *kapi* — após reposicionamento moral e psicossocial de sua liderança — 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 vilipendiosa da TI Andirá-Marau na década de 1980. Foi uma ação custeada por financiamento milionário estrangeiro, em pesquisa de lavra, com objetivo de constatar e retirar minérios, petróleo bruto e madeira de lei. Foi o que fez a empresa francesa Elf Aquitaine, em ato degradante e criminoso, utilizando-se de todas as formas de tecnologias para mapear e retirar o que lhe interessava, deixando um rastro de destruição de difícil reversão no Baixo Amazonas, bem como modificando totalmente a vida da população indígena Sateré-Mawé. A EA foi somente obrigada pelo Judiciário brasileiro 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 do que denominamos de “questão *kapi*”. O capitão, antes sempre passivo, protelador das coisas do Estado, dissimulador, observou com profundidade temas ignorados antigamente dentro de sua seara de trabalho: invasão de terras, grilagem, desmatamento, poluição dos rios e demarcação da TI.

E um resultado otimista foi possível de se personificar no contexto dos problemas com a Elf Aquitaine. A transição do estágio de passividade para o ativo aconteceu quando o capitão levou por algumas vezes a insatisfação dos indígenas perante o Estado e viu ignoradas todas as tentativas de diálogo, que de imediato o aviltou. 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 se manifestou, com apoio do capitão, projetando discursos de ataque a brancos, a estrangeiros, e teve alta re-

percussão. Foi uma reviravolta histórica, que iniciou “oficialmente” a concessão do estatuto de *kapi* ao velho capitão. Um estatuto que o integrava como protagonista entre seus iguais. Foi um batizado *kapi*, uma tal transformação que nos fez refletir sobre a constituição da pessoa de liderança por afinidade. O velho capitão tinha sido instituído, por suposição, pelo extinto SPI (1920). Era figura débil e na década de 1940 ganha força. Ao todo, vigorou por mais de 60/70 anos diante dessa alcunha 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. O velho capitão de origem *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 sobre os crimes cometidos pela Elf Aquitaine. Sob essas circunstâncias, o *kapi* não se vê mais como representante do Estado nas comunidades indígenas. Agora, em simbolismo e territorialidade assumida, fazia parte do grupo étnico.

É preciso recordar que, entre 1981 e 1982, essa empresa francesa denominada Elf Aquitaine, com aval do Estado brasileiro, conseguiu entrar no território sagrado dos Sateré-Mawé para fazer estudos sismográficos. O objetivo era detectar reservatórios de petróleo e fazer a prospecção. A atitude, que vislumbrou apenas os interesses do Estado em detrimento dos nativos, que passaram de donos consuetudinários de suas terras a vítimas, trouxe prejuízos irreversíveis. Forças externas, aliadas contra os Sateré-Mawé e apoiadas por instituições governamentais como a Funai, que deveriam protegê-los, tornaram-se vilãs por facilitarem a invasão, por a fomentarem. A interferência do Estado para a abertura a empresas estrangeiras se deu com incentivos de um mercado dizimador de civilizações.

Lorenz (2009), que acompanhou a luta e a reação das lideranças indígenas através do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), evidenciou três cenários que circundam a discussão em torno do tema. O primeiro foi o da união das lideranças, com destaque ao tuxaua Emílio, do Rio Marau, ao tuxaua Donato, do Rio Andirá, e ao *kapi* Dico, do Rio Andirá. Segundo foram os desafios econômicos, a partir dos quais a nação soube superar entraves financeiros

para receber uma indenização da empresa francesa, a qual, sendo de cunho escriturária, foi ínfima e mal aplicada. E o terceiro e complexo questionamento foi o conjunto de fatores determinantes para a aplicação dos juros da indenização, considerando-se o montante dos recursos econômicos que na época se tornava uma aposta ante os prejuízos deixados pela Elf Aquitaine. São cenários cujas consequências se refletem até hoje.

A dependência provocada pelo contato cada vez mais entranhado, intenso e forte, continuou crescendo. Já naquela época assinalavam-se preocupações de lideranças indígenas, projetando-se soluções de acordo com visões tradicionais de mundo. Só que a invasão da empresa petrolífera apenas acelerou o processo de resistência do povo às dependências e à dizimação, pois comprometeu fontes de alimento, caça e roçados. Os Sateré-Mawé perderam a riqueza do território, boa parte da luta contra o capitalismo e ainda o dinheiro da indenização. O sistema imposto era uma novidade, não fazia parte da sociocultura, não existiam lideranças de pensamento mercadológico para reposição, reaplicação e reinvestimento em longo prazo do dinheiro obtido.

O CTI apostava nas cantinas para ajudar o povo Sateré-Mawé. Essas cantinas eram diversificadas, contendo desde alimentos perecíveis (arroz, feijão etc.) a materiais que poderiam ser usados nos roçados (enxadas e terçados). O interessante era que as cantinas gerenciadas pelos próprios indígenas tivessem potência para vencer a certa dependência dos alimentos industrializados que aportavam às aldeias. Buscava-se autonomia econômica e esta viria após o recebimento da indenização fomentada pelos juros da multa à Elf Aquitaine. A proposta não se consolidou porque não houve capital de giro e as cantinas não prosperaram, deixando os Sateré-Mawé de mãos vazias. É verdade que o povo recebeu a indenização da empresa francesa Elf Aquitaine. Mas o valor foi bem abaixo do estipulado, sendo entregue apenas perto de 10% do montante prometido. Sem condições de fazer aplicação, o dinheiro se diluiu.

O resultado desse triste fim foi uma recombinação na divisão de clãs rivais e na inimizade entre as lideranças, catapultadas pelo desconhecimento do sistema capitalista, pela má-fé dos responsáveis das instituições indigenistas (Funai, principalmente) e

pelo incremento de uma disfarçada ajuda assistencialista do Estado, que gerava mais dependência que autonomia. Uma série de contratempos e situações que concorreram para a desorganização clânica. O desfecho da indenização é apenas uma parte da conjuntura, e, claro, o seu uso correto ou não se apresenta na discussão ora destacada como implicação. No entanto, em suma, as indenizações minimizaram algum sofrimento em que o povo foi inserido, mas só isso. Prova disso foi que, de 1986 a 1992, crianças e idosos estavam morrendo de diarreia e desnutrição nos beiradões portuários da TI por causa do consumo cotidiano da água contaminada com urina e fezes humanas despejadas por barcos de linha (de empresas, de recreio etc.). Para minimizar esse desastre, teve que entrar em ação a Ong Ameríndia, que em 1992 iniciou um projeto de saúde que viria a ser o embrião da estrutura que formaria os polos base, os agentes indígenas de saúde, os planos de visitas, a capacitação de profissionais para o trabalho em terra indígena e a contratação desses profissionais.

Para sair da dependência dos padrões comerciais que insistiram em retornar após a expulsão da EA, teve de nascer o Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM), uma organização indígena que apresentaria proposta unificada de nação, de vida alicerçada e de ganho financeiro por meio do Projeto Waraná. Ou seja, foi necessária a consolidação das próprias estratégias de fortalecimento da socioeconomia autônoma dos indígenas para se dar o enfrentamento ao sistema capitalista. No seio do episódio, o *kapi* tornou-se participante influenciador dos diálogos nas comunidades indígenas, buscou fortalecer a atuação de tuxauas enquanto aliados na tomada de consciência e almejou a mudança de mentalidade e a promoção de práticas socioculturais nativas concernentes a benzimentos, pajelanças e cosmologias. O suporte para agregar novos (ancestrais) valores estava, assim, por uma vertente, assentado em ferramentas externas, em conhecimentos jurídicos capazes de fornecer subsídios a reivindicações coletivas por cidadania diferenciada. Por outra malha de entendimento, continha fortes elementos tradicionais, de concreto grau de integração com a história dos descendentes americanos. Os tuxauas reunidos em clãs específicos, sob orientação do clã *ut*, manifestaram interesse em inserir essa liderança, agora firme-

mente reconhecida, como recurso humano para a luta e a conquista de novos patamares. Foi um grito de guerra contra toda a forma de opressão sofrida pelos antigos, anciãos do povo da atualidade, pelas mulheres e os jovens. Uma conquista que passou pela união da sociedade, pela organização e pela luta, bem como pela objetividade e a certeza de dias melhores.

Sutilmente, o *kapi* começava a promover mudanças estruturais na forma de pensar e ver o mundo, na existência coletiva, nos dramas dos clãs e, sobremaneira, no tocante às resistências em face 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, bilíngue, estendeu o diálogo com instituições não indígenas, com o Executivo e o Legislativo. E vale dizer que a alternância da nomenclatura de capitão para *kapi* foi célere e aconteceu porque as circunstâncias exigiram uma mudança estratégica. Se a Elf Aquitaine pretendia buscar respostas junto aos nativos sobre sua intenção de explorar petróleo bruto, minério e madeira no Baixo Amazonas/AM, a empresa conseguiu. Uniu pela dor a nação e fez serem integrados pela luta os clãs que naturalmente eram rivais desde tempos primevos. Aquele indígena líder, na posição de capitão, que se utilizava da tática dos *karaiwas* para lidar com o sistema burocrático capitalista e levar junto irmãos de sangue, deixando o arco e a flecha, passando a usar caneta e papel para registrar suas demandas, responder a documentos oficiais, agora estava do lado dos parentes.

Enquanto *kapi*, passou a entender como responsabilidades do Estado e do mercado os prejuízos da TI devido ingerências, sendo visto e respeitado por seus iguais, fortalecendo a organização do povo, conscientizando acerca do avanço do sistema político externo nacional, em que obrigatoriamente estavam inseridos e precisavam se adaptar. E a análise concernente a esta adaptação recai sobre as duas faces que se interpenetram: capitão e *kapi*, ambos divergentes em seus princípios, tão distantes, porém duplos, unos após haver a transformação. Era uma unidade indivisível agora e importante para a constituição da etnia. Havia, notamos, a necessidade de se manter certo equilíbrio entre ambas as funções, dado que se tratava do fluxo entre dois mundos, ambos misturados e complementares,

um fluxo na maioria das vezes, agora, diplomático, mas anteriormente teve índice bastante conflituoso. O prólogo da aproximação culminou com a comunicação entre diferentes universos, em um processo que se mostrou inevitável, inexorável, que gerou adaptação e, por questões sociais, ficava difícil separá-lo, pois as demandas e as necessidades se cruzavam e interagiam entre si.

Manter o equilíbrio, portanto, com o novo estatuto de *kapi* do velho capitão, 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 e autônoma diante das políticas formais e empreendedoras de integração nacionais, de pacificação e de assimilação da Elf Aquitaine (representante do mercado). Entretanto, a “questão *kapi*” ultrapassa hoje definições que porventura a tentem enquadrar. Por isso, antes de conceituar o *kapi* a partir do sistema dos *karaiwas* é necessário emprestar entendimento de indígenas da TI Andirá-Marau, que foram constituintes dessa terra, para experimentar a verdade. Assim, vale a comparação: se o capitão é o homem do caos, o *kapi* é o da organização, da forma tradicional, para resolver problemas internos e externos, transcendendo aspectos materiais e voltando-se para a sintonia da consciência imaterial. Assim, temos que o duplo que envolve a “questão *kapi*” está muito presente na coexistência entre ordem e desordem, entre indígenas e *karaiwas*. 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 dos Sateré-Mawé, que evidencia a pauta de uma cidadania diferenciada, de equidade no âmbito dos valores étnicos tanto dentro de comunidades indígenas da Amazônia profunda quanto dos agrupamentos urbanos dos polos, afirmando-se a identidade ancestral das lideranças e dentre elas da liderança *kapi*. Portanto, a “questão *kapi*” funciona a partir de uma sociedade de direitos, implicada em uma teia factual, em que conexões nunca permanecem fixas. São sempre dinâmicas e requerem a soma de alternativas e modelos de mundo para se me-

lhorar a vida das pessoas. Temos que enquanto o trabalho do Estado e do mercado mirou dissipar comunidades indígenas e sua gente, na contramão o povo Sateré-Mawé reconfortou sua cosmologia e seu parentesco e os incorporou pela habilidade ao mundo urbano, desconstruindo o estratagema que os *karaiwas* tinham criado, dentro de um mundo fantasioso, hostil, em que supostas verdades irrefutáveis em nada correspondiam com a realidade indígena.

2.3 Os antagonicos: como trabalhava o capitão e como trabalha o *kapi*

A função do velho capitão, outrora resumida em manter a ordem e 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 do bioma. 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 controlar comportamentos e escolhas; onde ficaria e quanto tempo permaneceria ausente um indígena. Mantendo-se o descumprimento das normas, punições ocorreriam. Assim, na concepção das políticas de integração do SPI, o indígena deveria trabalhar, cuidar das coisas do campo e cultivar as terras ancestrais somente, permanecendo na sua moradia por estrito. Não era um tipo de proteção, mas de claro cerceamento, de domesticação.

Eram constantes problemas envolvendo abuso de bebida alcoólica, brigas entre parentes de aldeias diferentes ou mesmo entre membros de um mesmo clã, bem como desavenças familiares e invasões de terra por madeireiros, grileiros e jagunços. O capitão, com suposta autoridade e postura militar, tomava conhecimento para resolver e não permitir a continuidade de fatos que pudessem prejudicar a vida regrada da comunidade, segundo, evidente, as noções estatais de cativo que o militarismo descrevia para os indígenas da Amazônia. Porém, a nosso ver, constituía-se o capitão de uma autoridade fictícia, baseada no medo de delações e não em construções do comum. A versão de autoridade que poderia existir e se fazer valer para manter a ordem deveria tornar o capitão uma pessoa de boa ética e moral, uma pessoa guia. Marcas de ambigui-

dade, no entanto, eram bastante fortes. Uma mesma postura que ao capitão poucos admiradores ofertavam, gerava inúmeros desafetos, pois, respectivamente, só beneficiados de menor escala, igualmente entreguistas, apoiavam a atuação. Os que recebiam advertências, bem como familiares de advertidos, reprovavam o capitão.

O poder de intimidar e restringir parentes que se excediam dentro da comunidade tinha respaldo de autoridades policiais do Estado militarizado. 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 na verdade os próprios indígenas a cultivarem seus pequenos roçados. A eles a lei pesava. E somente a eles. Ou seja, apesar de ser um indígena de ordem consanguínea, dentro da comunidade parentes o consideravam externo por exercer uma função que era própria dos *karaiwas*.

Lideranças *kapis*, portanto, receberam toda uma herança anterior desse velho capitão. Não aconteceu imediatamente a diferenciação ou a divisão dos termos. Foram ao menos duas décadas de reposicionamento, como o suposto por nós neste estudo. Mas logo ficou claro que existia uma soma de atributos que faziam um *kapi* diferente. Que o faziam existir por si mesmo. Aos olhos dos não indígenas, o velho capitão de ontem, instituído pelo SPI e recriado pela Funai e pelos militares, com inúmeras extravagâncias do branco, ficava para trás. Análises pormenores, mais atentas, revelam o que aparentemente não pode ser visto, principalmente porque a mudança se cristalizou em razão da reorganização do sistema tribal e extra-humano Sateré-Mawé em confronto com a Elf Aquitaine, o que possibilitou a projeção de novas maneiras de lidar com problemas vindos de fora da Amazônia, por mais graves que fossem, representando uma metamorfose diante das adversidades impostas pela força do capital.

A liderança *kapi* foi enraizada na cultura por meio do clã *ut*, dentro de uma maquinaria que combinou o útil ao agradável, que buscou reunir 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 per-

sonalidade jurídica viria a vingar na segunda metade da década de 1980, com o ressurgimento do sufrágio democrático e informacional do país. O *kapi* geral foi o que permaneceu na linha de frente, como interlocutor dos indígenas Sateré-Mawé, combinando o entendimento que tinha e tem da sociedade não indígena com atos de mobilização dos parentes, divulgando os prós e os contras na busca por direitos. No ponto em que grande parte das decisões ou manifestações para atos comuns tinha de passar pela sua mão, era difícil que houvesse resistência para a integração e a liderança grupal a partir dos seus preceitos. Até o tradicional *puxirum* no roçado e na limpeza das comunidades merecia a minuciosa supervisão. Nas grandes rodas de *tawa wato* (reuniões nos barracões) possuía o poder de arguir no começo e também ter a palavra final. E desse modo negociava sob muitas circunstâncias vantagens ao povo Sateré-Mawé, com instituições urbanas e de fora da sociocultura da etnia. Internamente, visualizava o que poderia ser feito para que as famílias, com anseio por formação e informação, tivessem direitos resguardados. Ele abria os olhos das pessoas sobre problemas constantes no acúmulo dos modos de vida dos *karaiwas* e ajudava a pensar sobre como poderiam intervir para promover a tomada de consciência.

Em diferentes ações, o conceito de liderança *kapi* foi se consolidando tal qual exemplo de atuação em sociedades indígenas do Andirá-Marau e não raro essa pessoa (o *kapi* geral) ou essas pessoas (os líderes *kapis* de base) incentivavam trabalhos em função de uma comunidade mais justa e organizada, mais acolhedora e humana. Nas reuniões, notavam-se conselhos solidários, posições intermediadoras e acompanhamentos de discussões. Essas lideranças miravam no “alvo certo”, como gostavam de frisar, tentando trazer à luz temas de importância, como demarcação e homologação de terras, redemarcações, saúde, educação e emancipação cidadã, bem como a entrada e a saída de pessoas da área indígena. No âmbito dos movimentos sociais, defendiam o princípio da liberdade de ir e vir, o direito de escuta por parte de autoridades instituídas e as cobranças para a efetivação de temas de interesse comum já constituídos. Almejavam aproximações e diálogos de parentes com a sociedade *karaiwa* sobre assuntos pendentes de tempos passados.

A versatilidade de líderes *kapi* ante a pluralidade de segmentos — não como aquelas pessoas que contestavam pura e simples-

mente, por retórica, mas como pessoas que participavam e incentivavam seu grupo étnico a passar por diferentes experiências de aprendizado e crescimento — era sentida e aplaudida. O interlocutor podia ser um líder de igreja, um pastor, um pajé de outra etnia, um tuxaua, um cantador de tucandeira ou um puxador de ossos de uma tribo vizinha (Hixkaryana ou Munduruku). Enfim, assuntos importantes passavam a ser dialogados entre os comuns. Logo, independente do papel que agregava para si, um *kapi* deveria construir sua posição mediante a arte da diplomacia entre dois mundos, o do indígena e o do branco. Cresciam e se fortaleciam a cada dia como figuras mediadoras. Segundo os Sateré-Mawé, o fato de terem visão ampliada dos problemas que afetavam seu grupo étnico, até mesmo pelos erros que ascendentes cometeram no passado, ajudava na orientação para a tomada de decisões.

Especificamente, o *kapi* geral se ocupava das lutas que podiam 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 prestava a denunciar negligências de instituições governamentais ou privadas. Ademais, a dinâmica da sociedade indígena Sateré-Mawé se encontra em boa medida, ainda hoje, orientada por construções de luta e fortalecimento da identidade segundo conjunturas amazônicas de força e poder, porque foi sendo gestada pela liderança afim mais proeminente, o *kapi* geral, e pelos líderes tradicionais clânicos, os tuxauas, incluindo-se os líderes *kapis* de base. O *kapi* geral se fortaleceu ao retomar a ideia de que se utiliza da visão de águia, com ajuda do clã *hywi* (mantenedor da visão), para descobrir objetivos de opositores e, por isso, tinha prerrogativa de reivindicar a cidadania indígena diferenciada. E ao contestar a migração para a cidade enquanto ato impensado, não reflexivo, vão, protagonizou a reterritorialização de antigas comunidades indígenas ancestrais abandonadas. Ao projetar a autoridade mediante a ideia de movimento e mobilização, entendeu também a mudança de foco de luta da época do SPI e do regime militar. Fortaleceu-se o *kapi* geral enquanto testemunha que acompanhou de perto violações de direitos simbólicos e territoriais. Aliás, como era

no passado, também no presente não raro problemas surgem de negligências e interferências de sempre, como desmatamento, queimadas, biopirataria, grilagem e ameaças do mercado do agronegócio.

Houve historicamente uma reação progressiva, assentada nos postulados da própria maneira de fazer política. Uma reação proferida por auxílio da figura do *kapi*, a qual veio canalizar as forças das pessoas indígenas que expressam o sentimento de pertinência a seu grupo, e unidos solidificam a base ideológica. Pensar o conceito de *kapi* nas esferas políticas, por assim dizer, após essa atividade, implicava em um exercício de intercâmbio de experiências, de informações compartilhadas e adquiridas. E se a gerência das *ywanias* clônicas se organizava de baixo para cima, hierarquicamente, então temos que a liderança *kapi* promoveu sua autoridade segundo a ideia de protagonismo linear, de hegemonia frente à própria história. Para isso, trabalhou a simbologia do seu poder no contexto Sateré-Mawé, levando em conta a história e mostrando a dinâmica das identidades étnicas culminadas pela metamorfose da tradição, cujo legado é o patrimônio imaterial. Ao incorporar o projeto de cidadania diferenciada dentre os Sateré-Mawé, fez emergir necessidades distintas, demandas notórias, que visibilizaram a força do povo contra desmandos de projetos integracionistas do Estado. O *kapi*, assim, mostrou-se como tradução fiel e eficiente da resistência dos povos do Andirá-Marau e mais precisamente do clã *ut* no processo de reconstrução da história do guaraná.

O *kapi* teve facilidade de organizar, mobilizar e manter a coesão entre grupos étnicos. Ocupou por diversas vezes a posição de articulador de trabalhos coletivos, dado que tendeu a proferir respostas rápidas e eficientes a problemas emergentes. Em verdade, o *kapi* tentava se anteceder a rugas que poderiam surgir. Nesse sentido, sua proeminência à resolução de conflitos decorreu da experiência que possuía 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 tentar subalternizar o diferente.

Queremos ressaltar que o *kapi* não está mais do lado da elite empresarial e do Estado violento na contemporaneidade. A carac-

terística adquirida, de ser diplomata para debates sobre problemas sociais e táticas de resistência, possibilitou a esses líderes integrarem o movimento indígena amazônico e nacional desde a redemocratização. E justamente essa integração foi o que fortaleceu a mudança para a liderança.

2.4 Fazendo-se *kapi* em meio ao desenvolvimentismo

Para se tornar *kapi*, o que ocorreu na década de 1980, mediante a familiarização com problemas de ordem local, mas rebatimento nacional, e com o fortalecimento de uma linha de frente étnica dos indígenas da Amazônia em face a representantes de instituições nacionais, incluindo-se empresários e burguesia, o velho capitão se refez por fim e foi aceito. E muito embora houvesse certa desconfiança entre parentes 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 no contexto das discussões e reivindicações dos agrupamentos de povos e forçou um lugar de fala. Em nosso foco de investigação, tratamos do cenário do Estado do Amazonas, maior território federativo da Amazônia Brasileira, pensando esse líder clânico e afim como pessoa fundamental para elencar pontos da virada ideológica sobre o velho capitão. Mas a cobiça em tirar matérias-primas em grande escala sem plano de incluir moradores tradicionais dos lugares, a falta de projetos inclusivos para a soberania científica nacional sobre a biodiversidade, além da antiética do entreguismo, apenas reforçou historicamente dilemas e estereótipos de inferioridade que se projetavam sobre os povos originários do território federativo brasileiro.

O Estado brasileiro, mesmo após a redemocratização, executava ações de cima para baixo, de modo tutelar, deixando severas consequências a indígenas, como desmatamento, degradação de solos, poluição de rios e desmonte sociocultural de comunidades, entre demais consequências. E os problemas não diminuíram. Abrandaram um pouco após a promulgação da Constituinte, talvez devido a inconsistência da implantação do neoliberalismo global, mas se tornaram muito recorrentes ao longo dos tempos por conta do avanço tecnológico, científico e dos meios de comunicação para

a exploração da Amazônia, sendo que o confronto com a sociedade branca se materializou e objetivou no território e foi imaterializado e 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* tendeu a se mostrar mais como liderança étnica e defender de forma contínua o lugar da vida em coletividade. Esses instantes aconteceram do final da década de 1970 até o início dos anos 1990, quando se concretizou a acirrada disputa entre as forças do capitalismo proposto pelo Banco Mundial e os povos autóctones.

As lideranças *kapis*, então, tornaram-se estratégicas no período. Elas, junto com demais líderes clânicos e de base, tuxauas e caciques, passam a acompanhar os atos insidiosos dos brancos nas terras indígenas amazônicas, tendo o objetivo de colher provas para mostrar a autoridades que defendiam interesses e causas importantes. Houve apoio do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) nessa caminhada, porque, no imaginário popular, indígenas ocupavam lugar subalterno e naturalmente deveriam ser dominados, sem direito de escolha, apenas aceitando passivos a decisão de uma elite dominante, e o Cimi também ia de encontro a essa representação. A elite brasileira não via o ambiente desejado como mãe-terra. Essa elite apontava a mata como entrave, uma mata que historicamente tinha sido vítima dos humanos que alimentou.

Insatisfeitos com ataques sobre suas terras, o povo indígena Sateré-Mawé se reuniu para resistir. Passou a ser um corpo engajado contra os propósitos dos governantes. Por isso, formou um todo com grande capacidade, sabendo que a noção de coletividade e proteção eram funções do *kapi* e viriam de arranjos de dentro das comunidades indígenas do Andirá-Marau, onde se passou a distribuir tarefas de ordem de forma menos desigual, observando a disponibilidade e as vantagens de cada um para assegurar a força relacional 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 contraposição à sociocultura da destruição brasileira, o povo Sateré-Mawé manifestou de maneira comunal seu trabalho, contrariando a exploração do meio ambiente, o vazio assistencial do governo, a tutela e a fome nos espaços dominiais

étnicos. 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 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 a aculturação por branqueamento. O suposto objetivo de pacificar e integrar povos originários idealizava um pretexto racista para render obediência ao Estado brasileiro. Eram passos e estratégias de dominação por violência. Fato que proporcionou a criação das entidades indígenas como respostas contra a tendência da criminalização e marginalização.

Notemos que as ideias de criminalização e marginalização aqui utilizadas são decorrentes de um conjunto de atos dos *karaiwas*. Esses atos parecem corretos, parecem justificar para a mídia e a sociedade urbana que são ações necessárias ao progresso. Mas são higienizações contra os povos tradicionais, contra pessoas negligenciadas, famintas de existência, multidiversas, mas evidentemente autônomas e pensadoras de si mesmas. Nesse caminho, enfatizamos as palavras “criminalização” e “marginalização” porque, em termos gerais, designam indivíduos que já vivem à margem da sociedade (descentrados), excluídos e são ainda acusados por isso. Muitas vezes denominados de “foras da lei” ou “vagabundos”. Os *karaiwas* testam os limites dessas pessoas impondo-as a letra jurídica. Mas simplesmente os povos étnicos, especialmente, são perseguidos porque adotam condutas e práticas sociais geridas por grupos aos quais fazem parte e não pela sociedade como um todo. Nesse caso, a lei do Estado concorre contra as vivências não convencionais e o mercado paga pelo serviço de extermínio.

Notamos a criminalização estatal e mercadocêntrica correlacionada à marginalização. Ela é decorrente de estratégia de violência e apagamento dos povos indígenas frente a uma adaptação à realidade. Estar criminoso ou ser criminoso é um ato estratégico e planejado que Estado e mercado imputam. No limite, a criminalidade e a marginalidade são afirmadas como patologias do ser, como desvios sociais inatos. A problemática, portanto, interliga-se a questões racistas contra os tradicionais e contra a terra dos tradicionais. É uma concepção de Estado financiada por grandes empresas. Uma prática associada, avassaladora e segregacionista. É o pior e mais violento aspecto manifesto da sociedade capitalista. Nessa perspectiva, são forjados acusadores e acusados, o que significa dizer que classificações descritivas apontadas a *outsiders* (indígenas), taxando-os de criminosos e marginais, são oriundas do perfil de quem os criminaliza e marginaliza. É uma situação maniqueísta por excelência, consolidada a partir de duas posições de fala, do bem e do mal.

Mas com apoio *kapi* a voz indígena saía do âmbito local, do seio das comunidades do Baixo Amazonas/AM, 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 também não amenizou a violência. O empresariado foi conseguindo se juntar em conglomerados maiores, não apenas regionais, não somente nacionais, mas internacionais, a serviço do dinheiro e dos lucros, e tomou de assalto o Judiciário e o Legislativo brasileiros, com apoio da mídia e das tecnologias de implantar verdades interessadas, além da parte plutocrática da sociedade, a decidir o que poderia ser feito para se levar a cabo o desenvolvimentismo na Amazônia com o incentivo imperialista dos EUA. Assim, nas décadas de 1980 e 1990, sem agenda sustentável definida para enfrentar desafios infraestruturais que o bioma requeria, sem ações de implementação de emprego e renda mínima pelo progresso do conhecimento tradicional associado à ciência e à bioeconomia, e sem proposta de compartilhamento solidário da terra para a construção de cidades agroflorestais diversas, o que se viu foi o caos em crescimento escalar. Um caos que eclodiu nas jornadas de maio de 2013 e se consolidou em 2016, com o golpe à democracia nacional, sendo potencializado com a ascensão do fascismo tropical

no Brasil, no ano de 2019. Após o golpe, a problemática indígena tornou-se exponencial, com altos índices de etnocídio e retirada de direitos. A devolução de processos de demarcação de TIs então em estágio avançado, pelos Poderes Executivo e Legislativo, foi acompanhada por cortes nos investimentos em comunidades indígenas, caracterizadas como “invasoras” pela própria Funai. As consequências diretas foram a fome e as mortes. Mascaramos sob o discurso de “autonomia” e “liberdade”, projetos do governo fascista abrem novamente territórios tradicionais amazônicos à destruição e à invasão. As medidas são acompanhadas de retórica agressiva, de ódio e de preconceito. “Cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós”, disse o presidente ultradireitista do país no início de 2020 e definiu seu projeto de devastação das terras indígenas como “um sonho” a ser alcançado. A nosso ver, é por certo uma meta que converge com interesses de mineradoras internacionais, empreiteiras, empresários do agronegócio e outros grandes grupos econômicos. A ofensiva final contra os povos indígenas, como define o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, está a todo vapor. Aos povos, a opção que resta é a de sempre: a resistência.

Anos antes, décadas de 1980 e 1990, grandes projetos de desenvolvimento que diferentes governos realizaram (de Figueiredo a FHC) já tinham sido iniciados por militares, fosse na Amazônia ou fora dela, mantendo-se pouca proximidade com as necessidades dos povos do bioma. Era um cenário de repulsa simbólica, de inclusão excludente. Isso gerou, na quase totalidade dos casos, embates entre poder público e todo um contingente de pessoas que conseguem seu sustento, moram, fazem arte, fazem mística, criam e imaginam em regiões tradicionais. Disparidades e falta de diálogo do Estado e do megaempresariado com nativos afetados pelo desenvolvimento industrial e das grandes urbes funcionaram como catalisadores também para insatisfações de indígenas do Andirá-Marau, em relação ao falso progresso desenvolvimentista. Eles foram afetados pela Elf Aquitaine, como destacamos. E, além disso, mais de três séculos de exploração de riquezas e escravidão contra si fizeram declinar a confiança nas instituições estatais e no modelo do capital.

São histórias de vida do Baixo Amazonas/AM que foram modificadas por causa de contratos empresariais de retirada mineral.

São as famílias clânicas falidas e separadas após a implantação do comércio predatório madeireiro e florestal, de soja e de gado. São mortes e envenenamentos por abuso de agrotóxicos e defensivos agrícolas para a cana-de-açúcar e o milho. São culturas assassinadas após a abertura de estradas e a queima e o corte raso da vegetação. São lavouras e quintais agroflorestais que se perderam com o enchimento de hidrelétricas e toda uma má sorte de infortúnios e crimes em função do progresso de poucos e da involução de milhares.

A teoria de Perroux influenciou o modelo de planejamento regional no Brasil desde 1967 até 1985, e depois de 1989 a 2001, sobretudo a partir da perspectiva de que a aglomeração de empresas ou de uma grande obra em dada localidade poderia produzir ganhos externos à própria obra, aos vizinhos e que seriam repartidos entre os mantenedores das construções: megaempreiteiras e Estado. O que se seguiu a isso foi uma polarização na Amazônia para a concentração de trabalhadores, técnicos e capacidade instalada empresarial em pequenas localidades centralistas, de maneira que os governos atraíam ou montavam empresas que formavam complexos industriais em cidadelas, juntando em um mesmo espaço um conjunto de outras empresas prestadoras de serviços. Perroux integrava corrente econômico-filosófica que afirmava serem os polos de crescimento de países não europeus — formados em torno de uma conjuntura urbana ou em pontos estratégicos de regiões — fontes óbvias de retirada de matérias-primas disponíveis, assim como entrepostos de fluxos comerciais globais. No caso amazônico, o conceito de polo de crescimento normatizou o fato de o desenvolvimento econômico não acontecer de maneira igualitária, aumentando a pobreza e deslocando o eixo dos lucros para o Sul e o Sudeste do país. Na transposição dessas ideias para o contexto dos povos indígenas, a um mesmo tempo visava-se a integração humana, almejava-se o povoamento de regiões e o aumento significativo de obras de grande porte. Visava-se, de igual modo, amparar o setor siderúrgico, propulsor da atividade econômica nacional, dado o volume de recursos movimentados e a cadeia de fornecedores alcançada, mas que sempre foi o grande arauto da devastação socioambiental na floresta amazônica.

2.5 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 ameríndio e é inerente às duplicidade e racionalidades que sustentam modos de se saber e se fazer *kapi*. Essa estrutura está contida em diálogos entremeados por sentido, experiência e razão, sendo o tripé uma marcação constitutiva da vida entre os domínios do Andirá-Marau. 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 dos conhecimentos libertadores que o próprio *kapi* ajudou a fomentar entre sua etnia. Para entendermos o mote dessa liderança como personagem proeminente e de afinidade, de narrativa orientadora, de sociocultura aprofundada no universo tradicional, clânico, de político protagonista no Baixo Amazonas/AM, não nos pareceu estratégico deixar a problemática do indivíduo originário e suas racionalidades de fora. Atentamos, assim, para debater acerca da visibilidade dos invisíveis na contraposição de argumentos pejorativos cristalizados em discursos excludentes contra os povos indígenas.

A discussão sobre a vida social dos Sateré-Mawé nos remete a uma reflexão a respeito da coexistência de fenômenos sincronizados que erguem e baseiam a pessoa do Andirá-Marau. 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 de difícil compreensão e exatamente esse caminho de pensamento nos remete à intercomunicação de conhecimentos para os donos da TI. Trazemos, portanto, à baila, o *kapi* como partícipe da aura do clã *ut* e mantenedor da colaboração entre as diferentes *ywánias*, aglutinações de parentelas detentoras de clãs específicos coirmãos, mas subordinados. 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 clânicos e não clânicos, 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. Jamais poderia sê-lo. A sua formação inclui diferentes *ywanias*, 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, dá-se via uniões entre primos cruzados (união dravidiana), sendo proibida e rara a união entre membros diretos do clã. O parentesco dravidiano, por regra, aponta que uma jovem deve se casar com o filho da irmã do pai ou com o filho do irmão da mãe, e um rapaz deve se casar com a filha da irmã do pai ou a filha do irmão da mãe. O povo do Andirá Marau, assim, foi formado por clãs diversos e casamentos entre primos e primas de diferentes linhagens¹⁶. Acontecia a aproximação com os 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 para primazias de bichos-totem ou plantas-totem.

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 papéis desempenhados pelas *ywanias* estão contribuindo para o crescimento dos grupos hierárquicos clânicos e seus dinamicismos identitários. Daí que os *ut* apresentam a postura de líderes e pelo sistema patrilinear justificam sua posição a novas gerações por herança consanguínea. Assim, orientadores políticos e tomadores de decisão da etnia, 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 por afinidade demais clãs díspares, mas aliados, tendo em vista ajudar na coesão do grupo.

¹⁶ São elas: *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), *ġap/nhap* (caba), *meiru* (mosca), *myrehu* (rolinha), *sahú* (tatu), *awyky/awkuy* (guariba), *wasa'i* (açai), *mu'um* (mutum), *yavu* (cujubi), *haki'i* (morcego), *hapiri wato* ou *pyre'k* (rato grande), *humanën* (mucura), *mo'i* (cobra).

Significa que o afrouxamento da hierarquia de poder entre clãs parece ter sido 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 ritualística do *waraná* (ALBUQUERQUE e JUNQUEIRA, 2017). O *kapi*, como sabemos, redesignação semântica para o velho termo capitão, então estruturando-se na história do grupo, mantém virtuosa a sua autoridade, com plenos poderes na comunidade indígena. Ele conseguiu o 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 e da função do *kapi* e logo passaram a constituir dentro de sua estrutura clânica essa liderança clânica e afim 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 e anciãos, conectar laços de irmandade entre clãs constituintes do grande grupo étnico, cimentar positividade associadas a 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 (CGT-SM) da Terra Andirá-Marau, ocorrida na aldeia Simão, com sede na comunidade de Umirituba, território federativo de Barreirinha/AM, em 4 de dezembro de 2017, e ainda de 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 ora 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, para João, 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*¹⁷ e o sagrado *purenting*¹⁸.

¹⁷ *Anumarehit* significa *tupãna* ou *tupana*, divindade que protege e guia líderes Sateré-Mawé.

¹⁸ *Purenting* ou *porantim* é a representação totêmica do poder Sateré-Mawé. Nele estão expressas a origem do povo e as histórias de guerra.

Ambos possuem vida espiritual organizada em saberes extra-humanos. As ações que o *kapi* geral desempenha são objetivadas segundo a divindade de cada totem sagrado matricial dos clãs, para sequenciar a continuidade da prática sociocultural histórica, dado que se acredita em aspirações do povo mediante o 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 em uma 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 assembleias nativas. Aliás, nesse ambiente preparado ao diálogo, na presença de boas rodadas de cuia de çapó, 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 das *ywanias*, que têm nele uma das referências humanas para afirmações morais, conselhos paternos e contatos com brancos. “O contato é uma faca de dois gumes, constantemente dialetizado pelos Sateré-Mawé. Se por um lado opera cortes profundos na sociedade, por outro os cicatriza devido a um processo de resistência étnica” (LORENZ, 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, tendo em vista integrações e participações políticas.

Ao *kapi* é solicitado auxiliar ainda na constituição embrionária, ou fase do nascimento de indivíduos étnicos, antes destes assumirem posição de luta, a exemplo da ascensão dos *ut*, que têm 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 velho 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, transmitindo sua herança para o filho primogênito. Com uma possível morte prematura do filho de mais idade, cabe à

família aclamar um sucessor. No caso, esse membro, para ser aclamado líder, deve ser escolhido seguindo a ordem do irmão mais antigo ao caçula. Ao assumir o trabalho, 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 descendentes homens da linhagem preposta, não existindo mais familiares atuantes ou por recusa de um ou mais deles em ocupar a posição, o que raramente acontece. Diante dessa situação, reunidas as lideranças das comunidades formativas da TI em assembleia no barracão da comunidade indígena de origem do candidato a *kapi*, em público, acontece a escolha por votação, passando-se em seguida ao recebimento de orientações e manifestações de apoio a partir de uma cerimônia que incorpora o espírito dos ancestrais em si e a memória cosmopolítica do passado histórico, bem como a responsabilidade de cuidar de todos sem aceção ou recusa de outrem.

Na assembleia, ele deve afirmar ser líder zeloso e não coercitivo, grandioso, imparcial e de atos justos, passando a ser visto como pai fraterno de todos os clãs, mesmo os rivais, “[...] servindo de intérprete nas comunicações, em língua portuguesa, com os brancos (*karaiuwain*¹⁹)” (UGGÉ, 1992, p. 19). Assim, comunidades indígenas passam a ter na figura do *kapi* (geral ou de base) um líder que os une, que fomenta o trabalho e transforma o fazer em ato de *puxirum*, em conjunto com o *tui’sa* e o *kapa*²⁰.

O relacionamento interno da terra indígena, assegurado em plena colaboração, tem que fluir a partir desse líder afim, que tem objetivo de mobilizar esforços para a construção e a manutenção das atividades do grupo étnico. Em contato com instâncias superiores, reunindo comunidades indígenas em sua maioria, a figura de *kapi* geral se mostra com o propósito maior de responder com destreza a 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*

¹⁹ Sinônimo de *karaiwas*, também utilizado pelos Sateré-Mawé para identificar brancos (em sua diversidade).

²⁰ *Kapa* – significa capataz. É o responsável pelos trabalhos de limpeza da comunidade indígena e plantação dos roçados.

geral da Terra Indígena 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 que ele “era uma pessoa que dominava a escrita e a aritmética dos brancos e sustentava um discurso bastante firme [...]” (p. 90). Porquanto, o *kapi* lapidado com elementos da identidade cultural Sateré-Mawé tende a atingir o patamar de líder tradicional clânico, reforçado nos discursos coletivos do clã *ut*, porém com falas em favor de todas as famílias clânicas. Essa condição histórica o obrigava a carregar responsabilidades extras, que iriam propiciar mudanças e favorecimentos ao comum 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 velho capitão para o *kapi* 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 a conjunturas coletivas, para que se potencializem e lutem associadas, vencendo desafios da vida. 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 da transformação. Essa família matricial geradora se utiliza da posição ocupada no que denominamos de estrutura antagônica dos Sateré-Mawé para agir e validar sua força e seus privilégios, retorcendo aquilo que a elite dominante, via SPI e militarismo, instituiu erradamente, quando forjou um líder servil para os Sateré-Mawé e visou submeter a etnia à dominação.

Em resposta, o *kapi*, por ação estratégica, foi transformado em líder clânico e afim porque perdeu suas características anteriores e incorporou uma grandiosa formação nativa, com propósito de defender sua sociedade originária do Baixo Amazonas/AM, integrada por 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 “tornar-se Sateré-Mawé” a partir de uma mudança psicofísica, quando o *self* passa a fazer parte realmente do corpo 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 servem à constituição da nação étnica. Então, não é fato isolado nem desculpa baseada em invenções. É o centro de consciência amalgamado na espécie. E ao circunscrever sentimentos compartilhados, esse líder por clanicidade e afinidade ocupa na memória de quem participa dos processos de relacionamentos do povo Sateré-Mawé uma dinâmica ampla de resistência.

2.6 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 na hierarquia do grupo social autóctone do Andirá-Marau, bem como por meio da arrumação das informações repassadas e divididas entre os clãs. Para se configurar a trama, a interação dos clãs tradicionais com o *kapi*, pessoas indígenas 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 familiares. Nessa negociação, também raiz primitiva da comunicação *kapi*, internamente, posições concernentes a estatutos clivados tornam-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 propósito 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 as *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, percebem-se notáveis distanciamentos entre a realidade das comunidades indígenas do Andirá-Marau e discursos superficiais elaborados para a manutenção ou continuidade de poderes.

Com baixa legitimidade, estão sendo observadas disseminações de informações inverídicas, por parte de descontentes indígenas da etnia, em atos não eficientes em face à sociedade não indígena (em contextos urbanos, principalmente), com a idealização voltada para a existência de líder fixo e inquestionável, sem aparato de parentesco em boa monta. Diante desse contexto, formou-se um embate com as 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 preocuparem em afirmar posições. Mas, independentemente da situação, diante das *ywanias* são reconhecidas e continuam o trabalho silencioso de defender a hierarquia correlacional do clã *ut*. São lideranças que passaram a se arranjar em torno da principal li-

nha clânica sucessória das proeminências tradicionais. Esse trabalho é direcionado aos *curum* (criança da etnia), que estiveram a ser ensinados a compreender e descrever quem são e quem não são, em atividade expressiva de estudo e recuperação dos seus lugares de fala, 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 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 núcleo familiar (clã) organiza o povo e proporciona as ferramentas para a luta, para que se decida o que for melhor para as famílias. Tanto porque a união entre clãs, historicamente, foi consagrada devido ao compartilhamento de experiências hostis. E foram essas hostilidades de larga semelhança, de teor associado, que possibilitaram a grupos clânicos desenvolverem estratégias de superação, dado saberem que o isolamento gerava grande vulnerabilidade.

Foi nesse constructo de mutualidade e cooperação que os *ut* se destacaram ao coordenar trabalhos de forma hábil. A atividade realizada pelo clã atravessou várias gerações e podemos dizer que eles, os *ut*, assumiram a patente das lideranças tradicionais e ultrapassaram os limites locais das comunidades indígenas. Por isso, é fato dizer que um líder tradicional da etnia é um líder tradicional independente do cargo ou função que exerce ou do lugar que vive, seja em circunscrição local (comunidade indígena) ou externa (cidade). Outrossim, 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 o aval dos *ut*, assumindo postos de tuxaua e chefes políticos ou cosmopolíticos. São nomeações, na maioria, de pessoas dos clãs guaraná (*waraná*) e açáí (*wasá'i*), que trouxeram maiores índices de fidelidade ante o clã *ut*. *Waraná* e *wasá'i* também, hoje, concedem a seus filhos o

direito de sucessão em postos políticos dentre a comunidade pela linhagem consanguínea após a morte de um tutor. Mas esse cenário de dinâmica interclânica criou dois lados, o da renovação de lideranças (categórica entre a etnia) e o da tensão por disputa de poder (que sempre existiu, mas não por força do liberalismo econômico), dividindo os clãs em amigos ou inimigos, em famílias que juram fidelidade ou que são indiferentes ou contrárias.

A troca de favores por apoio, ou de casamentos interclânicos em busca de agregação por parentesco dravidiano ou afinidade cruzada, complexificou o que já se estruturava em termos ancestrais e sob bases históricas, no seio da premissa da patrilinearidade e da uxorilocalidade. Só que essa complexificação foi alastrada por inconformismo ante a falta de poder e cargos a todos, e não exatamente por uma construção histórica e nativa. Assim, 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 o filho mais velho assumir a comunidade indígena. Caso ele recuse, transfere o direito ao próximo filho na linha etária sucessória ou a outro descendente direto, mais novo, que também seja filho e possa e queira assumir a responsabilidade de continuar o trabalho do pai. Portanto, a consanguinidade é somente vertical, apesar de o tuxaua (um chefe político) acerca do qual se aplica essa conjuntura ter a premissa de ser do clã *ut* ou não. E interessa interpretar que mesmo a tradição apontando sempre para a liderança clânica dos *ut*, a distribuição de responsabilidade entre os *waraná* e os *wasá'i* não os deslocou da proeminência entre as lideranças tradicionais. Muito pelo contrário. Fortaleceu suas bases. Eles, mesmo com posições divergentes ou até antagonicas entre si, naturalmente saudáveis, mantêm o protagonismo de relações em relação a aliados e chefias. Um protagonismo forte, de proteção do território indígena.

As divergências se afloram, entretanto, com a chegada de não indígenas que têm o propósito mercantilista de explorar recursos naturais sem sustentabilidade. Imediatamente o povo se divide entre os que apoiam e os que não apoiam. O não indígena utiliza a velha prática dos pequenos luxos a algumas famílias clânicas. Os *karaiwas*, para se aproximarem, criam os seus representantes entre os próprios indígenas tradicionais e geralmente um ou mais líderes

forjados por eles são membros de destaque da comunidade nativa, utilizados para legitimarem problemas e criarem discordâncias. Essa herança da colonização se propagou com o velho capitão e não raro é notada até os dias atuais. Registro disso acontece quando há comunidades indígenas que têm um tuxaua geral não eleito pelo comum. Daí, surgem duas lideranças indígenas, uma tradicional e outra alimentada pela força do capital, dentro de uma constituição já conhecida de épocas passadas por ação dos *karaiwas*. Um tuxaua é liderança tradicional e outro é liderança não tradicional. Importante destacar que a distinção dessas lideranças para a etnia dá-se na medida em que os Sateré-Mawé não percebem a função em si ancorada ao título de “tuxaua geral”, mas sim executam uma atenta leitura para saber, via história de vida, quem é quem. A partir dessa visão, tendem a ser explicadas as negociações das lideranças tradicionais com as não tradicionais ou novas lideranças indígenas políticas na cena urbana. Todas as lideranças, por fim, recorrem ao apoio diplomático dos *ut*, que por sua vez é um clã que não impede disputas individuais.

O *kapi* por nós referido se fortalece nessa conjuntura densa. Ao ser agregado pelos *ut* nos anos 1980 imediatamente enfrentou resistência, pois era inadmissível entender as causas de a principal liderança tradicional se “deixar levar” por parcerias clânicas não tradicionais (afim, no melhor dos entendimentos). A estratégia de diálogo, porém, formou um canal de comunicação entre o povo indígena do Andirá-Marau e o Estado brasileiro, por onde demandas e reivindicações passaram a transitar. Em pouco tempo, o *kapi* se mostrou uma liderança por afinidade 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, aos olhos dos brancos, é visto pela sociedade como autoridade externa, tradutora, liderança não tradicional ou líder de oposição. Mas a representação branca não tem similaridade na ideia nativa. Aos indígenas Sateré-Mawé, ver o velho 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 sob a responsabilidade do clã *ut*, teve certa facilidade de dialogar com parentes indígenas. Em termos de autoridade, o *kapi* não está acima dos tuxauas gerais ou caciques tradicionais das comunidades, mas cada liderança tem sua independência para planejar e realizar atividades, sendo autônoma nas decisões, o que não quer dizer isolada. Tuxauas gerais Sateré-Mawé têm proximidade histórica com o *kapi*, o que pode ser visto em reuniões, assembleias e rituais de passagem. Reúnem-se para a defesa territorial e a vivificação de simbologias e imaginários, dentro e fora das associações indígenas. A parceria com demais clãs — inclusive com os *waraná* e os *wasá'i*, também eleitos tuxauas gerais — se distancia quando os *ut* se servem da tradição para manusear o porantim. Há aqui uma visível mudança, dado que somente eles podem guardar e proteger esse instrumento sagrado, porque muitas das criações hoje visíveis e invisíveis na sociedade do Andirá-Marau foram providas pela criatividade e pela memória coletiva, fatores essenciais que os une e direciona. E se antes de existir a imagem constituída foi necessário o imaginário, a materialização em formato de símbolo possibilitou a transmissão de informações.

O porantim, portanto, é a pedra angular do imaginário concretizado, é o elo que remete ao cosmos, ao equilíbrio entre bem e mal, passado e futuro, coragem e medo, certo e errado, verdade e mentira, vida e morte. Nesse remo sacro, constam o mito de origem e a prescrição das guerras, bem como os registros dos gêneros literários e dos meios e fins que regem a existência imemorial na Amazônia. O porantim é o motivador e o enunciador de histórias, capaz de interligar pessoa e natureza. O interesse em manuseá-lo implica em descobrir como processos simbólicos acontecem. Esse remo sagrado foi a arma utilizada pelo veado vermelho, adversário mortal dos Sateré-Mawé, para matar inimigos e deuses. Um dia, o veado vermelho queria matar *Anumarehit*, porém não logrou êxito. Perdido e confuso, foi alvo do próprio porantim, morrendo por traição. *Anumarehit*, por sua vez, de posse do objeto, entregou-o ao povo Sateré-Mawé em agradecimento. Ao elegerem *Anumarehit* como divindade, os donos do Baixo Amazonas/AM atestam o fato de que o divino não pode ser refeito ou reproduzido por mãos humanas, mas apenas por si mesmo, por sua própria condição de divindade. Ele

pode, sim, ser imaginado, porque o que o moldou foi construído no plano espiritual meta-humano, sendo enviado à Terra para servir de guia e reger a lei do encanto e desencanto. O encanto faz com que o porantim seja interpretado como centro do poder, magia e mística, promovendo pertencimento ao passado comum da etnia. O desencanto imbricado nesse mesmo objeto ultrapassa a ordem da divindade e explica o porquê das coisas e das pessoas, perfazendo conexão com o que está fora dos corpos dos membros das *ywanias*.

A leitura do porantim tem sido responsabilidade dos guardiões *ut* e de pouquíssimos tuxauas gerais e anciãos eleitos desde tempos imemoriais. Guiados pelos conselhos de *Anumarehit*, praticavam o que estava escrito e destinado a ser narrado. Fato curioso é que por causa do teor sagrado do remo, estrategicamente esse clã superior se utilizava das festas ou momentos de aglomerações para mudar de localização o seu totem de legislação social. O paradeiro era modificado e poucos sabiam o novo local de pouso. Durante rituais da tucandeira e da moça nova, por exemplo, executava-se esse trâmite. Mudar de local passou a ser uma maneira audaciosa de continuar guardando o que de mais importante estava incorporado à estrutura da nação. Uma estrutura a qual o porantim protegia a integridade. E exatamente aí se insere o *kapi*. O direito de leitura do porantim a essa liderança denota sua importância. Para o *kapi*, inexistente sentido sem as orientações do remo sagrado: é o comum envolvimento de apropriação tribal e sentimento de pertença. São essas as duas dimensões de destaque no imaginário da etnia, indo além das fronteiras do sagrado e se aproximando da razão existencial.

As lideranças clânicas tradicionais, todas elas, podem falar, descrever e contar a história do porantim, sem, porém, utilizar a autoridade dessa madeira de toque para aprovar ou desaprovar decisões coletivas de assembleias. Ou seja, a palavra inicial e final é muito mais de quem manuseia o objeto, de quem pega nele, tateia-o e o decifra para ajudar no processo decisório. Só que a posição do *kapi* diante dos tuxauas gerais e caciques é de parceria nesse sentido. Não se trata de uma decisão unilateral. Ela é ponderada, realizada a partir de reflexão. É uma decisão estratégica, mas muito democrática. O *kapi*, enquanto liderança por afinidade, empresta ainda, por vezes, o próprio nome para que novas lideranças indígenas atuem,

sendo até bastante comum encontrarmos reivindicações dos *ut* em nome do povo Sateré-Mawé como um todo²¹. O membro do clã *ut* projeta a imagem de si em outras pessoas, ou seja, idealiza-se e idealiza também os demais. Com isso, os Sateré-Mawé avaliam o que é o porantim a partir da interpretação dos *ut*, sendo essa uma prática tradicional, consolidada, integrante do regime cosmológico da etnia.

Outra prática, a ritualística de fechar acordos e votar secretamente propostas e atividades de interesse dos Sateré-Mawé, acontece por força de um arranjo ancestral em que somente participam os *ut* e as famílias amigas (eleitas), sendo guiados por interpretações do porantim. Em uma disputa de opiniões, quando lideranças indígenas políticas não conseguem obter sucesso, o *kapi* entra em ação e dá sentido aos movimentos de reivindicação. Ele gerencia a orientação do comum, potencializa essa orientação. Tuxauas gerais, mesmo dentro de suas alçadas de autoridade, antes de tomarem decisão que esteja envolta em incerteza recorrem ao *kapi* em 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 e minérios feita pela empresa Elf Aquitaine. Portanto, o que se depreende é que projetos de vida da nação, discutidos entre as lideranças tradicionais e suas relações com o *kapi*, não raro geram confrontos de ideias e acontecem em assembleias moderadas pelas escrituras do porantim, sendo o capitão renovado o que encaminha as querelas que surgem.

Essas discussões são o suporte democrático que a transição do *kapi* Sateré-Mawé ao cenário nacional e internacional representou 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 clânica e afim para assegurar direitos indígenas. Tanto que a posição incorporada a partir do fortalecimento da figura *kapi* se expandiu entre outras lideranças indígenas Sateré-Mawé. Uma expansão que adveio também por incentivo de

²¹ O primeiro nome, Sateré, refere-se ao clã líder (*ut*), o que indica a linha sucessória dos demais líderes tradicionais. O segundo, Mawé, refere-se ao próprio povo.

entidades de fora dos domínios nativos, que reconhecem trabalhos desempenhados em defesa de territórios e simbologias. Os agenciamentos externos foram singulares e tiveram finalidade de romper com a hegemonia da tutela do Estado, sem anular modos peculiares de interpretar o mundo.

O Capitão Renovado e Alguns dos Seus Códigos de Conduta

O percurso de investigação neste terceiro capítulo destacou: i) relatos constitutivos de histórias de vida de lideranças *kapis* (Benavente, França, Dico, Zezinho e João), tendo em vista situar no tempo o início dos trabalhos do novo capitão, do capitão renovado e ii) registros interpretativos sobre alguns dos mais importantes códigos de conduta dos *kapis*. As duas problemáticas, distribuídas de modo heterogêneo nos tópicos que seguem, foram amparadas por análises de campo sistematizadas em entrevistas e observações participantes. Há ainda reflexões compartilhadas em rodas de *çapó* nas comunidades indígenas as quais pudemos conhecer. Houve coleta de dados integrada, com aprofundamentos a partir do ano de 2014. A etnografia foi realizada com especificidades relativas a conversas, vivências e debates em aldeamentos da terra indígena e junto às lideranças das *ywanias*.

Espaços percorridos para a composição se localizaram desde as cabeceiras do rio Andirá até as cidades de Barreirinha/AM e Parintins/AM. Diálogos foram tomados com parentes da TI Andirá-Marau e questionamentos foram realizados em relação ao projeto de vida da nação Sateré-Mawé e o projeto do branco (*karaiwa*). Ambas as atividades foram efetivadas na busca por implicações que dissessem respeito à “questão *kapi*”. Os desafios, os encontros, os desencontros, as frustrações e os percalços, bem como as mudanças de abordagem motivadas pela própria complexidade da figura *kapi* e suas dimensões de ação, pareceram ter sido importantes às construções textuais que seguem.

3.1 Memórias dos sábios: o líder *morekuat* João Sateré e os desafios do povo

Este primeiro tópico diz respeito a capitães renovados (*kapis*) do povo Sateré-Mawé, com boa ênfase para João Sateré. Entre os *kapis*, couberam destaques ao senhor Francelino Gregório de Souza

(o França), igualmente do clã *ut*, por ter sido o pioneiro na concretização da liderança por afinidade, já pontuada por seu antecessor, Benavente. França foi o homem que iniciou efetivamente a linhagem dos líderes clânicos e afins e trabalhou por mais de 40 anos para o reposicionamento certo do seu cargo ante as demais proeminências clânicas da etnia, vivendo tempos difíceis e repressivos antes do reconhecimento e da demarcação da TI Andirá-Marau. 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 patriarca em sua terra, no meio de sua gente. Hospitaleiro, mostrava solidariedade pelos irmãos de clã. Teve habilidades para lidar com conflitos públicos entre indígenas e não indígenas. Bilíngue, fez intercâmbio de informações com regatões, missionários, representantes do governo, professores brancos e exploradores de recursos da natureza (madeireiros, garimpeiros 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 seus ancestrais Sateré-Mawé. Em muitos casos, os brancos ofereciam vantagens ilícitas, dinheiro, mantimentos da cidade, munição etc., em troca do livre acesso à floresta. Eram produtos e serviços utilizados durante as inúmeras tentativas de cooptação que enfrentou.

A família de França morava na comunidade indígena São José, nas cabeceiras do alto rio Andirá. Ele foi um dos fundadores da comunidade indígena Ponta Alegre, centro político-territorial da etnia, no baixo Andirá, fixando-se com a esposa, a senhora Maria Ferreira de Souza, do clã *urit'i* (inambu). Da união, tiveram cinco filhos: Maria Tina, José Ferreira (homem mais velho), Maria Marciana, Osvaldir Ferreira, Maria Estevão e João Ferreira. França fomentou a aproximação dos Sateré-Mawé a doutrinas cristãs de modo controverso, mas por escolha estratégica, ao mesmo tempo

em que protegeu e incentivou saberes e fazeres tradicionais. Tinha sentimento de pertencimento ao seu povo e se revelou um líder exitoso no contexto da estrutura social das principais lideranças comandadas pelo clã *ut*. Antes de ser reconhecido como capitão renovado, gozou da primazia de nascer no principal clã, a linhagem lagarta (*ut*). A partir de sua transmutação para *kapi*, aproveitou para recuperar a ideia ancestral de que, para nomeações de líderes da etnia, não deveria haver uma margem guia de tempo fixo. Significava dizer que um líder deveria fazer a si mesmo e assumir-se a partir da patrilinearidade clânica. Isso servia para a datação de quando uma pessoa de alto clã se tornaria ou tuxaua ou capitã²². Partindo-se dessa arquitetura de patrilinearidade, França serviu aos Sateré-Mawé desde a época da ditadura militar até antes da redemocratização.

França fortaleceu a hierarquia clânica Sateré-Mawé no sentido de que, para um primogênito *ut* cujo pai é *kapi*, os irmãos mais novos que possa ter também gozam de privilégios compartilhados, mas, em hipótese alguma, por hierarquia, estão autorizados a desvalorizar a liderança do filho mais velho, que é o primeiro a assumir o cargo de *kapi* na vacância do pai. Tanto o primogênito quanto os demais irmãos são considerados tuxauas, tuxauas gerais ou capitães em potencial (partindo-se de onde suas famílias se originam, descendem). Basta, para isso, construírem-se e fortalecerem-se para aguardar seus respectivos tempos de ascensão aos cargos a eles direcionados. Foi uma ação de incentivo à manutenção dos posicionamentos dentro dos clãs, instaurada na medida das ancestralidades aceitas por tradição. Durante a plena liderança de França essa arrumação baseou as linhagens de líderes da etnia. Mas logo viriam a ocorrer mudanças por forças contingenciais.

Com a morte do capitão França, por verticalidade assumiria o posto José Ferreira de Souza. Este *kapi* por muitos anos seria conhecido como Zezinho e, na época da morte de França, já ensaiava continuar a caminhada do pai. Porém, Zezinho acaba tendo de se

²² Por isso, algumas datas instauradas em nossa descrição a respeito de quando lideranças *kapi* assumiram seu cargo no Andirá-Marau podem variar em outras narrativas. Porém, importa destacar que, para todas as datas aproximadas, mantém-se o valor da nomeação vertical do filho mais velho a partir da morte do pai. Assim, durante a vida, o primogênito carrega a insígnia do patriarca até a morte, exceto quanto renuncia a ela publicamente.

ajustar e ceder sua liderança para seu primo, o senhor Raimundo Ferreira da Silva, do clã *meiru* (mosca), o famoso capitão Dico, que por cerca de seis anos manteve-se à frente de praticamente todas as atividades como *kapi* geral. A explicação desse fato se dá porque, ao tomar posse no lugar do pai, o *kapi* Zezinho, na condição de funcionário do governo federal, opta por entregar sua nomeação ao primo Dico, da linhagem mosca, como sublinhamos. Em verdade, ambos na época eram funcionários da Funai, porém Zezinho tinha consciência de que, como membro dos *ut* e funcionário do governo, não poderia manter as duas atividades ao mesmo tempo dados os claros conflitos de interesse (escolhendo inicialmente manter-se na Funai). Por isso, nessa década teve de assumir o cargo de *kapi* geral uma liderança de outro clã. Por associação com a atitude de Zezinho, inclusive, o *meiru* Dico, ora também funcionário da Fundação Nacional do Índio, antes de assumir como *kapi* geral pede dispensa dos quadros da Funai. Assim, saiu do sistema do Estado e passou a liderar o povo do Andirá-Marau em questões políticas.

O auge da atividade de Dico, nomeado *kapi* entre fins de 1981 e início de 1982, foi retratado no livro *Sateré-Mawé: os filhos do guaraná*, da antropóloga Sônia Lorenz. Na obra, ela destaca a jornada dos Sateré-Mawé contra a empresa francesa Elf Aquitaine, de 1982 até o início dos anos 1990, quando ele negociou na Justiça uma indenização da EA, responsável pela implosão de dinamites durante pesquisas para detectar petróleo na reserva e o material explosivo matou peixes, animais e pessoas. Com o dinheiro recebido, o capitão comprou barcos e equipamentos para as aldeias. *Kapi* Dico, depois, veio também a se envolver em outras lutas idealizadas pelo conselho de anciãos da etnia, as quais citamos: pela homologação da TI Andirá-Marau (1983-88), pela criação do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (GGTM), em 1987, pelo processo constituinte de 1988 e pela criação da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), em 1989, e do Projeto *Waraná*, no começo dos anos 1990.

Em levantamentos de nossa pesquisa pareceu claro que Zezinho transmitiu sua patente a Dico sem decidir se afastar dos debates cosmopolíticos e políticos dos anciãos Sateré-Mawé. Acompanhava o trabalho do líder *kapi* Dico, eleito por afinidade, pois era do clã

meiru (então em segundo plano nas tomadas de decisão), realizando atividades em associação a ele. O conselho de líderes passou, por isso, a manter o reconhecimento de Zezinho também como *kapi*. É singular que se justifique o seguinte aspecto: apesar de Dico se tornar capitão renovado, ele que era do clã *meiru* e esse fato nunca foi bem aceito pelo povo Sateré-Mawé, o que levou Zezinho a acompanhar e ponderar, em conjunto, sobre as possibilidades de decisão únicas do *kapi* geral quando estas se faziam necessárias. Dico entrou e fez história porque, principalmente, cobrou da empresa Elf Aquitaine a indenização por danos causados ao povo, junto com os *tui'sas* Donato, do Andirá, e Emílio, do Marau. Ademais, podemos entender que Zezinho se manteve como uma espécie de *kapi* geral de honra e líder ideológico, com alta proximidade e influência dentro do seio das atividades das demais lideranças (tuxauas gerais e caciques) do Andirá-Marau.

Essa conjuntura das duas lideranças *kapi*, uma afim (Dico) e outra clânica (Zezinho), e mais os tuxauas gerais Donato (Andirá) e Emílio (Marau), perdurou por seis anos sem qualquer reposicionamento. Em 1987, Zezinho insiste para que o filho mais novo do capitão França também comece a participar junto com os pares das reuniões das assembleias pró-constituintes em Goiânia/GO e também em Brasília²³. A partir desse pedido, ele consegue transmitir a João Sateré sua patente. Era o penúltimo ano de debates antes da finalização da Carta Magna, em 1988, e a força do movimento indígena nas rodadas de debate da Assembleia Nacional Constituinte vinha sendo notada desde 1984. Nesse período (1984-1988), pela primeira vez na história do Brasil organizações, associações, federações e grupos indígenas de diferentes etnias reuniram-se como movimento social para reivindicar direitos dentro do Congresso Nacional. Haveria influência dos povos originários mediante as discussões para a promulgação do texto final da Carta de 1988 e certamente Zezinho queria que seu irmão, João, participasse dessa história.

Em meio a esse período de mudanças, em 15 de janeiro de 1985, a eleição presidencial ocorrera por colégio eleitoral, com a vitória de Tancredo Neves (sobre Maluf) e do vice José Sarney. Após

²³ Porque ele deu essa patente? Mais uma vez, destacamos: porque ele era funcionário da Funai e, na época, não podia viajar, porque não podia pegar falta no seu trabalho formal. Se assim ocorresse, seu salário era descontado.

a morte de Tancredo, Sarney, em julho de 1985, aprovou a criação da Comissão Provisória de Estudos Constitucionais (CPEC) com a função de escrever a Carta Constitucional. Mesmo com diversas pressões da elite pós-ditadura e de setores conservadores, em 1986 a Assembleia Nacional Constituinte foi dividida em oito Comissões e 24 subcomissões temáticas. Entre elas, foi criada a Comissão da Ordem Social, com a Subcomissão N° VII, “Dos Direitos dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias”.

Donato e Emílio, fortes lideranças da TI, não se opõem à integração de João Sateré nesses debates e agora ele, também *kapi*, junto com Dico e Zezinho, passa a realizar viagens à capital federal do país. Essas viagens são pagas pelo movimento indígena²⁴ e realizadas em conjunto ou isoladamente pela tríade de líderes políticos Sateré-Mawé. Uma tríade que fora principiada por França desde os anos 1970 e agora frutificava no processo de redemocratização brasileiro e dos direitos dos povos originários. Mas a questão das minorias étnicas e, por sua vez, a própria Comissão da Ordem Social, eram tidas pelos congressistas como “de menor importância”. E os *kapis* tinham esse conhecimento. Seria um desafio vencer isso! A multiplicidade de temáticas dentro de uma mesma subcomissão já demonstrava o desprestígio a que a Subcomissão N° VII estava relegada. Por vezes, o trabalho da comissão chegava a ser votado com falta de quórum, o que não era permitido pelo regimento interno da Assembleia Nacional Constituinte, mas mesmo assim acontecia. Uma irregularidade clara. Talvez por isso que a estratégia de Zezinho tenha sido logo eleger mais um *kapi*, João Sateré, podendo assim dividir as atividades entre as três lideranças políticas e mais os tuxauas gerais da etnia dentro da Subcomissão N° VII.

Diversos outros grupos étnicos de povos originários brasileiros integravam essa subcomissão, mas aos Sateré-Mawé era de suma importância debater com demais etnias suas perspectivas porque os donos do Baixo Amazonas/AM estavam em processo de reconhecimento e homologação da TI Andirá-Marau. Eram estágios avançados de labor nesse sentido. Sentiam-se na obrigação de incitar

²⁴ Pacheco de Oliveira (2006) ressalta que “o primeiro desses contextos de representação indígena é aqui chamado de ‘movimento indígena’ porque essa é uma categoria operativa central no discurso dos indígenas e das instituições que interagem nessa situação” (2006, p. 187).

discussões sobre territorialidade e planejamento de uso comum na Amazônia para áreas de domínio imemorial. Mesmo um ano depois da Constituinte, promulgada em 1988, os três *kapis* mantinham a atividade conjunta e coesa. Mas logo em seguida, no início 1990, Zezinho é pelos tuxauas do clã *ut* instigado a assumir como *kapi* geral de fato e de direito, por nomeação em assembleia. O importante cargo dentre o povo Sateré-Mawé, para o lugar de Dico, que se mantinha com baixa aceitação, seria então alterado pouco tempo depois.

Havia apenas um ano e dez meses que a redemocratização fora promulgada e, nessa época, lembremos que tanto Dico quanto Zezinho e João estavam na liderança política dos Sateré-Mawé, mas agora os líderes *ut* passam a dialogar com mais afinco e proximidade em face a tuxauas e tuxauas gerais, tomando para si a coordenação das decisões mais importantes à luz do porantim. Zezinho gozava de prestígio e João Sateré era um orador de performance extraordinária. Dico, então, pouco a pouco, na época, passa a situar-se em um plano inferior na arrumação cosmopolítico-decisória²⁵. Daí que em início de 1992, por pressão política e direito de linhagem, acontecem as assembleias gerais Sateré-Mawé, com aceitação de todas as comunidades aldeadas do Andirá (leste) e do Marau (oeste), e Zezinho reassume por documentação registrada como *kapi* geral. Agora, os *ut* tinham o *kapi* geral com ascendência de linhagem e o melhor orador, João, também nomeado *kapi*, e que rapidamente ganhou espaço e representatividade. Estava consolidada a liderança do clã mais forte.

João Sateré, registrado como João Ferreira de Souza, nasceu no dia 10 de abril 1954, em Ponta Alegre, comunidade do Andirá-Marau. Ele é do clã *ut*, bilíngue, excelente orador, casado com Ivanilda Oliveira da Costa, 54 anos, do mesmo clã. Da união, tiveram seis filhos, Sigride, Josias, Jafé, Jessé, Ivone e Verônica. Juntam-se a eles mais dois filhos do primeiro relacionamento de João. Sob os de-

²⁵ Dico, antes de morrer, devolveu sua patente a Zezinho que, por sua vez, também falece em seguida. Sem uma nova transmissão por afinidade (dos *ut* a clãs menores), depois de nove meses de luto o *kapi* João foi convidado pelos tuxauas do Andirá-Marau a assumir de direito (pois de fato repartia a atividade desde fins da década de 1980) o lugar do pai, capitão França. Só mais tarde, porém, João Sateré participa da Assembleia do Povo Sateré-Mawé e é aclamado *kapi* geral do Povo Sateré-Mawé dia 4 de dezembro de 2017, segundo consta na Ata de Assembleia Geral do CGTSM.

sígnios do clã *ut*, ao qual pertence, começa João a exercer seu cargo em função da herança tradicional que carrega, com autoridade de chefe político em relação aos demais clãs. E levantar a bandeira do povo Sateré-Mawé, no âmbito regional, fez o *kapi* João encontrar e se irmanar a outras etnias amazônicas, todas insatisfeitas com conflitos gerados pelo Estado brasileiro ao longo da ditadura, em cumplidade com membros da Funai e com diversas empresas privadas e megaempreiteiras.

Em sucessivos encontros regionais, João já da década de 1980 auxiliava na composição de movimentos indígenas na Amazônia Legal, com objetivo, a princípio, de demarcar terras indígenas. Para ele, mesmo antes da redemocratização, a demarcação de TIs protegeria sua gente, sua cultura, seus descendentes e o futuro do seu povo. O disposto exigiu participação ativa desse líder clânico, porque houve períodos de profundas mudanças, sobretudo quando foi preciso fundar a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), em abril de 1989. Dentro da Terra Indígena Sateré-Mawé, na comunidade indígena de Umirituba, João também participou 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. Nessas duas atividades, as lideranças perceberam o quanto seu discurso tinha potência para influenciar pessoas e, por isso, tornou-se um dos mais influentes coordenadores regionais do movimento. No início dos anos 1990, já popularmente conhecido como João Sateré, recebeu o apelido de “pequeno valente” pela postura ousada e de autoridade.

João também fomenta um sistema de subsistência que explora recursos naturais sem agredir o meio ambiente, denominado “Projeto *Waraná*”, logo em seguida iniciado, no ano de 1993. O mito de origem dos Sateré-Mawé ganhou força com a ação, marcando presença nos mercados local, nacional e internacional. Alvarez (2009) 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 em solo francês por sua facilidade com a língua portuguesa e seu poder de tradução para o idioma nativo Sateré-Mawé. Em busca de parceiros que pudessem olhar para os produtos nativos do Andirá-Marau, com opinião sensível e que valorizassem as histórias da etnia, o *kapi* foi um dos mais importantes difusores da ideia da organicidade do produto, dado incentivar que técnicas utilizadas no cultivo dispensassem a inclusão de agrotóxicos. Assim, o guaraná natural despertou interesse e cresceu entre comerciantes estrangeiros, principalmente italianos. E atender às reivindicações das lideranças de base o fez galgar novos postos representativos.

Eleito pelo movimento indígena da Amazônia Brasileira para liderar o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (Capoib), em 1992, João aspirava a unificação de grande parte das etnias amazônicas em um projeto nacional que levasse até o Executivo e o Legislativo as demandas dos povos originários. Na Capoib, ficou dois anos no cargo, tempo suficiente para adquirir experiência. Tal e qual foi ensinado pelo *kapi* Zezinho, ele deixa a Capoib em 1994, mas não se afasta da base do Conselho, dos tuxauas e dos tuxauas gerais, que eram as lideranças indígenas que o apoiavam na organização. E ao lembrar que tinha saído da comunidade indígena em busca de melhorias, tentou identificar ainda lugares diferentes de prospecção para exercitar projetos comunitários mesmo fora da Capoib, empenhando sua força no que pudesse ser realizado em favor dos Sateré-Mawé, combatendo tutela, paternalismo e assistencialismo.²⁶

Conheceu Maria Cristina Alvarez na sede da Coiab. Ela veio ao Brasil, especificamente para a Amazônia, para trabalhar com os Cinta Larga. Do encontro, João Sateré lançou convite para “um possível projeto de saúde”, a ser desenvolvido em território Sateré-Mawé e realizado em conjunto. A partir desse momento, nasceu uma parceria que abriria no futuro caminho para o projeto da Secretaria Especial de Atenção à Saúde Indígena (Sesai), em 2010. Antes disso, a atividade ficou sob direção da entidade espanhola Ameríndia Cooperação, em 1999, na sua fundação, em um convênio com a

²⁶ Tuxauas e tuxauas gerais do Andirá e do Marau o nomearam de “caçador”. Então, não podia voltar para casa de mãos vazias.

associação indígena CGTSM. Na implantação, com poucos recursos, visitas a comunidades indígenas aconteciam em canoas, voadeiras e rabetas, através de difíceis caminhos por entre a mata e os igapós, indo de uma comunidade a outra dentro da TI. Apesar de parecer 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 ou a lavagem de dinheiro, o que em muitos momentos enraizava resistências entre uma parte de tuxauas e tuxauas gerais, que se recusavam a ajudar e eram hostis a visitantes da equipe.

Mesmo com essas dificuldades, o projeto se manteve e arremontou equipes de profissionais 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 e prevenção para doenças sexualmente transmissíveis e de controle de medicação com antibióticos. A ação suscitou nas lideranças indígenas, além dos louros referentes ao trato saudável para a etnia, o desejo de que os filhos do Andirá-Marau, que viessem a ter acesso aos conhecimentos científicos dos brancos, no futuro pudessem ser profissionais de saúde e qualidade de vida para as aldeias do Baixo Amazonas/AM. Seria feito esforço para que jovens da TI se formassem em instituições de ensino do país, fossem bilíngues, com grau superior e que tivessem oportunidade de voltar e atuar na área indígena.

João Sateré fundou ao menos duas associações com esse objetivo específico. Uma delas foi a Associação Indígena Sateré-Mawé (Aisma). A partir dessa instituição, foram iniciados projetos de sustentabilidade, como o “Galinha Caipira”. Ele construiu também a Associação dos Tuxauas Indígenas Sateré-Mawé (Atisma), com sede na aldeia Simão Rio Andirá. Foram, em suma, tempos de mudança. E recorremos novamente à pesquisadora Sônia Lorenz (1992), que igualmente registra no *Sateré-Mawé: os filhos do guaraná* a seara no qual o *kapi* João surgiu.

Além dos chefes de família extensa, dos tuxauas e dos tuxauas gerais, houve ainda um lugar na organização política Sateré-Mawé para a figura do capitão [renovado], ora instituída pelo

SPI e reforçada pela Funai. Hoje, 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 contracenava principalmente com as autoridades exógenas: chefe de posto, delegado, superintendente e presidente da Funai, [bem como] prefeitos, padres e pastores. (ID., op. cit., p. 37).

Justamente essa postura de aproximação com o branco fez parte das estratégias de sobrevivência da etnia, sob liderança de João e Zezinho. A transformação que aconteceu com a figura do velho capitão, tornada *kapi* definitivamente por França, colocou a ambos como dois dos principais mantenedores da resistência indígena do leste amazonense, sem recair no rótulo de submissão a instituições externas. Sobre esse cenário, Alvarez (2009) concorda com argumentos de Lorenz (1992) quanto ao papel intermediador de um *kapi* entre comunidade indígena e Estado brasileiro. Foi o *kapi* que visualizou, de modo pioneiro e autocrítico, a mudança e a incorporação sua, dantes ex-personagem opressor, como capitão renovado, importante 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, muito tempo atrás, em 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 a ponto de instituir por documento a figura do “capitão”, uma autoridade encarregada de fazer cumprir ordens do órgão indigenista [...] Nos últimos anos [segunda metade] da década de 1970, a categoria de capitão passa a ser incorporada à concepção de poder tradicional entre os Sateré-Mawé. Nas aldeias, o capitão [*kapi*] na atualidade é aquele que organiza *puxirum*, é responsável pela coordenação de trabalhos coletivos e movimentos sociais contra grandes projetos desenvolvimentistas. O cargo de capitão foi outorgado pelos tuxauas para o líder que encabeçou a articula-

ção e a canalização dos resultados do grupo (ALVAREZ, 2009, p. 126).

Pode não ficar claro, nas palavras de Alvarez, 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, clânica, além de possuir representatividade afim de valor singular. A primeira e possível explicação recai sobre a empáfia dos brancos em dar nome para tudo. Foi o que aconteceu com o nome de “índio”, atribuído às sociedades nativas das Américas. Por conseguinte, existem inúmeros exemplos de nomes atribuídos a determinados povos ou populações ao redor do planeta, dos continentes, da Amazônia etc., recebidos de outros grupos sociais e vice-versa. Nesse particular, o povo Sateré-Mawé nomeou os *munduruku* (não a etnia, mas o clã Sateré-Mawé) de “chupadores de cana”, porque nas origens dos clãs constantes na TI Andirá-Marau o mito diz que todos se esconderam em lugares óbvios para reencontrar seus laços totêmicos, dentro da TI Andirá-Marau, porém os *munduruku* caíram na água e lá ficaram, pretensamente escondidos, com a boca cheia de cana de açúcar.

Da mesma forma, aconteceu com os povos indígenas amazônicos, inclusive com o povo Sateré-Mawé, como sublinhamos. Por isso existem, na história das lideranças, o tuxaua, o tuxaua geral, o capataz, o chefe político, o pajé e o *kapi*, além do extinto capitão do mato ou capitão indígena. Estas eram nomeações dadas por outros povos de diferentes socioculturas do Brasil desde o império e a República oitocentistas, que visualizavam e pensavam sistemas de coexistência de modo simplório, 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 foi formativo da memória coletiva. A primeira autora liga perfis indígenas à cooptação pelo Estado e por 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 cer-

to distanciamento ante as demais, justamente por força de disputas de interesses. No segundo estudo referenciado, são interpretadas por Albuquerque e Junqueira (ID., op. cit.) divisões internas dentro da própria lógica clânica ancestral operada, dando-se destaque mediante estudo aprofundado sobre a festa do *mäe-mäe*, dos Sateré-Mawé, e partindo-se de avaliação 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).

Esse capítulo da vida do tribalismo no Andirá-Marau está incrustado no multidirecionamento das histórias sobre a Mundurukânia e o que nelas ocorreu, devendo ser interpretado não apenas como apêndice, mas enquanto atributo explicativo da existência clânica dos indígenas, enquanto aquilo que propiciou a eles a intensidade de uma ficção, a força de viverem uma aventura cega. Para os novatos Sateré-Mawé que experienciam primitividades da etnia durante o *mäe-mäe*, a descoberta do horror da guerra pela mitopoética e pelas danças e brincadeiras anímicas é lenta e gradual. Ocorre por transferência de saberes a partir de mostras sobre o amor e a uxorilocalidade (ALBUQUERQUE e JUNQUEIRA, 2017, p. 137).

Ocultada na efervescência dos debates, no mimetismo étnico, com discursos coletivos, informações assim dão conta das variáveis intervenientes que se mostram na conjuntura do extremo leste amazônico. São dados de conteúdo não especulativo, mas inferencial e coletado mediante escuta sistematizada, com expressões que precisam ser sempre compreendidas à luz da ancestralidade étnica. Um suposto do que afirmamos é destacado por Alvarez (2009, p. 132), ao investigar o contexto Sateré-Mawé e descrever por exemplo João Sateré com liderança não-tradicional, o que discordamos. Da mesma forma, como recebeu as informações dos próprios membros da etnia, ele registrou os relatos sem existir de sua parte má-fé. Toda-

via, compreendemos ter havido uma grande ambiguidade em seu entendimento. Ele associou João Sateré à função de *brokers*, que não é relatada por Albuquerque e Junqueira (2017) ou por Paiva et al. (2019).

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, a inserção no mundo dos brancos e a experiência política da participação no movimento social indígena [...] Essa experiência de cruzamento de barreiras 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 também sobre a ideologia intrínseca em tais informações e o fazemos de modo tranquilo, para reconhecer o alto valor dos saberes do povo Sateré-Mawé. Temos a certeza de que, em algum momento da história, indivíduos que falam e narram suas práticas se valem de canais de comunicação múltiplos, a sua disposição, para manifestar opiniões e argumentos particulares. Por vezes, esses argumentos são descolados de uma realidade histórica, deixando de se alinhar a caracterizações repassadas pelo clã mais forte e imponente da etnia, o clã *ut*. Portanto, o detalhe esquecido por pesquisadores foi não investigar ou desconsiderar exatamente esse clã (*ut*), imbricado em uma profundidade na figura do *kapi*.

Não obstante, reafirmamos, que o capitão renovado transcendeu à simples posição de mediador ou tradutor ou informante de brancos, como propôs Alvarez (2009) no caso dos *brokers*, e ultrapassou essa barreira, indo muito além dessa marcação. A liderança protagonizou lutas imensuráveis, com postura de enfrentamento frente a intervenções do Estado e do mercado. Cada *kapi*, de um modo particular, lidou com problemas e adversidades da sua época. Foi o que realizaram Benavente (*ut*), França (*ut*), Zezinho (*ut*), Dico (*meiru*) e atualmente João Sateré (*ut*). Todos atingiram diferentes espaços de diálogo. No plano local, com o CGTSM; no regional, com a Coiab; e no nacional e internacional, com a Capoib.

3.2 Códigos de conduta e resistência

No texto em sequência, o relato se baseou em observações de campo da época em que Josias Sateré lecionava na escola indígena São Pedro, no Rio Andirá, território do município de Barreirinha/AM, na divisa do Amazonas com o Pará. Além disso, tendeu a ser importante destacar que a formação de vida junto aos Sateré-Mawé, construída por Josias e sua família ao longo dos entroncamentos do Andirá, fortaleceu o debate posto em relevo. Na narrativa, mesclam-se experiências do presente com memorialidades de outrora, entremeadas por equilíbrio a partir de saberes retransmitidos.

De início, destacamos o encontro de lideranças que acontecia no educandário indígena São Pedro e servia para prestigiar figuras de tuxauas, tuxauas gerais e capitães renovados, todas com grandes responsabilidades, as quais, por relatos experienciados, esforçavam-se no trabalho de cuidar de famílias, de atividades produtivas, de costumes e tradições, bem como esforçavam-se por ter como estabelecimento uma parceria amigável entre si. Logo nessa época a figura do capitão reformado, enquanto alto posto da hierarquia de poder, como pessoa de liderança, despertou interesse do autor principal deste livro para a pesquisa de campo. Primeiro por causa da denominação. Estranha e não primordial. “Capitão” é um nome externo à sociocultura Sateré-Mawé. Segundo porque mesmo a ideia de “capitão reformado” apresenta-se misturada e íntima à formação étnica do clã *ut*, a linhagem nata, a liderança principal do povo da TI Andirá-Marau. Diversas reuniões foram presenciadas no Rio Andirá e o líder *ut*, o capitão da época, ou melhor dizendo, o *kapi* da época, denotava uma postura serena e não raro ocupava lugar de destaque nos debates. Foi essa conjunção de fatores que propiciou o interesse pela temática.

Para que fosse possível adentrar nos domínios de tal liderança, essa nova construção indígena, uma espécie de professor com misto de mediador e parecerista, que se dedicava a ensinar aos iguais a arte de gerir o povo, a arte de pleitear entendimentos bons para sua nação, foi preciso seguir o rastro deixado por essa figura misteriosa. Não apenas porque a pessoa indígena do *kapi* carrega consigo o comprometimento com a ação e a resolução dos problemas, que ao mesmo tempo têm potencial para a geração de outros

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, mas que aponta sua altivez. Ademais, nunca é fácil e simples a escolha de metas comuns entre tantas pautas de reivindicação sinuosas.

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 pessoa de referência a líderes clânicos. Sob o pretexto de justificar o tema da pesquisa aqui explanado e qualificá-lo entre as relações hierárquicas e afins de poder a partir das quais os Sateré-Mawé se constroem, principalmente o clã *ut*, tivemos a necessidade de compreender o exercício íntimo 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. A ação foi difícil, mas valeu a pena perscrutar a realidade.

Em 2019, durante o 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/AM em direção a TI Andirá-Marau, especificamente à comunidade citada. Foram 12 horas de viagem no barco-motor Dona Elda. A primeira entrevista foi com o senhor João Ferreira de Souza (João Sateré), 64 anos, do clã *ut*. Ele é *kapi* geral da Tribo Sateré-Mawé da comunidade de Ponta Alegre, no Rio Andirá. Nossos guias na pertinência da oralidade foram não só o *kapi* João Sateré, mas também o presidente da Associação de Tuxauas e Lideranças Indígenas do Rio Marau e Urupadi (Tumup), Samuel Sateré.

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, na data de 11/04/2019, sendo um único dia de reunião — o que não era esperado. Os outros dois dias foram descartados. Do epi-

sódio, Obadias Garcia, do clã *waraná*, foi reconduzido ao cargo de presidente por mais quatro anos de mandato e houve pouquíssima discussão acerca dos vieses das lideranças *kapis* e não-*kapis*, que era exatamente o que tencionávamos abordar em nossas pesquisas.

Todavia, após saber da notícia de que a assembleia tinha durado apenas um dia, decidimos coletar dados mesmo assim, logo após a chegada, entrevistando um importante 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 12/04/2019, aconteceu a segunda entrevista, concedida por Aristides Michiles, 73 anos, do clã *sateré*, que foi *kapi* do povo Sateré-Mawé por uma década e meia e atualmente é tuxaua da comunidade Nova Esperança, no Rio Marau, município de Maués. Aristides nasceu no Marau, município de Maués/AM. Hoje, com 73 anos, é associado desde os anos 2000 do grupo indígena que produz guaraná para a venda no Mercado Justo. Também eleito *tui'sa*, integrou o Conselho de Administração do Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé (CPSM) de dezembro de 2008 a outubro de 2016. Filho do capitão Colombo José Miquiles, que por sua vez é descendente direto do famoso capitão Manoelzinho, do Rio Marau, integrante do grupo que cobrou a indenização aos Sateré-Mawé da Elf Aquitaine. Todos são do clã *ut*, sendo que Aristides foi por 15 anos capitão renovado, professor e atualmente é tuxaua da comunidade Nova Esperança, no rio Marau (a porção oeste da TI). Aristides tornou-se muito popular entre membros da etnia a partir de um episódio simbólico, na década de 1980, quando ele recolheu dinamites que foram depositadas ao longo das cercanias do Marau e entregou-as ao capitão Dico. Ninguém mais queria executar o serviço, pelo risco óbvio e iminente de explosões. Ele colocou a vida a serviço da sua nação e realizou o trabalho.

Os dois longos diálogos, carregados de detalhes, assinalam o tema da “questão *kapi*”, necessária para entendermos o quanto esse agente social foi e é essencial na reinvenção do que é ser liderança indígena clânica e afim entre os Sateré-Mawé. Poder refletir sobre a vida dos *kapis*, nomeadamente dedicada ao próximo, à luta pelo coletivo, cada vez mais nos revelou a condição por meio da qual hoje vive o povo. São decisões tomadas pelos *kapis*, historicamente, da

década de 1970 ao fim de 2019 (portanto lá se vão quase 50 anos), que fazem parte da história recente dos Sateré-Mawé. É uma história que atravessa também o clã *ut*. Outrossim, antes de passar para as interpretações ponderadas 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, esquinas, curvas de vento, palhais, pedrais, faxinais, comuns e beiradões do espaço domínial da etnia. A todos e a todas, a ampla floresta densa sugere uma composição categórica de conteúdos vivenciados no meio ambiente coletivo.

São conquistas alcançadas por essa liderança clânica e afirmadas das quais tivemos notícia, durante anos e anos. São de usufruto do comum e, nesse enlace, a pretensão foi acessar, explorar, discutir e supor em que medida o povo Sateré-Mawé tendeu e tende a assimilar resiliências para superar desafios. Foi difícil, evidentemente, contemplar as sinuosidades e descrevê-las em suas particularidades (ou ao menos ensaiar isso), 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 entender fenômenos abordados. E no que rege à explicação desses fenômenos, questionamos: o que pode ser benéfico à formação de um sentimento do comum entre os Sateré-Mawé, pautado na constatação de que há, entre eles, unindo-os, interesses similares? Uma resposta possível é a identidade com o outro e com o meio, passando a se revelar exatamente em razão do fortalecimento do sentimento do comum (SAWAIA, 1999, 2001). Então, suscitamos que a força do comum é potencializadora de resistências a violências nas vizinhanças da TI, de enfrentamentos a investidas do Estado e do mercado relacionadas a isolamento forçado e falta de governança e suporte técnico. A força do comum é um elo para o sentimento de vida compartilhada.

3.3 A “questão *kapi*” segundo imersão em problemas locais de ordem planetária: a língua e seus vieses

Dominar códigos de comunicação formativos do sistema de liderança que envolve os Sateré-Mawé possibilitou a indivíduos en-

trevistados expressarem ideias e pensamentos com concretude. Nutrimo-nos dessas ideias, das interpretações almejadas. Autônomos no pensar, dizer e fazer, cada um deles, integrante dessa forte e grande nação étnica do Baixo Amazonas/AM, teve e tem enorme facilidade para interagir com os que dominam a língua nativa, predominante na TI, e também com a língua definida como padrão a todos fora da terra indígena, 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 as línguas ameríndias, foi um dos maiores entraves no início dos trabalhos sobre os *kapis*. Com exceção de João Sateré, talvez um dos mais habilidosos nesse contexto bilíngue, os Sateré-Mawé, incluídos de modo forçado nos planos mercantis e geopolíticos portugueses de supremacia continental — que insistiram na anulação das diferenças e das diversidades étnicas para forçar a domesticação —, viram-se enredados em processos de invisibilidade por conta da necessidade de domínio da língua portuguesa para a comunicação com os brancos.

Nas narrativas abordadas nos foi dito que até a década de 1970 esse cenário de violência simbólica, imposto pela comunicação, estava colocado fortemente. Todavia, nos anos 1980, lideranças *kapis* decidiram que as novas gerações não iriam ser cooptadas sumariamente pelos *karaiwas*, 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 a códigos nativos tradicionais e também à língua portuguesa, igualmente, para usar em defesa de si, do outro, da casa comum, 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 com *kapi* João Sateré, 64 anos, 2019).

O *ex-kapi* França, pai de João Sateré, compreendia a importância de saber o que o *karaiwa* estava disposto a dizer, até porque o pensamento ocidental e seus agentes sempre quiseram ter acesso a terras ameríndias, dominá-las, explorar suas riquezas e abandoná-las exauridas. O neoliberalismo tem como meta incentivar a concorrência entre pessoas, somatizar nelas inimizades, mesmo sob a insígnia da deslealdade, sob estímulo do dinheiro e da individualização das nações, das empresas, das equipes e dos trabalhadores. O coletivo, o comum, passa a inexistir como força simbólica e, assim, não há como escapar das desigualdades planejadas. A concorrência se dá e é intermediada, sem variação ou escolha, entre desiguais. O mito da igualdade, portanto, mascara o fosso de diferença de partida que existe. Kopenawa e Albert (2015, p. 320) traduziram essa condição de tal maneira: “[...] compreenda, brancos, se entendessem a minha língua, lhes falaria com tanto vigor que ficariam esgotados. Eu acabaria desse modo por atrapalhar suas palavras de inimizade”. Ou seja, líderes indígenas Sateré-Mawé, na oportunidade da invasão ao Baixo Amazonas/AM, foram a favor de viabilizar a necessidade de se comunicar na língua dos invasores, mas sem abandonar sua 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 interativa, que busca falar com o outro. Estavam cientes do dever de defender o povo de intromissões violentas e opressoras de agentes externos e por isso protagonizaram as mais diferentes lutas nesse segmento. 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 primitiva, além do respeito pela diferença, pela diversidade sociocultural e a luta pela garantia e por direitos comuns e básicos à humanidade dos nativos americanos.

A expansão dos diálogos dos povos indígenas Sateré-Mawé com os brancos evoluiu nos últimos 70 anos sob o viés da aprendizagem, da troca, do intercâmbio, do dar e receber informações de forma contínua. 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 dos *kapis* e principalmente daquilo que Silva (1996, p. 83) afirma: que as questões indígenas acontecem “sem o isolamento político e cultural”. Os Sateré-Mawé mantiveram, assim, a partir dos líderes clânicos e afins, uma relação plena com seus planos socioculturais indígenas e também com os não indígenas, tendo em vista amadurecer ideias que resultassem em benefício coletivo e promovessem o bem-estar e a vida qualificada. A visão de futuro que tinham velhos aldeados, anciãos, decidiu em ampla medida o rumo das famílias do agora, que estão reivindicando e ganhando o direito de permanecer no lugar de nascimento e morada, garantindo a proteção da TI ao longo dos tempos, driblando táticas do Estado e do mercado, que desfavorecem direitos de ancestralidade e concorrem para violências e imposições ocidentalistas. O enfrentamento aos *karaiwas*, com vantagens financeiras e armamentistas, ainda com o oferecimento de mercadorias caras em troca de matérias-primas, foi um ato importante de viés grupal, amparado no trabalho dos *kapis* em diferentes épocas.

Lembremos que os indígenas Sateré-Mawé, acuados, estavam diretamente 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/AM legou às sociedades nativas a sujeição, mas também gerou uma ação contrária, pela via da resistência. A única certeza que os Sateré-Mawé tinham era que, se fossem coniventes com os desmandos do Estado e do mercado, seria a dizimação das comunidades. O largo trabalho de cooptação, dizimação e extermínio que o capital exerceu desde sempre e muito mais a partir do século XXI no Brasil, quando a expansão financeira do agronegócio se expôs ao mundo, foi decisivo para o entrincheiramento dos indígenas. Elias (1993, 1994), em *O processo civilizador: formação do Estado e civilização e O processo civilizador: uma história dos costumes*, mostra-se enfático quando aponta que aparatos jurídicos e legislativos foram subsumidos pelo poder econômico em larga funcionalidade para terem

o monopólio da violência sobre os povos de primeira nação, sendo o Estado usado para fazer o que, digamos, seria o trabalho sujo do mercado: dominar o aparelho psíquico das sociedades nativas sul-americanas e reprimi-las. Elias escreveu seus primeiros livros no final da década de 1930 do século XX, mas foi somente nos anos 1970 que as obras se tornaram efetivamente conhecidas e ele entrou no rol dos grandes pensadores sociais. E nos importa ressaltar o trabalho de Elias porque ele, após George Simmel, notou o domínio do mercado como instituição fundamental do mundo moderno, da sociedade multiplataformas, multitelas, que redefiniu consciências e vendeu a ideia de que cada indivíduo, cada trabalhador, deve tomar a si mesmo como empresa, tendo valor em função dos resultados que consegue obter, da eficiência dos investimentos, das vitórias dentro de um modelo concorrencial e plutocrático.

Mesmo aviltadas por armadilhas impostas por grandes empresas, por latifundiários, por agentes do governo e do capitalismo, além, evidentemente, do consumismo pueril de coisas e quinqui-lharias, que lucra em cima de existências arruinadas, de gentes com modos de vida diferenciados pelo sofrimento, com conhecimentos ancestrais materiais e imateriais, as comunidades dos rios Andirá e do Marau sobreviveram às tentativas de extermínio. O próprio governo, a saber, que deveria multar e cobrar empresas desleais e criminosas, tendo em vista proteger os nativos amazônicos dominiais do Baixo Amazonas/AM, facilitava a submissão, sendo cúmplice do mercado de invasões irregulares em terras ancestrais. Era o megaempresariado, porque compra o Estado, usando-se do prestígio das instituições governamentais para tentar convencer comunitários a entregarem à força a TI. Só que a leitura de líderes *kapis* acerca do problema foi muito além do princípio da língua e dos costumes, dos códigos dos *karaiwas*, e parece ter sido o fundamento primordial para o ponto de virada na resistência.

Inicialmente o *kapi* França, em meados de 1970, de maneira estratégica, passa a incentivar os filhos da terra a aprendizagem da língua portuguesa para não serem enganados e saberem reagir. Era o começo do embate mais incisivo dos Sateré-Mawé com os *karaiwas*. “Devíamos saber o português para que eles aprendessem o que falávamos, pensávamos e planejávamos [...] e para defendermos

nossas famílias” (Entrevista *kapi* João Sateré, 64 anos, 2019). E foi por certo essa estratégia a decisiva para a reinvenção e a transformação das comunidades locais, de seus líderes, de suas formas de lutar e posicionar firmemente barreiras contra esses crimes. Compreendemos que essa reinvenção foi mais que necessária, foi oportuna e tática. As lideranças tradicionais, citamos em especial o clã *ut*, fizeram-se protagonistas daquele instante em diante. A partir de então, a experiência clânica, hierárquica, dos Sateré-Mawé, em divisão de poder e orientação sobre segurança e obediência com foco diverso e integrativo, ultrapassou o contexto do Andirá-Marau, fazendo de uma causa particular uma causa universal, unindo movimentos indígenas do Baixo Amazonas/AM, da Amazônia Central e da América Latina em um objetivo comum, ocupando espaços de luta, e aqui destacamos, sim, espaços de ordem planetária.

Diante das mudanças, o olhar do povo Sateré-Mawé sobre sua estrutura e organização social não se desmanchou com o contato. Foi transmutado, com responsabilidade. Diríamos que os brancos denominaram a estrutura e a organização social de acordo com suas concepções, por princípio, mas sequencialmente a tática de resistência impediu que fossem enredadas manipulações internas nos sistemas societários tradicionais. Nesse sentido, alianças de diferentes comunidades do Andirá-Marau — fiquemos, neste estudo, focados no particular da etnia em destaque, mas levantes similares aconteceram em todo o Brasil e nas cercanias latinas —, em torno do princípio da democracia dos povos originários de ordem clânica da mais populosa etnia do tronco Tupi da Amazônia, tendo em vista jogar em seu favor com as mesmas regras que o Estado e o mercado reconheciam, foram essenciais para interferir beneficentemente e defender imemorialidades constantes na territorialidade da TI. Na tarefa, tiveram de combater o modelo ocidental de viver e trabalhar, já presente embora não dominante 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 uma fala maternal, específica e diferenciada; a economia, através do comércio, sendo realizada pelos próprios indígenas, exigia um modo de troca horizontalizado; a política transitava entre a ação indígena e a ação indigenista, sem dualismos; e a saúde requeria a aquisição de

um atendimento específico e diferenciado, correlacionado a saberes ancestrais.

Por conseguinte, além da superação, a aprendizagem dos códigos de um sistema diferente, o ocidental, foi estratégica. Os *kapis*, nesse contexto, fortaleceram a continuidade da língua materna, como princípio não negociável, e foi essa a oportunidade de fomentar a oralidade e a história do povo que ascendeu à utopia da continuidade da ordem dos clãs. Esse canal de comunicação tradicional possibilitou a participantes compartilharem a própria experiência imagética de sonhos, falares, cantares, mitos, rituais e regras de sociocultura e tradição ancestral. Isolar a língua materna não representou uma proposta viável, mas ampliá-la e fazê-la impor-se, nos domínios da TI, ante a língua portuguesa, ultrapassou a atividade de aprendizado dos códigos dessa etnia distinta. Passou a ser 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 da realidade, na qual os Sateré-Mawé conseguiram lidar com os obstáculos da interação e com as dificuldades de interpretação dos códigos do sistema de mercado capitalista. Narrar a sua realidade na língua do opressor levou as demandas do povo da margem ao centro dos diálogos e isso representou a visibilização de conquistas. Logo, a língua portuguesa deixava de ser uma língua de imposição para ser domesticada, tornando-se um dos instrumentos adquiridos para muitas reivindicações diretas em instâncias governamentais e financeiras, incluindo-se as políticas indígenas de aliança e contra aliança.

Muito anterior à política indigenista, está a cosmopolítica indígena, que nasceu com o povo originário em estudo ainda nos tempos do *Nusoken*. A partir dela, fez-se possível o falar e o escutar com as várias faces da trama de negociações que não é de base nativa. Por sua vez, hoje, alinhada a princípios dos aldeados, a cosmopolítica indígena tem sido a base de reinvenção das maneiras como as políticas indigenistas continuam a atuar para os Sateré-Mawé, sejam elas exercidas por academia, mercado, ONGs, Estado ou Igreja, bem como ativistas e simpatizantes. Todas essas esferas, institucionais ou pessoais, sem exceção, passaram por profundas mudanças estrutu-

rais e funcionais. Essas mudanças surgiram por impulso dos próprios povos indígenas — apesar de nem sempre se reconhecer isso. Porquanto, compreendemos que a cosmopolítica indígena, em si mesma, por sua historicidade, forçou uma renovação dos objetivos do povo do Andirá-Marau diante do seu próprio sistema cosmológico e ainda diante do sistema dos *karaiwas*.

O povo Sateré-Mawé conhece os efeitos da política indigenista nos dois segmentos, do Estado e do mercado, bem como, e principalmente, no seu segmento próprio, aquele direcionado ao bem comum e à resolução de conflitos internos nas extensas áreas de sua TI. Em geral, quando interesses divergem a ponto de dividir as *ywanias*, sempre existe um sentimento maior que os impele à união, aos objetivos comuns do povo. Diante de 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, mas que na contemporaneidade passa por reinvenções fundamentais até certo ponto contraditórias. Por meio dele, tem sido possível visualizar uniões e desavenças políticas dos clãs.

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 da etnia em ganho monetário e material. Essa conversão, ainda em discussão entre as lideranças de todas as linhagens clânicas, foi pautada por ambiguidades inerentes, mas garantiu a proteção das terras indígenas da nação, assegurando o protagonismo Sateré-Mawé quanto ao seu direito de fala e de apresentação ante os iguais. Do projeto, derivaram novos desejos por educação e saúde que respeitassem o modo de vida e de interpretação do mundo. Mas essa conjuntura não foi apenas positiva. Houve sinuosidades também. A juventude indígena em processo escolar ou universitário foi a âncora que motivou 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. Nessa dinâmica, as figuras

kapis fortaleceram a coordenação dos trabalhos com a ajuda dos demais clãs, auxiliando na reinvenção de ideias sobre liderança e protagonismo. As presenças *kapis*, desde Zezinho, Dico e João, ampliaram o poder de convencimento da ordem clânica Sateré-Mawé de maior prestígio, os *ut*. Mas não sem que houvesse rugas, o que é natural dada a complexidade da sociedade a que nos referimos.

3.4 Uma luta que concretiza lideranças

A defesa da terra indígena Andirá-Marau se tornou um projeto de vida para as antigas lideranças xamânicas e cosmopolíticas Sateré-Mawé e para os *kapis*, também lideranças clânicas e afins, que atuavam desde os anos 1970 e 1980. Pioneiros, esses líderes tiveram visão de futuro e com a ajuda do clã *waraná*, principalmente, pensaram além do seu tempo, almejando a vida de irmãos e irmãs descendentes de forma soberana e visionária. A mesma força que os impulsionava e os erguia, os mantinha firme, fazia-os derivar do povo para quem serviam e recebiam prestígios imensuráveis.

[...] Meu pai foi um líder muito antigo e querido pela tribo, por todos, sendo respeitado por ser amoroso, bondoso com o povo e atento aos seus deveres de liderança. Foi um grande porta-voz vindo das cabeceiras do Rio Andirá, da comunidade São José do rio Taracua, uma comunidade longe. Se tornou líder trazendo a boa mensagem do povo e com fidelidade aos nossos princípios. Ele trabalhou em prol da comunidade como nunca se tinha visto (Entrevista *kapi* João Sateré, 64 anos, 2019).

O depoimento reafirma a respeitabilidade que um líder *kapi* recebeu e recebe em sua relação de disciplina e resolução de conflitos ante seus iguais, que encontram nele a pessoa para dirimir 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 desses 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 in-

termedeiam entraves de maneira constante, dado que existe uma comunicação patrilinear mantenedora da confiança entre os grupos. E acrescentamos, também matrilinear pela regência mítica de *Oniawasap'i*, uma espécie de mãe do guaraná. 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 das linhagens na TI, requer modos específicos para se compreender categorias como cumplicidade e desejo.

O povo compactua por obediência a seus líderes porque eles são incumbidos de proteger e cuidar dos irmãos e das irmãs, como salientamos. O *kapi* tem o prestígio e isso não implica necessariamente em um poder impositivo. Cerimonial, sim. Servir ao povo é uma missão e essa diferença impacta na sociedade originária em estudo. O *kapi* é moldado segundo uma força maior que o revigora, porque “se torna líder trazendo a mensagem do povo, trabalhando por força da hierarquia” (Entrevista *kapi* João Sateré, 64 anos, 2019). A definição, portanto, de um líder indígena *ut* que ascende ao cargo de *kapi* na sociedade Sateré-Mawé perpassa pela ideia de patriarcalismo, com marcação clânica, sem se esquecer de ponderar acerca da projeção da matrilinearidade mítica, trabalhando para o interesse coletivo. Sobre o disposto, Weber (1999) esclarece que “o patriarcalismo é exercido por um indivíduo segundo regras de sucessão [e no caso em estudo acrescentamos a função matrilinear]” (WEBER, 1999, p. 151). Albuquerque e Junqueira (2017), ao interpretar 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” (ID., op. cit., p. 59). A continuidade da liderança acontece por intermédio do sentimento de pertencimento a uma linhagem de poder escolhida por emanção cosmogônica.

O *kapi* França, no constructo de exemplificação, foi o mais importante a consolidar sua posição dentro do clã *ut* e incorporar a postura de um líder por regimento afim e também por parentesco, com especial distinção ao totem definidor de sua linhagem (lagar-

ta). 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. Assim, 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* França²⁷ presenciou transformações que comunidades indígenas estavam passando, viu a população crescendo e a entrada de pessoas estranhas nas terras dominiais. Não eram apenas episódios, mas processos contínuos que se intensificavam e concorriam para problemas sociais incidentes, recorrentes, dentro de uma conjuntura adversa que promoveu a quebra do paradigma de se aceitar imposições ocidentais sem ter como resistir. E mesmo sem saber ler e escrever nos sistemas da língua portuguesa, ele alertou ao povo Sateré-Mawé sobre agressões que a natureza estava sofrendo e conflitos internos entre os parentes. Como detinha denso conhecimento tradicional, 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.

²⁷ O capitão Francelino Gregório de Souza (*capitão França*) foi nomeado perante instituições estatais em 1964, pelo Ministério da Agricultura (documento de reconhecimento em anexo).

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

Uma curiosidade sobre esse encontro é que o telegrafista Raimundo Pio de Carvalho Lima, em relatório apresentado ainda em 1 de novembro de 1966²⁸, trata da primeira Inspetoria Regional do SPI, que manteve contato com o então jovem capitão renovado França, um dos guias dos brancos, a propiciar 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 um motor de popa que conduzimos para aquela finalidade. Nós prosseguimos viagem com destino a Aldeia de Vila Nova, de onde rumaríamos por terra até uma 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, oriundo da comunidade indígena Nova Esperança, no rio Marau. Os trabalhos a que nos referimos iniciavam na comunidade indígena de Guaranatubá e chegavam até a última comunidade, Conceição do Rio Andirá. França foi a primeira autoridade indígena tradicional que centralizou a organização Sateré-Mawé em uma única comunidade, de onde derivou iniciativas coletivas, aliando-se a demais tuxaus, tuxaus gerais e pajés, erguendo planos de ação.

²⁸ O documento está referenciado da seguinte forma: ‘Relatório da Viagem ao Rio Andirá, em obediência a ordem de serviço interno, Nº 24/66, de 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.

Ele teve largo reconhecimento por conta das consultas em caso de eventuais problemas, incentivando decisões embasadas nos sistemas de escolha da etnia, porque já em sua época os *karaiwas* investiam em diferentes estratégias para invadir e explorar o território Sateré-Mawé. Uma dessas estratégias foi consolidar seus próprios líderes, segundo eles, por escolha supostamente indicativa (na verdade, impositiva), que pudesse 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.

Esses indígenas escolhidos, que priorizavam interesses brancos, aderiam a objetivos externos à sociocultura local, “estando sujeitos à corrupção, cooptação por políticos brancos corruptos” (LUCIANO, 2011, p. 333). Todavia, diferente dos cooptados, líderes indígenas Sateré-Mawé já em processo de emancipação tinham a preocupação de defender territórios, relacionar-se com parentes de oposição de maneira firme e enfrentá-los.



Figura 02 - Capitão Benavente, do clã Sateré-Mawé, junto com o pastor Nilson, de uma missão adventista, ao lado de um marco que fora instalado nos anos 1930.

Fonte: Família Ferreira de Souza, 2019.

Interessa-nos fazer um aparte, no momento, para deixar sublinhado um brevíssimo episódio da segunda metade da década de 1930, quando o antigo capitão Benavente, ainda trabalhando para os brancos de modo um tanto mais próximo ao que o velho capitão fazia, passou a mudar de opinião e defender o povo Sateré-Mawé da exploração, discordando diretamente do capitão Cirilo, um indígena mestiço que acreditava em interesses externos como agentes potenciais e beneficiadores dos nativos. A informação acessada é que Benavente e Cirilo representavam os primeiros capitães instituídos pelo SPI entre os Sateré-Mawé. Eram exemplos de como modos antagonísticos de liderar podiam surgir de interesses similares. Cirilo concordava com boa parte dos propósitos de exploração dos *karaiwas*; Benavente nem tanto. Era mais sisudo e reticente a esse respeito. Na época, existia uma usina de extração de essência de pau-rosa dentro da terra indígena, outrora evidentemente não reconhecida pelas autoridades, próximo da Aldeia Vila Nova, no Rio Andirá, e a força dos brancos se baseava na extração da madeira de essência aromática, tendo em vista financiar conflitos internos que favoreciam a permanência deles na exploração local. Benavente pensava de modo um tanto difuso, contrário a isso, como sendo negativa a retirada de matéria-prima das terras ancestrais sem que houvesse aceite e participação das lideranças locais e, segundo ele, convênios extrativos só iriam beneficiar a etnia se os indígenas pudessem ter armas. Este acreditava que a retirada de riquezas do solo, dos rios ou das matas açodava e maltratava símbolos constituídos desde a ancestralidade, mas não apontava uma alternativa à atividade e ainda cria que armar a população só aceleraria os conflitos. Era o teor do pensamento da época.

É interessante dizer que esses dois velhos capitães não estavam errados. Eles conviviam com a extraordinária força armamentista da sociedade ocidental em expansão, que em fins da década de 1930 passava por uma guerra, a perdurar até 1945, com desdobramentos diretos sendo percebidos mundialmente até março de 1949, quando foram julgados os Processos de Guerra de Nuremberg em 12 outros tribunais militares consequentes ao Tribunal Militar Internacional, que funcionou em 1945 e 1946. Eram tempos belicosos e a sociedade brasileira esteve inserida na polêmica porque participou da Força

Aliada, o que complicava ainda mais a situação. Benavente e Cirilo, até a década de 1950, permaneceram mais preocupados com a defesa por armas dos espaços imemoriais da etnia que qualquer outra demanda. Ambos tinham percepção sobre o quanto podia ser perdido pelos Sateré-Mawé se ameaças de invasão se concretizassem ou agravassem. A dificuldade, porém, era registrar acordos que pudessem ter a participação do Estado brasileiro como integrante de paz.

Tempos depois, nesse mesmo entroncamento de décadas, quase já nos idos dos anos 1960, o *kapi* França desponta como novo líder, alternativo a Cirilo e Benavente. Ele passa a trabalhar para unir os dois velhos capitães em termos de uma concepção comum. A meta é fazer com que deixem de estar mergulhados em armadilhas e estratégias sem efeito e superem discussões de âmbito local. O povo, pressionado, acuado, mesmo após a união de Benavente e Cirilo, acredita na proposta e recorre a uma terceira pessoa que possa tirar os Sateré-Mawé das mãos de invasores e também oferecer novos ares, além de uma boa alternativa para a distribuição de riquezas nos territórios do Andirá e do Marau. Por isso, o *kapi* França foi escolhido como liderança maior nos anos 1960. Ele é assim nomeado e passa a enfrentar invasores por meio de documentos escritos.

Merece que se registre o fato de França ter aprendido a redigir documentos que pudessem funcionar como acordos de respeito a territórios e recursos, a partir da influência de missionários evangélicos (figura 02), que promoveram estudos linguísticos em áreas do Andirá e do Marau e esses estudos foram integrados também por indígenas. Dentre eles, França. O líder *kapi* passa a dialogar de forma documental com empresários externos da exploração do pau-rosa, exigindo o retorno de parte dos 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. A história, então, move-se em direção a um líder renovado.

Em contexto local, nas comunidades indígenas Sateré-Mawé das décadas de 1940 e 1950, apesar da interferência do Estado, que manifesta interesse de obter domínio ante as terras da etnia, já pululavam sinais de resistência. A partir desses sentidos recuperados, o próprio clã *ut* firma-se, mais uma vez, como família primordial para

as lideranças tradicionais, reinventando-se com objetivo de defender os iguais e lutar contra o estado de precariedade que os *karaiwas* estavam gerando nas terras nativas. Os brancos, ao transportarem seus problemas sociais para dentro da reserva indígena e das áreas de adensamento do pau-rosa, contaminaram parentes, desagregaram lideranças e fizeram com que pessoas brigassem e se pautassem pela desunião. Criaram várias necessidades que antes não existiam, da mesma forma que deixaram o veneno da discórdia semeado.

3.5 Gênese do movimento indígena do Baixo Amazonas/AM

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 de resistência, ter uma estratégia, de encontrar alternativas que dessem segurança por parte dos seus líderes à etnia, que dessem autonomia e aproximassem as 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 de embriões que seriam importantes para o 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, reestruturaram suas bases políticas. Muitas pessoas de proeminência se fizeram presentes em fóruns variados e reuniões sindicais e institucionais, na capital do país. 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 e divulgada nacionalmente, dá-se o começo para a união de lideranças indígenas de modo essencial. A parceria estabelecida no Rio Andirá entre o tuxaua Cervo (Vila Nova) e o tuxaua Zuzu Miquiles (Umirituba), somada com o respeito a essa coletividade 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 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 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, então ainda em processo de formação, mas já com o *kapi* João Sateré apoiando e sendo amparado para que incentivasse a criação de organizações nativas que pudessem atender a interesses locais.



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

Em 1986, João Sateré, que já tinha participado de assembleias indígenas em Goiânia/GO e no Distrito Federal, pensou em um nome de valor institucional que, enquanto entidade com registro histórico, 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, segundo já destacamos. O Conselho, assim, foi idealizado com objetivo de fortalecer as *ywanias*,

impedir a entrada de invasores e manter a presença Sateré-Mawé nos círculos de alianças indígenas que estavam a se formar no Brasil, inclusive com alta força representativa para agrupamentos étnicos do 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 lembrou 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 dava condições para nos organizarmos, para criarmos nossas próprias coordenações, federações e assim defendermos nossa terra. Foi assim que passamos a consolidar nosso trabalho” (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 das associações indígenas. Criamos o CGTSM [Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé] e eu tive essa ideia em uma assembleia em Goiânia. Então fui para a prática e conversei com o tuxaua Cerco, de Vila Nova, e com o tuxaua Zuzu, de Umirituba, que na época eram também 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 quanto do municipal e do federal, que tentavam invadir nossa reserva indígena, que eram contrários aos interesses dos tuxauas gerais (Entrevista *kapi* João Sateré, 64 anos, 2019).

Reunir os tuxauas gerais do Baixo Amazonas/AM e a população aldeada do entorno demandava tempo e paciência, mesmo que os líderes mais proeminentes fossem Sateré-Mawé. Eram momentos históricos difíceis, porque o trabalho acontecia a passos lentos. Por iniciativa própria, pensando em demandas locais, do seu povo, João Sateré convida as mais importantes famílias clânicas e seus res-

pectivos responsáveis para a concretização de uma organização que já existia no papel, mas não na prática. Ele precisaria de apoio dos tuxaus para garantir que sua personalidade jurídica se desse em realidade, de fato. Foi então que, no começo de 1988, mês de abril, aconteceu uma assembleia na comunidade indígena de Umirituba, no Rio Andirá. A discussão era cercada de questões que seriam retomadas em momento posterior à criação do CGTSM, bem como pontuadas por 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 desse povo originário. A rotina que teve o líder indígena João motivou a todos, porque de forma integral representantes dos Sateré-Mawé passaram a ouvir e participar de atividades comunitárias em conjunto, capitaneadas por ele. 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 regional 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.

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



Foto: 04 – Casa do Oscar de Oliveira (Guá) – João Sateré em uma visita de rotina no Andirá. Fonte: Família 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. Sair de sua comunidade, viajar e ver parentes, passar alguns dias com eles, são atividades costumeiras, habituais. O *kapi* João Sateré, um dos que executavam o trabalho, dedicava-se a encontrar e conversar com famílias de comunidades fossem proximais ou longínquas de todo o Rio Andirá e do Marau. A figura 04 registra o trabalho que desempenhou desde a juventude e muito mais profundamente após se tornar *kapi*, de observar e ficar atento a questões sociais, aproveitar e conversar com todos. Em busca de informações, analisava a situação do povo, verificava como estava sendo o atendimento de saúde, de educação e a atuação de órgãos gestores da TI. 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. Um líder visita as comunidades e as pessoas mais difíceis, polêmicas, que existem nas aldeias, que são pessoas 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 os [do clã] guaraná, os [do clã] açai e os [do clã] cutia, que são parceiros e com quem é bom de traba-

lhar. Um líder deve ter uma preparação espiritual, buscar a espiritualidade da natureza, entender e compreender como o nosso *tupâna* 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 em 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 e mandava fazer remédio. Naquele tempo não tinha farmácia. Era tudo medicina tradicional. Ele viajava semanas, dias, atrás de um curador (Entrevista *kapi* João Sateré, 64 anos, 2019).

É dever do líder indígena, segundo o observado por João, respeitar e ouvir o povo em suas dificuldades, se certificar sobre o trabalho que é desenvolvido dentro da reserva indígena e pleitear entendimentos. “É dever do tuxaua e de outras autoridades se 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). Portanto, colocar em prática a consciência crítica, a consciência 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 a 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 pedi para se retirarem da Terra Indígena, pois não tinham autorização para fazer pesquisa e nem explorar o minério deste lugar. Fui a Parintins/AM 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 nativa. Farias Júnior²⁹ (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). O povo indígena, assim sendo, concede a líderes e porta-vozes a autonomia para realizarem atividades em nome da maioria. A experiência de trabalho coletivo é própria deles. É o que os une, o que implementa os sentimentos de colaboração e ajuda mútua. E 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 motivadas, 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 pode acontecer 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. É com eles que o *kapi* dialoga para arrumar os *puxirums*.

²⁹ Farias Júnior (2009, p. 34) apresentou um trabalho de pesquisa relacionado à aldeia Beija-Flor e os sujeitos do estudo foram os Sateré-Mawé e os Tukano. Descreveu-se, assim, a organização dos indígenas na luta pelo reconhecimento de uma comunidade de contexto urbano, no município do Rio Preto da Eva/AM, vizinho à capital amazonense. Os sujeitos eram assegurados na dinâmica social e na construção de sua identidade étnica distinta. Era um grupo pluriétnico que, perante agentes externos e agencias governamentais, conseguiu sobreviver.

A figura 05 apresenta a aliança entre o *kapi* e o tuxaua no barracão da comunidade de Ponta Alegre, no Rio Andirá, para a condução dos trabalhos de *puxirum*, que envolvem moradores do lugar e convidados de comunidades indígenas adjacentes. São coletividades que emergem em função de uma prática interativa, justificada pelo comum e entremeada de intenções.



Figura 05 – Reunião de famílias que trabalham para organizar 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, doam seu suor. O mais comum é o valor moral da atividade. O resultado do esforço é a farinha, a tapioca e o tucupi a serem repartidos, mas também podem ser vendidos ou trocados por mercadorias, roupas, combustíveis ou produtos que forem necessários e puderem ser negociados. O *kapi* possui a clareza da ação e a sugere para o coletivo. Portanto, 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*. É um trabalho para a realização de atos de resistência. E isso nos faz retornar a 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. “[...] Temos de nos fortalecer para eles aprenderem o que falamos, o que pensamos e o que planejamos”.

3.6 A força indígena e a união dos povos

Com o auxílio do trabalho do *kapi* João Sateré, lideranças indígenas do território norte do Brasil arquitetaram uma tática comum e puderam unir coordenações regionais e, assim, criar uma instância com poder de decisão, capaz de dirimir os anseios das bases de apoio. Gomes (2012, p. 274) assinala que “a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira foi criada 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 fragmentadas ou generalizadas e as estratégias não se colidiam, o que viabilizava iniciativas de articulação e alianças entre si” (p. 326). E acrescentamos: a vontade das lideranças indígenas em contribuir com a defesa das terras ancestrais e dos simbolismos proporcionou avanços nas propostas coletivas e sobretudo na necessidade de se inserirem, os Sateré-Mawé, como acionários da atividade.

[...] 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, do Cimi, de Altazes, entre outros de Roraima [...] Assim, teve a possibilidade de a Coiab ser 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 mirar novos objetivos e por isso reuniões e assembleias se faziam constantes. Castéjón (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 [...]”. Esse grupo coordenava as reuniões e a cada encontro as propostas começavam a se alinhar, distantes de propostas unilaterais, ou seja, eram propostas que tinham viés global. Estavam preocupados em defender interesses comuns. Portanto, o segredo da organização do movimento indígena da Amazônia, a nosso ver, crescia na época em uma via de mão dupla, entre os povos indígenas e dentro de um processo de apoio mútuo e diálogo com a sociedade branca.



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 originários. Luciano (2011, p. 326), ainda sobre esse processo, mostra que a força das lideranças históricas *kapis* 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-se mobilizações e articulações políticas entre os povos indígenas amazônicos e de todo o território nacional [...] (SILVA, 2014, p. 88). A ordem apresentada e revelada provinha da união das diferentes sociedades indígenas contra um sistema intenso, 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 políticas públicas diferenciadas para seus povos. A saúde e a educação de qualidade, também, eram requeridas como

prioridade para o mínimo funcionamento das administrações das TIs, que necessitavam terem organização, representatividade e serem reconhecidas. Sousa Filho (1999, p. 120) acrescenta, em estudo avaliativo sobre o período, que eram “nos territórios fundados em seus princípios e fenômenos naturais que se fomentariam crenças, religiosidades, alimentações, farmacopeias e artes místicas de cada povo”. Na realidade, o que se almejava era possibilitar um futuro apropriado às novas gerações indígenas, para que elas pudessem usufruir o direito de viver de acordo com socioculturas e tradições em meio a uma avalanche de ataques.

Para que tenhamos ampla noção das dificuldades vividas na época, mesmo após a redemocratização estavam 95,1 milhões de hectares de território brasileiro por serem declarados e 93,3 milhões por serem homologados até antes de março de 1990. Apenas 14,3 milhões tinham sido homologados e outros 9,7 milhões declarados. O governo de Figueiredo foi marcado por epidemias e endemias. No governo de Sarney, o processo de invasões teve continuidade e mais de 30 mil garimpeiros ocuparam terras indígenas Yanomami, ocasionando a morte de cerca de 2.000 indígenas. Kopenawa e Albert (2015) relatam o quanto de assassinato e devastação foi incentivado pelo governo federal com a pretensão de se manterem os grandes projetos de investimento. O planejamento para a execução de GPIs no Brasil surgiu primeiramente na década de 1970, durante o regime militar. A ideia era efetivar a integração nacional do bioma. Para concretizar a proposta, vieram os planos Polamazônia, Desenvolvimento Rural Integrado, Grande Carajás, Estratégias de Desenvolvimento Sustentável no Âmbito do Programa Piloto (PPG-7) e Avança Brasil.

Demarcações - Brasil				
Presidente [período]	TIs Declaradas		TIs Homologadas*	
	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 – Métricas de março de 1990 até os governos subsequentes. O governo Bolsonaro, até agosto de 2020, não tinha declarado/homologado nenhuma TI.
Fonte ISA.

O povo Sateré-Mawé, por meio do porta-voz *kapi* João Sateré, continuava a inspirar demais povos indígenas amazônicos ou não que almejavam demarcar e homologar suas TIs. Em âmbito nacional, os Sateré-Mawé ocupavam lugar de destaque e eram convidados a serem os primeiros a falar e também os últimos, fechando as reuniões. O argumento que embasava essa hegemonia recaía sobre o próprio exemplo de demarcação, declaração e homologação da terra Andirá-Marau, em 1986, logo após Sarney assumir a presidência por causa da morte de Tancredo Neves. Utilizavam-se da herança dos indígenas do Baixo Amazonas/AM, na Amazônia Central, que protagonizaram as mais diferentes lutas em favor de seu povo, incorporando esse legado e mostrando a parentes a importância de serem autores da própria história (SANTOS, 2012).

Nas assembleias, os Sateré-Mawé recuperavam e retrabalhavam sua memória desde os tempos da Amazônia Colonial (1775-1799), quando a política indigenista promovida pelos portugueses mudava para pior a vida dessa sociedade amazônica de primeira nação. A coroa portuguesa determinava de que forma nativos deveriam ser tratados e estabelecia normas ordinárias, que violentavam

os modos de vida dos povos, sem se interessar por peculiaridades e singularidades. Existia uma força externa que ditava regras sobre como conduzir nativos em aldeamentos e classificava-os como i) aliados (escravos), ii) aldeados (silvícolas) ou iii) inimigos. Os indígenas amazônicos, assim como os agrupamentos ou as sociedades tradicionais de todas as ordens não europeias, foram também submetidos a normas venais de violência simbólica ao nunca serem aceitos como participantes de discussões políticas. Foram tempos difíceis e agressivos. Mas agora era o grande momento para reagir e aproveitar as oportunidades.

Esses atos do passado explicam as causas que levaram os povos autóctones da Amazônia 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 resistências e negociações de indígenas ante a sociedade branca. E isso deveria ser assegurado judicialmente. Essa afirmativa, até certo ponto pouco eficiente para uma parcela da comunidade ameríndia brasileira, que exigia direitos sem qualquer perda ou negociação, deu margem para pensarmos, até meados da década de 1990, em rendimento, em subordinação, em submissão, mas na verdade era tudo ao contrário disso. Mesmo ainda considerados incapazes ou atrasados, de modo racista, indígenas da Amazônia mostraram grande noção de estratégia e lideraram boa parte das resistências, indicando como trabalhar para preservar a vida das comunidades.

Em meio a esses debates, a nosso ver, o processo de escolha do *kapi* João como uma liderança bilíngue para os Sateré-Mawé foi ousado e mexeu com os ânimos das etnias que compunham a mesa de negociação da porção leste do Amazonas, das etnias da Amazônia, do Xingu e de políticos e tomadores de decisão do Executivo e do Judiciário brasileiro. Foi um líder que surgiu para fomentar o propósito da autonomia. E ele revelava-se influente ante demais lideranças dos povos indígenas amazônicos pelo dom da oratória. Os donos do Andirá-Marau passaram, inclusive, a se utilizar dessa influência para incentivar práticas de boa convivência e melhorar o 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 oficial do Estado brasileiro preconiza um projeto de ocupação da Amazônia com base em um suposto vazio demográfico, desconsiderando habitantes, conhecimentos e práticas, construindo estradas, trazendo sem planejamento migrantes sulistas ou próximo disso, arredios ante a presença já histórica dos donos das terras profundas. Nesse conjunto de complexidades, sempre estiveram os povos indígenas, então considerados exóticos e rudimentares, sendo estes os que precisam ser civilizados, tornados brancos e assim integrados à nação.

O *kapi*, assim, passa a defender que o fetiche de consumo da elite dominante, das empresas e dos empreendimentos desenvolvimentistas não pode tomar indígenas como empecilhos ao progresso. Naqueles tempos, na primeira metade da década de 1990, havia um vasto horizonte positivo a ser desbravado. Era um tempo de retomada de liberdades e a liderança *kapi* dos Sateré-Mawé tinha o conhecimento desse cenário. Sabia que a ideia de autonomia não poderia embargar direitos primordiais, históricos. Melo (2007), acerca da problemática, enfatiza que o Estado brasileiro pós-redemocratização, ao se mostrar responsável ao mesmo tempo pela proteção a povos originários e pela expansão do capitalismo, precisava coibir a presunção de desenvolvimento dos *karaiwas* sobre sociedades indígenas. Do contrário, veríamos o extermínio e a regulamentação forçada sobre modos de vida ancestrais, com a regulamentação de formas de punição a insubordinados.

A tarefa, bastante desafiadora, 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 da terra. A intervenção governamental projetou integrar a Amazônia ao Estado Brasileiro sem concessões, com viés salvacionista, construindo obras de extenso porte, invadindo, tirando o bioma de um suposto atraso e nesse processo as terras indígenas foram atingidas fortemente. Era uma espécie de continuidade ao GPIs dos militares. Daí que povos originários precisaram resistir ante o desaparecimento potencial de seus simbolismos e de seu imaginário por força do financiamento de planos salvacionistas e messiânicos, e ainda em função de uma agenda interessada na 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 foi alvo, por exemplo, da prospecção mineral, da construção de estradas e da exploração da biodiversidade nos anos 1980. Uma rodovia interestadual cortaria a reserva ao meio e definitivamente não ajudaria na proteção da TI, como planejavam os militares; a retirada de pau-rosa não arrefeceria como imaginavam os governos Figueiredo e Sarney, mesmo após a criminalização dos biopiratas; e a Elf Aquitaine não pagaria sua dívida a contento mesmo após a Justiça ter condenado a empresa por explorar terras ancestrais (ALVAREZ, 2009). As resistências a esses episódios foram por meio organizacional, com soluções vindas da base. A etnia recorreu contra todas as atividades invasivas e conseguiu solicitar o embargo dos projetos pela via judicial, bem como houve o fomento e a petição para a homologação da TI em conjunto com demais embargos. Nesses casos, a Justiça se mostrou favorável aos Sateré-Mawé, mas vale ressaltar que o campo político-associativo também foi muito importante para a construção dessas vitórias no âmbito do Judiciário. Foram respostas positivas em face à modernidade, que era apresentada pela ideia de inovação, pelo tecnicismo, pela superação da forma artesanal de estar no mundo. Eram ações federais e de empresas que traziam o comportamento da indiferença ante a humanidade americana, ante a história das nações, quando pessoas passam a ser vistas como objetos, sem semelhança à natureza, que a seu turno começa a ser considerada unicamente como fonte inesgotável de geração de vida urbana, como ambiente a serviço de mercados.

Os Sateré-Mawé, povos pré-conquista, mesmo com pensamentos distintos sobre luta e resistência, tiveram de ingressar no mundo dos “negócios jurídicos” sob pressão de brancos. A inserção foi efetivada quando a etnia optou por fazer petições depois que Funai e Ministério da Defesa liberaram a entrada da empresa francesa Elf Aquitaine na TI Andirá-Marau. A firma fez estudos sismológicos e se preparou para a prospecção de combustível fóssil e minerais. A resposta veio por meio de uma ação pública, coletiva, com o povo e as suas principais lideranças, tuxauas gerais e *kapis*, parali-

sando e encerrando o projeto após uma luta árdua, que em primeira instância não obteve êxito. Só ocorreu a vitória depois de colherem provas e as levarem a alçada federal. Daí que conseguiram na Justiça Superior do Brasil mostrar que a empresa francesa já tinha destruído em larga escala a fauna e a flora locais, além da biodiversidade. Também conseguiram barrar a coleta ilegal de pau-rosa e a construção de uma estrada que cortaria a TI. Os tuxauas aparecem, nessas oportunidades vitoriosas, ao lado das figuras dos *kapis* e particularmente do *kapi* orador João Sateré, que não travou uma luta isolada ou individual. Ele foi reforço importante na disputa de ações contra a empresa francesa, cobrando medidas que favorecessem aos Sateré-Mawé e fossem contra exploradores do pau-rosa e da rodovia.

Antes de falar em nome do povo, todos, porém, receberam o aval da população aldeada, que reconheceu o esforço conjunto. A todos os líderes. Essa tática dos *kapis* e dos tuxauas gerais, interpretando a situação histórica descrita, deixou as lideranças tradicionais fortalecidas e concretizou a figura das lideranças *kapis* como essenciais. Elas estavam no comando e com alta moral, decidindo os passos e instruído na conquista e na vitória contra o Estado e o empresariado. E também contra o suposto progresso que trazia o princípio da destruição para a reserva indígena Sateré-Mawé. A meta era proteger lugares sagrados da população e essa foi a primeira e mais importante reação. Ninguém queria ser obrigado a abandonar seus marcos de origem em função da escassez de alimentos, da aridez do solo, da matança da vida, deflagrada pelo desmatamento e o assoreamento de igarapés, pela poluição de leitões, pela morte de animais e por doenças contagiosas.

Para termos uma noção geral da dinâmica de destruição, afirmamos que as invasões iniciais da empresa francesa já provocaram mudanças nos estatutos cotidianos do povo. A modernidade, em vias de instalação, assentava-se sobre as ruínas dessa tragédia, tanto porque explorar recursos naturais atendia somente a interesses do capital, do agronegócio, das *commodities*, 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. No entanto, de modo geral, os conflitos só findaram em 1991, porque, diante da possibilidade de usufruir de benefícios que a natureza disponibilizava, ações financiadas por megaempresas foram planejadas a partir de sistemas monetários grandiosos, difíceis de paralisar até a raiz, que incentivaram a construção negativa de um imaginário humano voltado 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 destacar isso, trabalhou em conjunto com tuxauas gerais e as atividades motivaram demais etnias que requeriam também a demarcação de suas terras. Após março de 1990, reivindicações coletivas de tribos de diferentes territórios amazônicos se ampliaram por força dos episódios iniciais após a redemocratização. 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), localizada na sede de São Gabriel da Cacheira (figura 08), município a noroeste da capital amazonense. A estratégia das lideranças indígenas da Foirn, que coordenavam essa instituição na mesorregião amazônica do Alto Rio Negro/AM, na fronteira com a Venezuela, residia na aproximação regional das forças institucionalizadas.



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

A Coiab possuía 31 organizações filiadas e se posicionava contra as invasões de madeireiros, contra os grileiros e contra os agroindustriais. Seus representantes estavam empenhados em visitar comunidades, palestrar, orientar e organizar pautas de reunião e resistências para organizações indígenas que ficavam mais distantes da capital Manaus/AM. O Exército instalado na fronteira também, por vezes, era participante da assembleia da Foirn e de começo não quis aceitar a integração de diferentes povos indígenas na esfera do Alto Rio Negro/AM, o que poderia representar um problema a todos. Segundo os militares, a integração poderia influenciar em decisões autônomas a serem tomadas. Ou ao menos esta foi a desculpa para a interveniência das Forças Armadas, naquele momento, em assuntos nativos. Não que o militarismo tivesse relevo ou direito de decisão nas questões indígenas. Mas, pensemos, a ditadura tinha acabado não fazia meia dúzia de anos! Ainda havia um forte remorso pela perda de poder das Forças Armadas. Os ânimos se mantinham acirrados. E assim estavam entre a Foirn e o Exército. Porém, o impasse foi quebrado com a presença da Coiab e pela força que os Sateré-Mawé exerciam em termos de estratégia de luta. Os indígenas se interpunham contra o isolamento político e assinalavam serem favoráveis à troca de experiências que trouxessem potência aos parentes, já em situação bastante delicada. Indígenas líderes e comunidades indígenas estavam sendo perseguidos por causa de suas terras desde 1964, quando do golpe que depôs o presidente democraticamente eleito, João Goulart (Jango), e levou o general Castelo Branco ao poder, e essa perseguição deveria mudar.

João Sateré, depois de trabalhar na Coiab para fortalecer o apoio conjuntural para a união dos povos originários amazônicos, ingressa como coordenador nacional da Capoib (figura 09), instituição federativa e de status ampliado, que se tornava assim uma das mais fortes instâncias de reivindicação e atendimento às demandas dos povos indígenas do Brasil. Silva (2011, p. 89) nos informa que a “Capoib foi criada por ocasião de uma mobilização para discussão e modificações do Estatuto do Índio”. Foi uma porta que se abriu para que se pudessem repensar possibilidades de cuidar de interesses indígenas em escala maior, nacional. Começava, assim, um diálogo fértil no sentido de se conseguir implementar em terras indígenas

projetos de subsistência e manutenção técnica, bem como no campo de serviços, tendo em vista a garantia da governança social para os nativos.



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.

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 e retirada florestal, contribuindo para a destruição de comunidades tradicionais, a preocupação se voltava para o fornecimento de condições materiais claras, objetivas, 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 levava as propostas dos quintais agroflorestais, do fortalecimento da agricultura solidária e da economia de baixo carbono dentro de territórios indígenas, com realização apropriada pelos comunitários de cada território. Os projetos estavam além do propósito de somente produzir e consumir de qualquer forma, sem sustentabilidade. A intenção era cultivar, fortalecer e proteger áreas ancestrais, tendo como sequência correlata a demarcação das terras de plantio e 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 sua intenção em fomentar projetos

desse teor, de subsistência, propostos pelos Sateré-Mawé sob liderança do *kapi* João. Compreendiam que, se a agricultura fosse uma das alternativas para unir povos indígenas e garantir alimentação saudável e contínua, seria esse 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 aguardavam assinatura presidencial (homologação). A maioria, entretanto, ainda sequer estava em processo de demarcação ou registro geotécnico. Em 1994, as reivindicações se avolumaram e a Capoib conseguiu reunir lideranças indígenas para lutarem juntas. A foto 10, da esquerda para a direita, mostra algumas das pessoas protagonistas da mobilização nacional da época, entre os Sateré-Mawé. Eram a senhora Zenilda Sateré³⁰ e João Sateré os destaques da etnia, além de 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 liderança na Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira [Coiab], em 1989 entrei numa

³⁰ Zenilda foi líder Sateré-Mawé. 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 co-fundadora da Amarn e da Coiab (ALMEIDA, 2018).

outra disputa, para coordenador nacional. Nesse episódio, as mulheres entraram também na briga, através da Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (Amarn). Elas apresentaram meu nome sem eu saber para a assembleia. Tinham oito candidatos, nove comigo, mas estava tranquilo, não manifestei interesse. Porém, a coordenadora Maria Nha-Nha-Na-Waná disse: “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!” Era um projeto ousado, que objetivou dar ao povo indígena apoio em suas bases e pressionar o Estado a respeito das invasões de territórios nativos por megaempresas. 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, onde havia saque aos territórios. Os indígenas recebem, portanto, ajuda da Igreja Católica por intermédio do Cimi. O Conselho Indigenista Missionário desempenhou o 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 na luta por seus direitos. Gomes (2012, p. 281) comenta que o movimento “estava inserido em algo mais amplo da sociedade brasileira, de luta pela ampliação da democracia participativa. Era um conjunto unido de movimentos com propósitos semelhantes”. No caso dos Sateré-Mawé, além de João Sateré, existiu uma personagem que se destacou na luta, a senhora Zenilda, do movimento das mulheres Sateré-Mawé. Como enfatizamos, 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 gerais 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 amazônica. 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 âmago das comunidades do Andirá-Marau até sua inserção enquanto protagonista de ações e embates. A figura da mulher no episódio teve alta repercussão, porque foi de base comunitária, porque dela já se sabia que emanava a força, o pensamento, o alimento e a ratificação do legado sociocultural. E após essa ação incisiva, na posição de centro, ela se colocou como conselheira e investiu na formação da nova geração Sateré-Mawé, incorporando sentimentos de pertencimento étnico e coletividade. E o *kapi* João soube notar essa perspectiva e auxiliar no crescimento do poder feminino, em um tempo onde apenas homens eram alçados a posições de comando.

A mulher ensina aos filhos a sociocultura. Desde *curum*³¹, recebem informações que ajudam a compreender e interpretar a realidade instalada. A mulher “[...] possui um leque de atributos e prerrogativas, que encontram ressonância na vida social Sateré-Mawé [...]” (LORENZ, 1992, p. 64). Os sujeitos, na oportunidade, então instruídos pela presença feminina, passam a fazer atividades ou criam situações que corroboram com prática entendidas como fazeres 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. A mulher 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 de organização, 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 for-

³¹ *Curum* – criança.

ma correta de interpretar e se inserir nas manifestações que exigem doação e compromisso. O povo Sateré-Mawé se assentou, então, sob os cuidados de 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*³², dona de *Nusoken*³³, que morou em um lugar sagrado, propício ao abrigo de nascimento do primeiro guaraná, seu filho. Da morte de seu primogênito, despertou um desejo no coração de seus iguais de nunca deixar a memória da criança ser esquecida. A emblemática história se tornou sinônimo de luz e guia aos filhos do guaraná.

Do que se depreende dessa narrativa é que temos a mulher como receptora e guardadora das responsabilidades de fornecimento de alimento ao povo do Baixo Amazonas/AM. “O valor e a estima da mulher indígena passa pela atividade e pela produtividade que ela sabe mostrar” (UGGÉ, 1991, p. 76). A mulher Sateré-Mawé, desta feita, participa e orienta a formação social do *kapi*, sendo uma das grandes inspirações para o trabalho dessa liderança clânica e afim em um momento crucial. 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 ultrapassadas, referentes a espaços de construção política da etnia, de discussão jurídica e de defesa de propostas que viabilizassem direitos a todos os povos indígenas e não apenas aos Sateré-Mawé.

“No horizonte mental da especificidade das nações e das nacionalidades, os níveis de luta por reconhecimento e por 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, da sociedade branca, à hegemonia do capitalismo e ao desenvolvimento inconsequente do país. Que a patrilinearidade e a matrilinearidade não seriam mantidas positivamente com a ocupação neoliberalista de postos. Porém, as organizações de base, as quais foram arregimentadas tendo como uma de suas figuras centrais o *kapi* João

³² *Anhyã-muasawyp*. Dona do *Nusoken*, detinha os conhecimentos tradicionais sobre os animais e planta.

³³ *Nusoken* - Paraíso.

Sateré, mostraram-se fundamentais em conquistar espaços de luta, em fixar posições políticas e propor 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, na democracia dos debates. 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 organização da atividade.

3.7 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 proposta autônoma junto a mercados globais, com pretensa característica inovadora e não tutelar. Ou ao menos a perspectiva 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 a líderes do clã *ut* 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* geral João Sateré viajou para a França, na Europa, com a missão de buscar parceiros para assegurar a venda do guaraná. Era fim de 1992 e estava em curso sua ascensão como líder da Coiab e da Capoib. Em discussão no Brasil e naquele país, por conta de diálogos interativos, estava também a continuidade de proteção da Terra Indígena Andirá-Marau e o fortalecimento da história do povo Sateré-Mawé, bem como de suas principais lideranças clônicas. A figura 11 mostra os primeiros passos de negociação da venda do guaraná (*waraná*) em mercados externos. Nesse período, não existiam comercializações em grande escala de produtos tradicionais amazônicos. Nem mesmo açaí e cupuaçu estavam na rota do comércio. No nascimento do projeto guaraná, a ideia era que o empresariado francês se interessasse pelo fato de os Sateré-Mawé não utilizarem processos químicos na plantação e viabilizarem um produto essencialmente histórico e milenar, com produção sistêmica de origem.

Como a história mostrou, o comércio europeu se interessaria e aproximaria da demanda pelo fato de o produto ser nativo e também pelo posicionamento intrínseco do guaraná ante o povo indígena Sateré-Mawé. Responsável pela coordenação regional da Coiab e com uma intensa agenda de trabalho, João precisava atender ao seu povo, gerar a ele melhorias, 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 [para coordenar o projeto] o clã *waraná* porque confiava neles. Levei ele [Obadias] a Brasília, para conversar com a Dra. Maria Cristina Alvarez. Junto com ele, levei o tuxaua Zuzu para ver o Congresso, para ver o meu trabalho lá. O clã *waraná* também teve a grande oportunidade de fazer parte da comissão permanente da Coiab por um tempo, além de ajudar a dirigir questões relacionadas ao comércio justo do guaraná. Depois, criamos o Projeto [Waraná], mas pela minha impossibilidade de prosseguir e orientar a atividade em seu todo, devido a outros compromissos políticos, demos ao clã *waraná* a oportunidade de organizar e tocar em frente a ação (Entrevista *kapi* João Sateré, 64 anos, 2019).

O senhor Obadias Garcia, do clã *waraná*, então passa a gerir os negócios. Apesar de todo o esforço e a dedicação, Garcia enfrenta

inicialmente muitas dificuldades, desde 1992, após a missão dada por João a ele, quando de sua inserção na coordenação. Logo de início, quando era apenas o embrião de uma ideia, as coisas já se encaminhavam por vieses contraditórios, de indecisão dos membros participantes. Mesmo assim, o Projeto Guaraná conseguiu manter-se e teve partida efetivamente em 1995, quando o Conselho Geral das Tribos Sateré-Mawé (CGTSM) se articulou com apoio de ONGs italianas, como a ACRA, o ECEEC, além da Cooperativa Chico Mendes, com meta explícita de dar segurança político-econômica ao território Sateré-Mawé via recuperação de cultivos tradicionais e do manejo do guaraná nativo com mudas locais, bem como as vendas dessas produções. A partir daí relações mercantis concorreram para redefinições da política indígena no Andirá-Marau. A mudança aconteceu primeiramente em bases nas quais a parceria comercial acrescentava efeitos opostos ao desejado de princípio. Eram novas necessidades posicionais construídas e que tendiam a estabelecer tessituras fomentadoras de tensões e interferências ambivalentes. Esse reposicionamento se deu por causa da política econômica ser pautada segundo uma cosmopolítica, diferente da prática indígena milenar, sendo grandemente uma prática comercial, por exemplo.

O projeto foi intermediado pela empresa local Sapoema Ltda. A Sociedade dos Povos para o Ecodesenvolvimento da Amazônia é uma firma que une o capital social de três sujeitos jurídicos: o Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé, a Cooperativa Agrofrut, de Uruará, e a Produtos Alimentícios Naturais Ltda. (Agorisa), em Manaus. Além disso, a Associação de Consultoria e Pesquisa Indigenista da Amazônia (Acopiama) passou a ser uma ONG de assessoria nas negociações. As empresas globais envolvidas foram: a Guaiapy Tropical, da França; a CTM Altromercato, da Itália; e a The Fair Trade Company (Gepa), pertencente ao Europe Fair Trade Association (EFTA). Além das já citadas ONGs italianas ACRA, ECEEC e Cooperativa Chico Mendes, com sedes em Modena. O Projeto Guaraná, desta feita, apesar de ser ancorado na concepção de ganhos solidários, apresenta-se até certa medida correlacionado a divisões com empresas associadas. Ao defender a autossuficiência econômica e a potencialização do comum étnico, passa, de modo ambíguo, a projetar sentidos com grande potencial para conflitos na organização interna clânica 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, passaram a buscar muito mais a autonomia econômica para garantirem supremacia e força política em meio às *ywanias*, invertendo a cosmovisão tradicional, o que não tardou a gerar dissabores e entraves. A entrada de intermediadores na compra do guaraná, baseada em associações para a gestão da produção, alavancou conflitos internos e disputas de poder em torno da questão do comércio justo da empresa Waraná. Houve suposições de desvio de recursos com a venda do produto, o que estaria em franca oposição à proposta inicial de João Sateré. Todavia, não se registrou nada consolidado, com provas, até onde se sabe. Outro problema identificado foi a publicação na internet sobre mitos Sateré-Mawé sem a autorização consensual da maioria dos líderes indígenas. O endereço na web usado para justificar a publicidade do produto encampa essa fatia do problema. Significa dizer que, nesse tipo de comércio, a objetividade do negócio se firma como conceitualização polêmica à pessoa Sateré-Mawé. Sobretudo porque a relação do sistema de prestação de favores e trocas, seja ela baseada em clãs, parentescos, compadrios, afinidades ou encaminhamentos de serviços ou obrigações, não raro tem entrado em conflito com a lógica comercial que se pretende estabelecer via Projeto Guaraná.

Ademais, 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 próprio capitalismo, a partir de um mercado de exportação, principalmente porque são práticas com dimensões próprias, as quais relacionam dinheiro e posição financeira à cosmpolítica. Dentro dessa seara de multivisões e multivocalidades, está a constituição identitária dos Sateré-Mawé, que perpassou sempre por processos históricos de rupturas e continuidades. Foram experiências temporais vivenciadas tradicionalmente que se tornaram fatores determinantes para a afirmação étnica ou a reconformação de parte 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. E no caso do Projeto Guaraná não é diferente.

Todavia, a ambiguidade do comércio relacionado às intersecções aldeia-cidade em diversos sentidos gerou implicações psicossociais. Assim, não se trata de considerar desvalorizações do saber tradicional em função da aproximação com outras formas ocidentais de conhecimentos e ganhos comerciais. O que se projeta são déficits de engajamento ou de recuperação memorial das maneiras de ser das lideranças étnicas, a partir de seus modos de vida ancestrais, ante as urbanidades das sociedades de consumo. Dentro dessa conjuntura, os Sateré-Mawé carregam consigo quatro marcadores fundamentais que podem flutuar em face a tal complexidade: i) o consumo ritual e o consumo cotidiano de guaraná, ii) as funções dos tuxauas gerais e dos *kapis*, iii) as funções da materialidade nas práticas de artesanato e iv) os ritos de iniciação masculina e feminina.

Esses itens se apresentam imbricados psicossocialmente no reposicionamento de indivíduos a partir das atividades laborais em meio a premissas comerciais que tendem a regular boa parte da existência moderna. Dentre os elementos, está a exigência do mercado-centrismo para o contexto das propriedades socioculturais do guaraná, sobretudo objetivada em relações interétnicas, tanto nacionais quanto globais, com engendramentos na produção da planta, selo cultural da etnia. Assim, 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 desses trabalhos. Há anos se revezando 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 as lideranças concretizadas nas suas linhagens. Obadias, o líder *waraná*, parece reunir em torno de si questões problemáticas supostas pelo individualismo e pelo personalismo, acreditando ser o único capaz de resolver dificuldades relacionadas 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 organização clânica dos Sateré-Mawé, porque a etnia é constituída de famílias que correspondem a distintas orientações totêmicas (de bichos e de plantas) distribuídas pelo rio Andirá-Marau, as quais constroem seu parentesco a partir dos irmãos e irmãs de vida, estes organizados pelos *ut*, principal liderança dentre os clãs da etnia. As diferentes *ywanias* têm relação amigável e compartilham da mesma cosmovisão. Porém, apesar de reconhecerem a liderança *ut*, parte dos membros da segunda família de clã mais forte entre os Sateré-Mawé, os *waraná*, passou 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 de liderança, já com status de poder firmado, passam a mudar de direção, trocando valores, trabalhando no sentido de delegar obrigações não fortuitas às famílias. E essa segregação passa a servir somente aos interesses dos brancos, do livre mercado, do falseamento para a hegemonia que as instituições necessitam e planejam há tempos, sem a prerrogativa da afinidade e da clanicidade.

Uma observação prática dessa afirmativa se deu recentemente, no ano de 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, de festividades para receber integrantes debatedores. No segundo dia, entram as pautas da reunião, propriamente dita, e os diálogos se estendem até o terceiro dia de encontro. É nesta data, por fim, que temos a plenária última para as decisões majoritárias com todos os votantes dos clãs. No ano referenciado, a programação agendada indicava discussões que seriam necessárias em torno da existência de inúmeros problemas que o projeto está enfrentando. Mas tais assuntos não foram postos em termo devido a celeridade inédita da XXIV Assembleia. Mesmo nesse impasse, o clã guaraná foi reconduzido às funções de presidência por mais uma vez.

O clã *waraná* teve a oportunidade de construir uma caminhada sólida após obter o benefício do clã mais forte de líderes tradicionais. Porém, hoje, há imensas dificuldades de repassar ou devolver o posto a novas lideranças indígenas, a essa juventude Sateré-Mawé que cresce e se fortalece, e principalmente retornar com a orientação de voto ao clã *ut*, que anseia por reagregar seu poderio, 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 apenas na comercialização do *guaraná*. Há de se encontrar alternativas que amenizem as problemáticas do presente e tenham foco no futuro. Tanto porque o ideal das lideranças antigas, quando criaram o CGTSM, foi defender a Terra Indígena Andirá-Marau e assistir seus filhos nos estudos, auxiliá-los durante a moradia em cidades, 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, além de planos alternativos de encaminhamento no ensino e na saúde, sendo que esta instituição não consegue se manter financeiramente e pouco assiste jovens indígenas com sonhos de estudar e ter uma profissão (e para estudar as pessoas precisam se deslocar à cidade, longe de suas famílias). Esse cenário retarda a formação de jovens lideranças indígenas Sateré-Mawé e perpetua a permanência dos líderes atuais, engessando a luta indígena em última instância. E ainda. Quando se questiona o posicionamento dos *waraná* o intuito é entender até que ponto iniciativas 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 sombra de dúvida, líderes *kapis* independentes, líderes tuxauas gerais, do tempo em que lutaram até hoje, reinventaram-se, deram sua parcela de contribuição ao povo do Baixo Amazonas/AM.

Todos protagonizaram distintas frentes de diálogo mesmo com opositores, adversários, fossem eles internos ou externos, em face do inimigo comum, o branco, além do próprio Estado e do mercado, e, portanto, aguarda-se uma resposta de similar estatutura na defesa de uma posição em benefício dos parentes. 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*. Parece-nos que o respeito adveio, sempre, da tradição e por unanimidade os *ywanias* conseguiram minimizar diferenças e tornar o ambiente das aldeias acolhedor. Mas esse limite parece ter sido ultrapassado. Problemas começam a aparecer e a família *waraná*, como forma de defesa, dividiu-se e mimetizou seus 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 problemas diversos, pois era na lida dos *puxiruns* que emergia a parceria e a solidariedade entre as *ywanias*. A narrativa atual dos *kapis*, que são *ut* por herança clânica e também por afinidade, é que o estabelecimento de convívios harmoniosos tem sido fragmentado e fragilizado.

A parceria das lideranças está sendo 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, e em declínio de outro. Em concomitância, as inimizades ainda asseguram seguidores incluídos no comércio do guaraná e expandem supostos currais eleitorais para fins de campanha a determinados candidatos indígenas ou brancos. Com isso, os *ut* entendem que a posição de ambas as famílias gera distanciamento de propósitos ante a tradição da etnia como um todo. Ao insistirem em sustentar suas lideranças dentro da tríade comércio/dinheiro/cargos não raro enfraquecem seus territórios ancestrais. Porque o que no início despontava como 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, do primogênito, apostando no comércio justo da planta mítica totêmica do Andirá-Marau, na venda internacional do guaraná e na disputa pela fidelidade dos iguais e dos diferentes. Nesse processo de produzir e vender guaraná, 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. Seria um tipo de capitão do passado? Um velho capitão? Um capitão dos brancos? Há que se ver.

O processo de produção e comercialização da planta no *fair trade* ganhou força porque os Sateré-Mawé, desde o contato e principalmente a partir dos anos 1990, passaram por dificuldades para se manterem ativos em suas imemorialidades, o que facilitou a adesão a tal prática mercantil. As problemáticas mais comuns, já sinalizadas, são a ausência do Estado, as agressões do mercado, a falta de investimento na educação, na saúde, e em ocupações de fortalecimento nativo, bem como as dificuldades no atendimento à assistência social e ocupacional e os desregramentos ante necessidades de alimentação e geração familiar. Distante da liderança dos *ut*, outras lideranças temporárias competem entre si e, quando questionadas sobre suas autenticidades, manifestam hostilidade³⁴.

As decisões, no limite da tradição, desfavorecem aos próprios clãs *waraná* e *munduruku*, famílias que se enraízam na competição para o protagonismo do Projeto Guaraná sem negar a força dos *ut*, mas também sem admitirem a perda de uma hegemonia conquistada no mercado internacional de subprodutos da planta-ritual. Entretanto, 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, implicados no que ora destacamos como parentesco dravidiano. Muitas vezes, na consolidação com efeitos opostos de dois

³⁴ Em *O tacape do diabo e outros instrumentos de predação* (Edua, 2019) esse debate é tratado em pormenores. Eunice Paiva, Carmen Junqueira, Renan Albuquerque e Gerson Ferreira destacam o *fair trade* e suas complexidades.

tuxauas gerais em uma única comunidade há problemas de competição por liderança. E com padrões clânicos diferentes no limite se dá o abandono das pessoas em níveis primordiais, tais como a saúde básica e a educação em Nível Fundamental.

3.8 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. Por força da venda do guaraná, não apenas os *kapis*, sobre esses segmentos, debruçaram-se, tentando fomentar positivities, mas também, como apontamos, os *waraná* e os *munduruku*. Todos esses clãs fortaleceram as reivindicações tendo em vista uma cultura diferenciada, que não se encontrava no modelo vigente, fechado e excludente. Até mesmo porque “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, os três clãs indígenas a que nos referimos compreenderam a necessidade de conquistar estatutos diferenciados, por meio de termos práticos, via oralidades e realizações pragmáticas, 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 medicina ancestral, duas vertentes agregadoras de saberes com traços históricos, de cuidado e de prevenção a doenças. São segmentos inseparáveis, segundo a percepção de líderes *kapis* entrevistados, que trouxeram benefícios resultantes da capacitação de membros das comunidades indígenas, e aqui incluímos Ponta Alegre como local de proeminência territorial. 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 os segmentos de debate caminham juntos, sequen-

ciados, e foi dessa forma que o projeto de saúde dos Sateré-Mawé se construiu. Primeiro foram garantidas melhores condições de sanidade corporal e mental ao povo indígena do Andirá-Marau e, ao mesmo tempo, foram observadas condições estruturais para o desenvolvimento de uma educação que atendesse a interesses locais, de aldeados da TI. A ideia foi simples: com evidência, ninguém almeja estudar, trabalhar ou se divertir quando está doente. Então, a preocupação é procurar curas 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 sobre as invasões às suas terras, ainda na década de 1980, quando viu seus filhos morrerem com vômitos e diarreias lancinantes, por consumirem água e alimentos contaminados. Doenças sexualmente transmissíveis também se tornaram problema grave e recorrente, além do consumo abusivo de álcool e psicotrópicos sintéticos ilícitos entre jovens e adultos, o que causou inúmeros conflitos e prejuízos a famílias clônicas vítimas de violência em consequência da adição. Diante desse contexto, foi preciso treinar membros da própria comunidade para que soubessem lidar com contingências do cotidiano. E foi aí que a educação se mostrou uma importante temática para a gestão de comunidades.

Naquele momento, sair da terra indígena Andirá-Marau para entender a interação saúde-educação a partir de um olhar distanciado se fez necessário. Assim, líderes *kapis*, com objetivo de encontrar parceiros que ajudassem a minimizar problemas sociais, recorreram a auxílios externos, o que se revelou um destino problemático para muitas famílias, porque tiveram de dialogar com brancos que, por vezes, estavam sem intenção de ajudar as comunidades e ainda queriam explorar a situação. A necessidade exigia aproximação, acordos e debates com os agentes exógenos causadores de transformações negativas, os *karaiwas*, e isso como se sabe não é nem de longe algo simples. Porém, apesar dos percalços, o projeto de saúde desenvolvido no Andirá-Marau passou a se expressar na consolidação de uma parceria que rendeu frutos, atribuindo aos indígenas envolvidos a autonomia necessária para escolherem maneiras alternativas de articular conhecimentos da medicina ocidental com a tradicional, bem como saberes ancestrais e ocidentais.



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

Um dos membros da coordenação geral da Coiab na década de 1990, Manoel Moura, da etnia Tucano, apresentou Dra. Cristina Alvarez³⁵ a João Sateré, na época também integrante da coordenação da Coiab. O líder *kapi*, que naqueles tempos trabalhava muito mais aspectos regionais para a alocação de subsídios financeiros para sua etnia, tinha em mãos uma proposta. Era uma ideia sobre ações de saúde coletiva, que se alinhavam com pautas de reivindicação dos povos indígenas em geral da Amazônia. Ambos pareciam ter pontos convergentes.

[...] 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 ousassem abraçar a ideia. Ela queria conhecer uma aldeia indígena para isso. Sentamos para conversar e falei para ela que tinha uma proposta também a entregar e queria ouvir o que a médica tinha a dizer. Mas, antes disso, se fosse apenas para a doutora tirar foto e nunca mais voltar [para a TI], eu não levaria adiante nossa conversa. Todavia, se ela quisesse colocar em prática nosso projeto a partir de suas propostas de saúde, de sua experiência, estaríamos a disposição (Entrevista *kapi* João Sateré, 64 anos, 2019).

³⁵ Dra. Cristina Alvarez foi pioneira e coordenadora do Projeto de Saúde Indígena, 1992 a 1999. Representava a entidade Ameríndia (CASTÉJÓ, 2001).

A analogia caça-caçador se mostra, neste momento do nosso texto, para exemplificar até que ponto João Sateré teria boas notícias a levar às comunidades. “Próximo ao ano de 1987 [em diante], muitos dos seus parentes estavam morrendo sem assistência médica. Então eles reuniram todos os líderes e decidiram escolher um porta-voz [...] E disseram: o nosso caçador vai ser o João [Sateré], e assim o enviaram a Manaus. Ali, ele vai ‘caçar’ a senhora” (CASTÉJÓ, 2001, p. 36). Então, apesar de inúmeras dificuldades na comunicação, o encontro foi um desafio vitorioso, primeiro porque mudou a concepção de saúde básica dos Sateré-Mawé e segundo porque os aldeados do Andirá-Marau passaram a ter atendimento e assistência médica de qualidade. E trabalhamos a questão caça-caçador aqui porque foi uma aposta do *kapi* João descrita por Castéjó (IB., op. cit.). É aqui que notamos o relacionamento da ação objetiva 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, ambas metáforas empregadas para definir o *kapi* João como agente interlocutor, 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 possíveis conflitos entre linhagens matrízicas e linhagens de *karaiwas*. 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 pseudo-morte representativa, tão iníqua e tortuosa o quanto possível. O suposto remete a estados transcendentais em que o movimento de corpos e mentes se situa na encenação de papéis clânicos. Esses papéis estão sob a influência de forças imemoriais que não parecem ser dadas ao acaso, mas insistentemente propositais (ALBUQUERQUE e JUNQUEIRA, 2017).

Após o encontro e o início dos trabalhos de João Sateré e Dra. Maria Cristina, na figura 12 (anterior), sequencialmente no centro da mesa, de cocar, está o *kapi*, na figura 13, 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 do 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 de TIs que seguissem a proposta encabeçada pelos Sateré-Mawé. Significava que “[...] o movimento indígena tomara forma pelas mesmas bandeiras do movimento indigenista, isto é, pela defesa de territórios, pela atenção à saúde, pela assistência, educação e autodeterminação” (GOMES, 2012, p. 272).



Figura 13 - João Sateré palestra na reunião dos Diretores da Coordenação de Saúde Indígena – Brasília, ano de 1993. Fonte: Família Ferreira de Souza, 2019/20.

De acordo com a lei 8.080, de 19 de setembro de 1990, no capítulo V da norma de saúde nacional é tratado o 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, por meio de suas lideranças, portanto, a partir de um diálogo inicial de João Sateré e Dra. Maria Cristina, 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, de interesse das sociedades das terras baixas da América do Sul. A participação dos Sateré-Mawé, nesse caso específico, foi altamente decisiva já na II Conferência de Saúde para Povos Indígenas do Brasil, em 1993. “Foi na conferên-

cia onde surgiram as primeiras propostas e reivindicações visando a criação dos Agentes Indígenas de Saúde (AISs) e dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs)” (BRASIL, 2009, p. 24). Foi nessa conferência onde se fizeram valer as normatizações estatutárias não apenas da Constituição Brasileira de 1988, mas da Convenção 169. “De acordo com a Convenção 169, os povos indígenas têm direito de participar da elaboração e execução de programas e de atividades segundo as suas respectivas constituições [...] segundo o que afete seus interesses” (OLIVEIRA, 2008, p. 183-184).

Dada a estipulação, foi reivindicado ali, assim, um conjunto de atos que realmente pudessem ter impacto nas aldeias próximas às cidades ou naquelas mais longínquas. E dessa forma aconteceu. Em análise da ata da assembleia e do relatório final após o encontro, percebemos alguns desses impactos em relação a processos de articulação e mobilização realizados por agentes públicos e privados. A finalidade foi, por meio da Funai, via decreto 1.141 de 5 de maio de 1994, criar um dispositivo regulado por uma comissão intersecretorial, com objetivo de discutir coletivamente ações de saúde indígena. Esse decreto pode ser traduzido como um instrumento governamental usado para apaziguar e evitar grandes crises internas de instituições indígenas. De agente executor, então, a Funai foi alocada para agente consultor das ações indígenas. Ou seja, ao contrário de uma Funai que outrora estava ligada ao Ministério da Justiça, cujos ganhos políticos e disputas partidárias restringiam-se a alocação de pessoas em cargos comissionados, com a Fundação Nacional de Saúde (Funasa), além da possibilidade de alocação de pessoas, estava posto um dos maiores orçamentos nacionais, o que acirrou disputas partidárias e influenciou na relação política entre os Sateré-Mawé e as instituições prestadoras de serviço de forma cíclica.

Nesse caso em específico, foi o grau de autonomia das Organizações Autônomas dos Professores (Opisma) e dos Agentes de Saúde (Asism) que fez com que a autoridade de controle do *kapi* tivesse amplitudes de função técnica, atribuída por agências públicas com competência sobre saúde e educação. Dessa maneira, víamos uma forma moderna de integração e contraposição com a sociedade envolvente, cuja articulação se refletiu no estatuto do CGTSM. Anos depois, 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 e o mercado se mostraram propensos a tomarem para si a responsabilidade de financiar a saúde indígena do Brasil, o que poderia se configurar em uma tragédia.

“Desde 1999, a Fundação Nacional de Saúde [...] começou a implantar um projeto diferenciado de saúde para todas as áreas indígenas do país, o que era uma tarefa muito complicada” (CASTÉJÓ, 2001, p. 43). Esse projeto era muito importante a todos, mas empresas multinacionais tinham interesse em explorar a oportunidade. Era preciso agir no sentido contrário a essa perspectiva. “Em 31 de agosto de 1999, o Senado Federal aprovou, sem emendas, projeto de lei originário da Câmara dos Deputados que criava o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena” (BRASIL, 2009, p. 10). De modo que, presenciar essa conquista, fazer parte dela, foi uma vitória aos indígenas, aos Sateré-Mawé e ao *kapi* João, em sua integração às lutas. E após ser partícipe dos ganhos coletivos oriundos desse PL, como destacamos, o *kapi* não estava disposto a seguir com conquistas individualizadas. Ele demonstrou isso por meio de aprendizagens do seu lugar de origem, de confraternizações históricas entre famílias e clãs conviventes, que se mostraram muitas vezes em posição renitente 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.

O projeto da liderança *kapi*, em nosso entendimento, se fez na constância dos atos coletivos, a partir de diferentes fluxos e influxos que resultaram em uma união para conseguir viabilizar demandas, incorporar fortalecimentos e retratar a própria realidade. A criação da Sesai³⁶ (2010) trouxe uma esperança de efetivação das propostas na área da saúde coletiva. Foi uma demanda das lideranças indígenas do Brasil. Entre os Sateré-Mawé, a instituição da saúde básica e assistencial nas comunidades recrutou pessoas que já tinham experiência na área da medicina tradicional, principalmente membros do clã cobra, os xamãs. Foi possível para eles, com os trabalhos de pajelança, utilizarem o aprendizado dessa linhagem e contribuírem com a Se-

³⁶ SESAI – Em 2010 foi publicado o decreto N° 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).

cretaria de Saúde Indígena, que continua a ofertar atendimento às comunidades ainda na atualidade, sob a supervisão do Condisi, que é uma instância de representação dos indígenas dentro da instituição. Essa arrumação junto aos *pai'nis* é profilática, é justa e coerente. É uma resposta aos anseios expostos a partir da redemocratização, que vinham sendo discutidos desde 1994 e, quando do intercurso histórico da década de 1990, a saúde e a educação passaram a ser dois dos mais importantes segmentos em evolução das nações indígenas, segundo realizamos apontamentos sob a óptica do *kapi*.

A liderança de João Sateré, nesse sentido, dentro do território amazonense, agregava pessoas nativas do Alto Rio Negro e do Alto Solimões, duas mesorregiões de extenso porte do Estado, e com elas novas etnias se fortaleciam e aqueciam a força dos Sateré-Mawé. Na capital Manaus, os indígenas que ali moravam ou passavam temporada acompanhavam essa tendência. Todos sabiam que eram anos extremamente importantes para que o *kapi* geral ganhasse ascensão e reconhecimento. Sabiam que eram tempos decisivos para os desafios que se apresentariam a seguir, nos anos 2000. Desafios relacionados por certo à inserção em universidades, à melhoria em saúde básica e assistencial, em inclusão simbólica e no trato com o governo. Podemos, inclusive, afirmar que eram desafios que vinham sendo, passo a passo, assimilados e conseguidos, em maiores ou menores escalas, mas que foram sustados totalmente desde as jornadas de maio de 2013 no Brasil, quando se iniciou um período a partir do qual até hoje as formas de reafirmação dos direitos indígenas passam a ter uma negativa extremista na sociedade.

De 2013 aos dias atuais, e lá se vai quase uma década perdida, com violências crescentes e de teor gravíssimo, sobretudo desde que o governo de ultradireita e conservador de Jair Bolsonaro iniciou ataques sistemáticos à existência das sociedades autóctones de sangue matricial do país. Ele deu sinais claros de abandono à perspectiva técnico-científica do desenvolvimento sustentável do Brasil, desrespeitando o direito de existência livre dos povos originários, com seus usos, costumes, crenças e tradições dentro de territórios reconhecidos e protegidos (CF Art. 231). E o pior é que, mesmo com esses achaques, tem sido aplaudido pela burguesia esquemática do mercado, que largamente incentiva o neocolonialismo e o etnocídio. Partindo-se dessas ações, o governo brasileiro neofacista da

contemporaneidade e todo um conglomerado de acionistas e megaempresários do agronegócio, de agropecuaristas e de investidores do comércio de armas, além de cristãos fundamentalistas e da classe tecnocrática da mídia, assumem a autoria de potenciais extermínios das gentes de primeira nação do Brasil. Esses agenciamentos da violência estão sendo cruciais para retrocessos variados dentro dos territórios indígenas.

Para os Sateré-Mawé, em específico, a doença estatal se faz sentir largamente porque compreendem que o território está ligado à história cultural, e, por meio desta, seus sítios imemoriais estão intrinsecamente vinculados aos habitantes do Andirá-Marau, de modo que o passar do tempo não apaga saberes constantes nesses sítios. Ademais, tomando em conta o atual nível de despreparo e obtusidade do governo federal, notam-se, com os desrespeitos aos direitos, que estão sendo imputadas graves fragmentações à memória coletiva da etnia, entendendo-se aqui essa memória como aderente aos seus lugares sagrados e primevos de ocupação e aos espaços dominiais cujas representações se modificam segundo ações para atender a circunstâncias dadas. Significa dizer que, frente às pressões contemporâneas de um Estado que só gera políticas de produção de ignorância, o povo Sateré-Mawé é obrigado a elaborar estratégias de defesa dos territórios e de manutenção de seus lugares afetivos. Isso, por sua vez, tem gerado ambiguidades relacionadas às marcações míticas da etnia, apesar de forçar o Estado brasileiro a admitir a existência de distintas formas de racismo, incluindo o territorial e incluindo regimes de propriedade coletiva e subjetiva, dentro de marcos legais e únicos. Trata-se de uma conduta indígena que concorre para forçar ao menos um espaço político específico de debate, a cosmopolítica territorial. Contrário à proposta, estão o Estado e o mercado (*miraçãga anhãga*), que cada vez mais trabalham para consolidar categorias fundiárias definitivas em benefício do agronegócio.

Um Novo Tempo Para o *Kapi*

O nativo que predominou na literatura dos conquistadores e dos romancistas estrangeiros e brasileiros não lembra em nada os originários, os povos de primeira nação que vivem hoje no século XXI. O povo Sateré-Mawé, com 300 anos de contato, localizado no Baixo-Amazonas/AM, na Amazônia Central, mostrou essa diferença. Tanto porque se reterritorializou após inúmeros conflitos, guerras, polêmicas e contradições, e tudo por conta da luta pela manutenção de seus costumes míticos, os quais assumiram não somente importância factual, mas valores mágicos, de direcionamento e escolha moral. De característica particular, com domínio sobre a TI Andirá-Marau, a etnia organizou as próprias estratégias de enfrentamento e, sob influência da liderança indígena *kapi*, em suas diferentes fases, ultrapassou marcas de oralidade e se inseriu no universo das instituições organizadas do Estado e do mercado. Por conseguinte, o índio alegórico e figurado foi desconstruído pela participação no desenvolvimento de projetos e contra imposições colonizadoras. O próprio termo índio, uma denominação recebida dos primeiros conquistadores que invadiram a *terra brasilis*, nunca é demais ressaltar, sempre foi um indicador de redução e racismo. Dessa forma e por essa nominação manipuladora, desconsideraram a pluralidade étnica e a diversidade sociocultural, além da riqueza que já existia na história americana. Tudo foi camuflado de propósito em favor de planos de exploração.

Ocultar o coletivo indígena, ainda hoje, fez parte de um projeto moderno de invasão mercadológica, que pretende vilipendiar as terras ao sul da América, criminalizar resistências sociais e usar a mão de obra local, além de, por fim, submeter descendentes étnicos que sobrevivam aos novos massacres a um processo de branqueamento e esquecimento, internalizando o sistema ocidental e impedindo a continuidade de saberes e fazeres tradicionais. Os Sateré-Mawé passaram pelos mesmos processos de dominação no passado que todos os nativos brasileiros pré-colombianos, mas a

passos lentos, porém objetivos, conseguiram manter sua visibilidade e seu protagonismo em diversos setores de sua existência. A realidade mostrou que nunca houve convivência 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.

Mesmo com essas lutas contra o proselitismo conservador, a historicidade imemorial dos territórios míticos da etnia vem sendo enquadrada unicamente por contingência legalista. Mas o processo de criação de conceitos territoriais nativos deveria ser, por um lado, centrado na presunção de territorialidades espirituais e, por outro, oriundo de ancestralidades que abrangem consanguinidades, parentelas e compadrios. Estamos a viver, portanto, um cenário que leva a crer nas amplas divergências entre criações sociais, imaginações cosmológicas e normas jurídicas. E ainda, nessa conjuntura atual há o risco de se implodir o lado conceitual histórico por fusão com o lado pragmático contemporâneo, permitindo que categorias jurídicas substituam categorias datadas de um passado remoto (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998a, 1998b).

Aos Sateré-Mawé, as mudanças aconteceram dentro do próprio povo, a partir de um processo de transformação coletiva. Mudanças que levaram às resistências. Esta característica, que em relação aos irmãos autóctones, povos das terras baixas da América do Sul, foi revolucionária e se contrapôs no âmbito de um “índio” inventado pelo invasor, sempre impulsionou a diversidade e a sabedoria das etnias no Baixo Amazonas/AM. Depois do contato, esses povos de primeira nação, viventes das plagas dos rios Andirá e Marau, tiveram perdas em grande escala, mas também ganharam experiências e vivacidades que os ajudaram a enfrentar obstáculos. Assim, conseguiram assegurar a continuidade das promissoras gerações após a redemocratização do país. A ousadia de resistir trouxe, entretanto, um duplo desafio, de manter o posicionamento frente à força mercadológica e de um Estado neoliberal e ignóbil, muito mais agressivo que o Estado do capital dos anos 1980 e 1990, resistindo ao agronegócio e a uma política de etnocídio.

Os discursos dos dominantes foram de opressão e de exploração das minorias marginalizadas desde sempre, forjando uma única

suposta classe social considerada pensante, que deveria massacrar pobres e famintos de toda ordem. Dessa forma, quiseram reduzir os povos indígenas amazônicos, grandiosos em si mesmos, a uma única identidade arquitetada por um policalesco 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, de matanças e brutalidades simbólicas, e os brancos ainda taxaram os sobreviventes de indigentes, marginais e invisíveis. Mas foram exatamente estes sobreviventes que agiram por atos propositais, pensados, para que pudessem criar lugares paralelos de resistência à destruição, contra o sistema ocidental, configurado ontem e hoje como padrão de mundo.

A reinvenção em bases alternativas das narrativas dos oprimidos consolidou grandes levantes ante as atrocidades e em favor das imemorialidades dos antepassados. A América Latina vive isso hoje! E mesmo em pleno século XXI as populações indígenas, os povos de morada selvagem, cientes dos direitos legais que possuíam e possuem historicamente e ancestralmente, ainda se mantêm em busca por justiça, igualdade e oportunidade para usufruir de suas heranças patrimoniais.

O que nos conforta, em alguma medida, é que um outro lado da história Sateré-Mawé está sendo recontado, escrito pelo conjunto dos clãs resistentes. Recuperado ainda pelo *kapi* João Sateré, até hoje vivo e realizando o mesmo trabalho de luta por união e autodeterminação. São ouvidas no presente muitas vozes opostas à dominação por força das armas e do dinheiro. São as minorias que falam, pensam, que nunca pararam de batalhar, que no presente permanecem até o fim protegendo seus iguais. Os Sateré-Mawé, com três centenas de anos de contato, trazem uma história ímpar de vivacidade, vitalidade, que continua fulgurante porque é repassada inter-gerações. Nesse repasse, nessa transmissão, tem sido preciso recorrer ao passado em busca de respostas, para contar histórias que caibam não apenas nesse estudo, mas que mostrem a realidade contemporânea do povo indígena do Andirá-Marau.

Dessa forma, particularmente para nós, mostrou-se a perspectiva de retratar os *kapis*, essas figuras que ultrapassaram os li-

mites étnicos de intersubjetividade e reuniram qualidades externas, qualidades clônicas, qualidades afins. Os *kapis* se apresentaram como personalidades fortes dentro da linhagem *ut* e mesmo em outras linhagens, como entre os *meiru*, com responsabilidades ligadas à coordenação de clãs. Além de manterem o equilíbrio comunitário, na posição de conselheiros prestaram-se a incentivar questões de conhecimento apuradas dos tradicionais, conseguindo estabelecer diálogos com a cultura ocidental e urbana. Diálogos difíceis, é bom frisar. Todavia, a “questão *kapi*”, assim, pareceu retratar transformações que o povo Sateré-Mawé passou pós-contato, pós-militarismo e pós-redemocratização, também revelando mudanças que sofreram internamente ou foram 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 pareceu considerar ainda que os *kapis* puderam se revelar em sua transição de objetos manipuláveis para indivíduos de ação. Isso porque eles foram reconstruídos enquanto representantes do povo Sateré-Mawé e pela potência do comum. Eles encontraram na ancestralidade a força motriz e na afinidade um esteio do trabalho. Mas a reinvenção dessas lideranças foi essencialmente realizada por pessoas que compactuaram com a finalidade de beneficiar as *ywanias*. Essa mudança foi engendrada por fatores externos importantes que, incorporados à sociocultura Sateré-Mawé, como supomos, tornaram-se de vontade do povo. Fazer parte dessas mudanças não invalidou a cosmovisão da etnia. Pelo contrário. Experiências adquiridas fortaleceram o grupo.

De imediato, atores sociais legitimados pelos Sateré-Mawé receberam a incumbência de proteger terras demarcadas, minimizar problemas políticos e, de comum acordo com as famílias de linhagem totêmica, 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 alternativas de vida são reinventadas e recriadas na defesa da autonomia da nação, mas também fazem jus ante as hierarquias das lideranças tradicionais porque mantêm trincheiras

contra o mundo dos *karaiwas*. Nesse contexto, os Sateré-Mawé, por meio dos *kapis*, encontram motivos para lutar pelo acesso a tecnologias que as sociedades brancas desenvolveram, por melhores alimentos e trabalhos, por vantagens associativas que a comunicação e a informação possibilitam, pelo direito à liberdade e à terra, aliando conhecimentos ocidentais com tradicionais e melhorando diálogos interclãs. O recomeço aos Sateré-Mawé, assim entendemos, está sendo difícil como sempre foi, mas está sendo mantido sobre as bases das tradições cosmológicas. Ao menos até agora. Talvez isso venha a ser alterado em algum tempo. Pode ser amanhã ou daqui a 200 anos. Eis uma difícil problemática.

O trabalho de reorganização é lento, mas gradual. Há ainda a necessidade de protagonizar lutas coletivas por meio de alianças locais, regionais e internacionais. Igualmente, problemas sociais continuam existindo em qualquer comunidade, seja ela indígena ou não. E hoje na Amazônia mais ainda. O retorno das altas taxas de desmatamento, de poluição e degradação. O avanço da indústria madeireira e de soja sobre a floresta. A violência de fazendeiros e do governo sobre nativos. Isso tudo a que assistimos é um suposto fim anunciado. No entanto, cabe lidar com essas demandas coléricas e manter o impedimento da neocolonização, de desconstruir a ideia falseada da incapacidade e decidir os próprios destinos. Tanto porque a quebra de paradigma se concretizou quando os Sateré-Mawé revelaram sua organização estrutural, com a primordial ajuda dos líderes *kapis*, construída fora do circuito padrão ocidental, e por meio dela conseguiram projetar planos de nação contrários às sociedades ocidentais.

Os *kapis*, assim, refletiram em si mesmos e na etnia as mudanças sociais, bem como ajudaram no reposicionamento dos Sateré-Mawé, apesar da conjuntura atual nos legar algumas perguntas: i) qual será o futuro do *kapi* geral, dos *kapis* de base e das gerações no contexto da aldeia global?, ii) como novas lideranças *kapis* estão lidando com os avanços das políticas de produção de ignorância em seus territórios?, iii) para as novas lideranças *kapis* a surgirem quais são as possibilidades de se repassar experiências vividas nas assembleias e nos embates em defesa de direitos e deveres? Temos a clareza que a recente história mostrou um líder *kapi* determinado e partícipe de processos dinâmicos, mas e o futuro, o que nos reserva?

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.
- BECKER, Howard Saul, 1928- Outsiders: estudos de sociologia do desvio / Howard S. Becker; tradução Maria Luiza X. de Borges; revisão técnica Karina Kuschnir. -1.ed. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. ISBN 978-85-378-0108-6.
- 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.* Explicà'ns la teva vida. Televisió de Catalunya. Barcelona: Edicions 62, 2001.
- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. Porto: Edições Afrontamento, 1979.
- ELIAS, Norbert. O processo civilizador: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, v I.
- ELIAS, Norbert. O processo civilizador: formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, v. II.
- ESPINOSA, Baruch de. Ética. Trad. Thomaz Tadeu. (3ª ed.). Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- ESPINOSA, Baruch de. Tratado Teológico Político. (2ª ed.). Lisboa: Estampa, 1988.
- FREYRE, Gilberto. Casa-grande e senzala: formação da família bra-

sileira 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.

LANE, Silvia, COELHO, Maria, LIMA, Marlito, SAWAIA, Bader B. A emoção em culturas indígenas – o povo xavante. In: Silvia Lane: uma obra em movimento. SAWAIA, Bader B.; PURIN, Gláucia T. (Orgs). São Paulo: EDUC, pp. 22-72.

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, 2008.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. A presença indígena na formação do Brasil. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad). LACED/Museu Nacional. Brasília, DF: Coleção Educação Para Todos, 2006.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Indigenismo e Territorialização. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria Ltda., 1998a.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Mana, vol.4, no.1, p.47-77, Abr. 1998b.

PAIVA, Eunice, JUNQUEIRA, Carmen, ALBUQUERQUE, Renan e FERREIRA, Gerson André A. O tacape do diabo e outros instru-

mentais da predação. Alexa Cultural: São Paulo / EDUA: Manaus, 2019.

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

SANTOS, Rozenilce Silva, ALBUQUERQUE, Renan, HERRERA, Hernán Gutiérrez. El libro indígena Puratig, el remo sagrado y sus narrativas folkcomunicacionales. RIF, Ponta Grossa/PR, Volume 17, Número 38, p.65-81, DOI - 10.5212/RIF.v.17.i38.0004, Janeiro/Junho, 2019.

SAWAIA, Bader. Afeto e Comum: categorias centrais em diferentes contextos IN: Sawaia, Bader, Albuquerque, Renan, Busarello, Flávia. Afeto & comum: reflexões sobre a práxis psicossocial, Bader B. Sawaia, Renan Albuquerque e Flávia R. Busarello, Alexa Cultural: São Paulo, 2018.

SAWAIA, Bader B.; Prólogo. In: SAWAIA, Bader, ALBUQUERQUE, Renan, BUSARELLO, Flávia (Orgs). Afeto & Comum: reflexões sobre a práxis psicossocial. São Paulo, Alexa Cultural, pp. 29-37, 2018.

SAWAIA, Bader B.; PURIN, Gláucia T. Apresentação - Caminhos de uma pioneira. In: Sílvia Lane: uma obra em movimento. SAWAIA, B. B.; PURIN, G. T. (Orgs). São Paulo: EDUC, 254 p, 2018.

SAWAIA, Bader (Org.). As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

SAWAIA, Bader. Comunidade como ética e estética da existência: uma reflexão mediada pelo conceito de identidade. Psyque, vol. 8, n. 1, p. 19-25, 1999.

SAWAIA, Bader B. O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. In: Sawaia, B. B. (Org.). As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social. Petrópolis: Vozes, pp. 97-118, 1999.

SHARP, Jim. A História Vista de Baixo. In; BURKE, Peter (Org.). A ESCRITA DA HISTÓRIA: novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992.

SILVA, Raimundo Nonato Pereira da. A Cultura política dos Sate-ré-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.

ZIZEK, Slavoj. Da história e consciência de classe para a dialética do esclarecimento... e volta. Revista Lua Nova, nº 59, pp 159-176, 2003.

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

SOBRE AUTORAS E AUTORES

Bader B. Sawaia

Professora Titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Possui graduação em Ciências Sociais, Mestrado e Doutorado em Psicologia Social pela PUC-SP. Nesta universidade, foi vice-reitora, presidente da Comissão de Pesquisa e chefe do Departamento de Sociologia. Atualmente é vice-coordenadora do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da PUC-SP e lidera o Núcleo de Pesquisas Psicossociais da Dialética Exclusão/Inclusão (NEXIN). É assessora *ad hoc* do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e da Fapesp. Tem experiência na área da Psicologia Social e Comunitária em diálogo com a Sociologia Urbana e o Serviço Social. Seu núcleo tem pareceria de pesquisa com Anni Raw, da Universidade de Leeds (UK), na temática da potência dos movimentos artísticos da periferia; dialoga com Maria Luiza Ribeiro da UC/Lisboa sobre o político e o afeto com base em Espinosa. Um de seus livros, *Artimanhas da Exclusão*, é usado como referência em cursos de graduação de ciências humanas e sociais, em concursos públicos e políticas públicas.

Carmen Junqueira

É professora titular do Departamento de Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo desde 1979 e recebeu o título de professora emérita desta universidade em 2002. Dedicou-se à defesa dos povos indígenas e a numerosos projetos de pesquisa e cooperação com povos da Amazônia e de São Paulo, com destaque para os Kamaiurá do Alto Xingu e os Cinta Larga de Mato Grosso. Foi avaliadora da situação dos povos indígenas afetados pelo Programa Polonoroeste (1982-87) em Mato Grosso e Rondônia e pelo Pmaci (Acre, continuação do primeiro). É uma formuladora de princípios indispensáveis à afirmação dos direitos indígenas e analista da situação dos povos brasileiros no sistema político-econômico atual e das mudanças ocorridas nas últimas décadas. Foi presidente da Associação dos Sociólogos de São Paulo, é membro do Conselho

Consultivo do Centro Brasileiro de Planejamento (Cebrap) e do Instituto de Antropologia e Meio Ambiente (Iamá). Criou o Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, que coordenou entre os anos de 1973 e 1989, no qual trabalharam a seu convite muitos professores cassados pela ditadura militar. É autora dos livros *Os índios de Ipavu* (Ática, edição atualizado no prelo na Perspectiva), *Sexo e desigualdade* (Olho d'água) e outros, além de numerosos artigos publicados no Brasil e no exterior.

Gláucia T. Purin

Doutora pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), pesquisadora do Núcleo de Pesquisa da Dialética Exclusão/Inclusão Social (NEXIN), membra da diretoria do Núcleo São Paulo da Associação Brasileira de Psicologia Social (Abrapso). Concluiu o mestrado em Psicologia Social pela PUC-SP, em 2015, e a graduação em Psicologia pela Fundação Universidade Regional de Blumenau (FURB-SC), em 2012. Possui experiência em docência na área da Psicologia Social, Psicologia Comunitária e Psicologia Clínica, em cursos de Graduação e Pós-Graduação. Realizou palestras, cursos de curta duração, oficinas, monitorias e estágios docentes sobre diversas teorias e temas da psicologia (psicologia sócio-histórica, comunitária, cognitivo comportamental, psicanálise, processos grupais e análise institucional), conjuntamente sobre teorias e temas da economia solidária. Possui experiência com movimentos sociais e no trabalho com grupos em situação de vulnerabilidade social, na perspectiva da geração de trabalho e renda, acolhimento e encaminhamento para a rede pública sócio-assistencial e da saúde. Tem habilidade com elaboração, desenvolvimento e execução de projetos sociais com captação de recursos externos privados e públicos, bem como na realização de parcerias com secretarias públicas e instituições privadas.

Josias Sateré

Membro do clã lagarta (*sateré/ut*), a mais alta marcação hierárquica para funções de parentesco do povo indígena Sateré-Mawé, dono

da Terra Indígena Andirá-Marau. Mora na Aldeia de Ponta Alegre, dentro da TI, localizada no extremo leste do Estado do Amazonas. Possui graduação nas áreas de pedagogia e biologia pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e mestrado em Sociedade Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam). É professor e líder educativo e social entre seus parentes. Foi o primeiro Sateré-Mawé a receber o título acadêmico de pesquisador mestre de uma academia universitária.

Noélio Martins Costa

Possui licenciatura em História pela Universidade Federal do Amazonas (2001), especialização em História Cultural no Claretiano Rede de Educação (2014), mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Ufam (2005) e doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia também pela Ufam (2019). É pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam), da Universidade Federal do Amazonas. Atualmente, é Professor Efetivo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM/Campus Manaus), onde atua como docente e pesquisador. Trabalhou como professor bolsista na Universidade do Estado do Amazonas (UEA), no Plano Nacional de Formação de Professores (Parfor) e no curso de especialização em Metodologia do Ensino de História da UEA.

Renan Albuquerque

É Professor Adjunto IV da Faculdade de Informação e Comunicação (FIC) da Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Possui graduação em Comunicação Social pela UniNiltonLins (2001), especializações em Psicopedagogia pela Universidade Cândido Mendes/RJ (2002), Comunicação Empresarial pela UniNiltonLins (2004) e Psicologia Social também pela UniNiltonLins (2005). É mestre em Psicologia Social pela Universidade Federal da Paraíba (2008) e doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (2013). Realizou estágio de pós-doutorado em Antropologia pela PUC-SP (2017), com período de trâm-

sito na Universidade Nacional da Colômbia (UNAL). No presente, desenvolve estágio de pós-doutoramento em Psicologia Social pela PUC-SP (2019-20). Na Ufam, é Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGS-CA/Ufam). Foi coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação (PPGCom/Ufam) na gestão 2018-2020. Orienta pesquisas em nível de mestrado e doutorado. Lidera o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam/Icsez/Ufam) e chefia o Laboratório de Editoração Digital do Amazonas (Leda/Icsez/Ufam). Foi membro do Conselho Consultivo da Compós (2018-2020). Tem experiência em pesquisas sobre conflitos na Amazônia e impactos socioambientais, desenvolvendo estudos em áreas rurais, ribeirinhas, indígenas e com atingidos por barragens. Recebeu em 2007 o prêmio de Menção Honrosa, outorgado pelo corpo parlamentar da Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas, pelas atividades desenvolvidas no âmbito jornalístico do bioma Amazônia.

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: Família Ferreira de Souza, 2019.

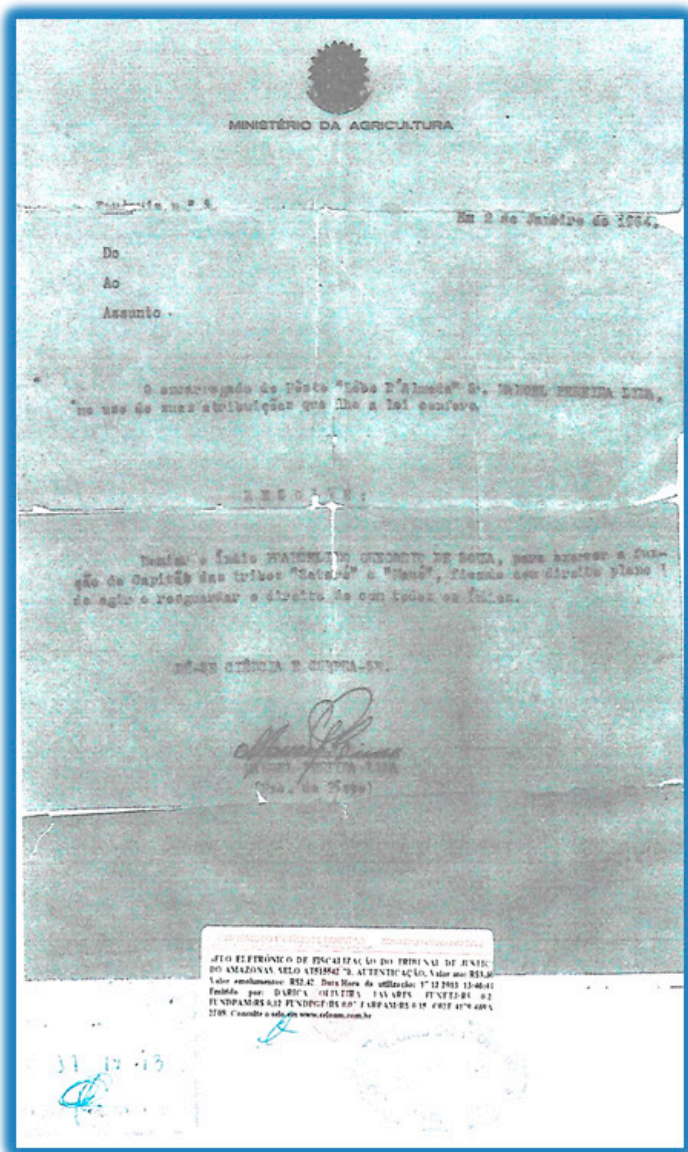


Figura 16 – Doc. de nomeação do capitão Francelino Gregório de Souza (kapi França), 1964. Fonte: Família Ferreira de Souza, 2019.

Este livro foi compilado a partir de incentivos técnicos do
Laboratório de Editoração Digital do Estado do Amazonas (LEDA),
vinculado ao
Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes
Amazônicos (Nepam/CNPq).

