

“Sair no mundo, contar os fatos”: notas sobre ‘andar’ e conhecer entre coletivos sateré-mawé em cidades amazônicas¹

José Agnello Alves Dias de Andrade

Introdução

José Agnello – Os Sateré-Mawé estão se espalhando, né? Mas dizem que os antigos era muito bravo!

José Ferreira da Souza – É, aqui na cidade tem muito. Muda o sangue e vai parando [de ser bravo]. E mesmo a cultura também vai... Tá lendo algum livro aí já... Quando eu me entendi aí, a gente ia pra dentro da área, o pessoal corria da gente... Corria de medo, sei lá... Hoje em dia já não corre mais não. Conta, conversa, te ouve. É assim que é a história. Os pessoal antigo já não existe mais, acabou tudo, está acabando tudo. Os mais novos ficam ligados na leitura do branco, né? Esquece... O tuxaua Darico da última comunidade queria fazer isso que o senhor faz... Disse “rapaz, é só sair em uma canoa e ir conversando”. Não adianta pressa, como o senhor faz, né? (José Ferreira de Souza, entrevista

1 Este capítulo apresenta parte de argumentos desenvolvidos em tese de doutoramento (ANDRADE, 2018), defendida no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP). Seu conteúdo também foi apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, em Brasília (DF). Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela concessão da bolsa que possibilitou a realização da pesquisa que deu origem a este trabalho (Processo N° 2012/20939-7).

concedida em Julho de 2014, em sua casa na cidade de Parintins-AM).

Nesse pequeno trecho de fala de José Ferreira de Souza (*in memoriam*), Sateré-Mawé já habituado a levar a vida entre constantes deslocamentos pelas aldeias e cidades habitadas por seus parentes, ele apresenta alguns dos temas principais abordados por essa pesquisa: desde os diversos elementos envolvidos nas reflexões dos Sateré-Mawé sobre as transformações pelas quais seu povo vem passando há muito tempo; os modos de escuta e de fala que permitem compreender tais transformações e que trazem concepções de seu passado, presente e futuro, enquanto um processo em que estão ativamente engajados; até os procedimentos e as disposições necessárias para harmonizar modos de relação e modos de conhecer que caracterizam tal engajamento: “é só sair em uma canoa e ir conversando. Não adianta pressa”.²

Em pesquisa de campo realizada durante o ano de 2014, na busca de me aprofundar nesse leque de questões e de conhecer o alcance das movimentações de meus interlocutores Sateré-Mawé, tentei vislumbrar quais caminhos e distâncias percorriam em suas “canoas”. Para tanto, optei por aproveitar, pode-se dizer, os deslocamentos cotidianos dos indígenas de Manaus como forma de seguir seus caminhos por entre as diferentes aldeias Sateré-Mawé, as casas de seus parentes nas cidades de Parintins, Maués, Barreirinha e, também, em aldeias situadas à beira dos rios Andirá, Marau e Pupunhal.

Em meados dos anos 1980, os Sateré-Mawé conquistaram a homologação de sua Terra Indígena (T.I.) na região conhecida como Baixo Amazonas, cujo nome – Andirá-Marau – referencia os dois principais rios à beira

2 Todas as palavras estrangeiras e em idioma sateré-mawé usadas no texto estão escritas em itálico. Termos ou expressões de interlocutores/as que aparecem no texto efetuando articulações conceituais e/ou ênfase são destacadas em ‘aspas simples’. Já as citações de falas alheias, tanto citação de autores quanto citação de interlocutores no campo, são grafadas entre “aspas duplas”.

dos quais se localizam a maior parte de suas aldeias. A T.I. Andirá-Marau foi legalmente reconhecida no ano de 1979, tendo sido delimitada no ano de 1982, porém finalmente homologada e fisicamente demarcada apenas em 1986. Sua área total compreende 788.528 hectares situados nas terras de jurisdição de cinco municípios: Maués, Barreirinha e Parintins (no estado do Amazonas); Aveiro e Itaituba (no estado do Pará). Segundo informações do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM) do ano de 2014, a população da T.I. Andirá-Marau seria de 13.350 indivíduos, espalhados em mais de 100 aldeias e centenas de “sítios”³ localizados às margens dos rios Andirá e seus afluentes, Uaicurapá, Urupadi, Marau, Manjuru e Miriti.⁴

Atualmente, um considerável contingente de indígenas sateré-mawé habita também diversas cidades circunvizinhas à T.I., tais como Parintins (AM), Barreirinha (AM), Maués (AM) e Nova Olinda do Norte (AM) bem como a capital do estado do Amazonas, Manaus. Em levantamento censitário realizado nos anos de 2002 e 2003, que abrangeu as mencionadas cidades, do total de 8.500 Sateré-Mawé contabilizados, cerca de 12% da população residia em áreas consideradas urbanas, por exemplo, na cidade de Parintins, onde à época fora contabilizada uma população de 512 Sateré-Mawé residentes; em Maués, de 200; em Barreirinha, de 276; e em Nova Olinda do Norte, de 10. O referido levantamento censitário também realizou uma estimativa da população Sateré-Mawé residente na cidade de

3 Os assentamentos chamados de “sítios” se diferenciam das chamadas “aldeias”, “comunidades” ou “vilas” – termos intercambiáveis na maioria das situações – por qualificarem locais de para em que habitavam número relativamente menor de pessoas – ou famílias nucleares – que nas “aldeias”. Geralmente estes “sítios” tinham uma aldeia/vila/comunidade de referência, onde seus habitantes podiam encontrar atendimento médico, escolas e onde ocorriam festas, reuniões e rituais. A relação de referência de um “sítio” a uma aldeia também diz respeito à circulação de pessoas entre casas de um mesmo conjunto de parentes que se reconhecem como parte de um ‘pessoal’, como é destacado a seguir.

4 Desde a década de 1980, um grupo familiar sateré-mawé se estabeleceu às margens do rio Mari-Mari, na T.I. Koatá-Laranjal do povo Munduruku, iniciando a aldeia Vila Batista 2 que, em 2005, contava com mais de 120 habitantes. Conferir: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/satere-mawe/962>.

Manaus, aferindo que, entre 2002 e 2003, ultrapassaria o número de 600 indivíduos (TEIXEIRA, 2005).

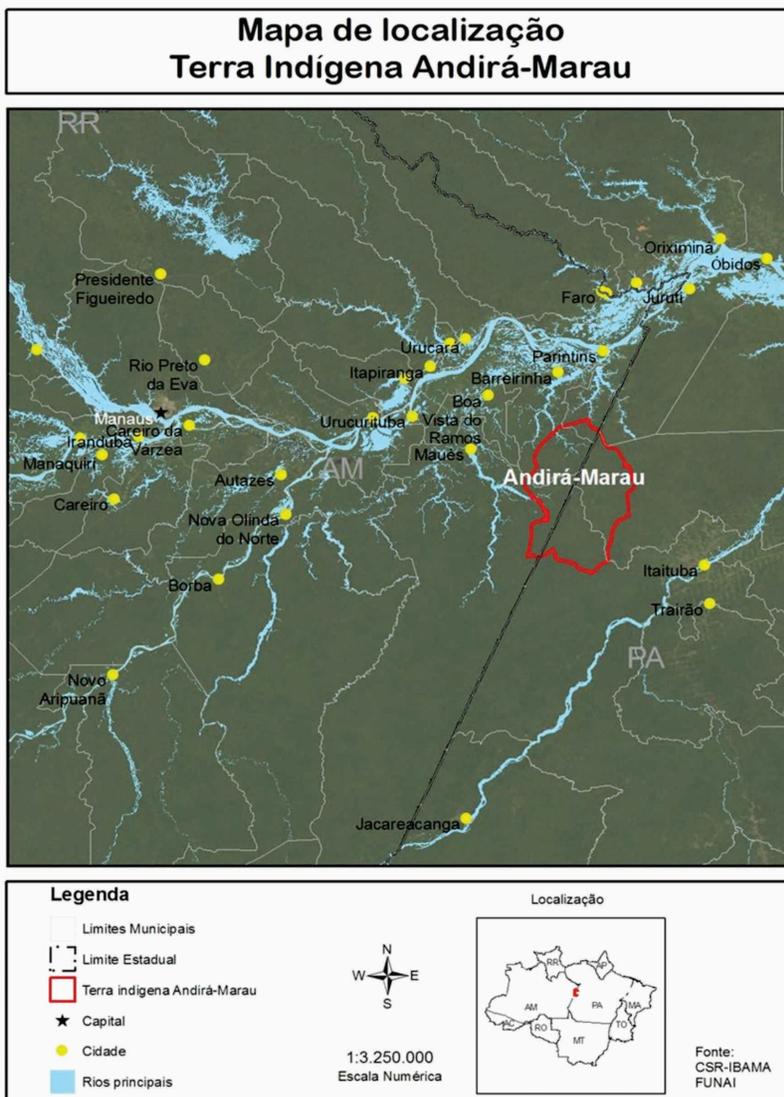


FIGURA 1 – MAPA DA ÁREA INDÍGENA ANDIRÁ-MARAÚ E SUA LOCALIZAÇÃO EM RELAÇÃO AOS MUNICÍPIOS PRÓXIMOS E À MANAUS.

Fonte: Andrade (2012).

Terra Indígena Andirá-Maraú



Legenda

-  Limites Municipais
-  Terra indígena Andirá-Maraú
-  Rios principais
-  Capital
-  Cidade

Localização



1:1.150.000
Escala Numérica



Fonte:
CSR-IBAMA
FUNAI

FIGURA 2 – MAPA DE LOCALIZAÇÃO DA TERRA INDÍGENA ANDIRÁ-MARAÚ.
Fonte: Andrade (2012).

Meu primeiro contato com os habitantes das aldeias sateré-mawé se deu na cidade de Manaus, no ano de 2009. À época, realizei minha primeira incursão a campo naquela cidade, focada principalmente em um levantamento exploratório em torno do tema dos “usos do tempo livre” por parte das populações indígenas na capital manauara. Em minha pesquisa de mestrado, iniciada em 2010, passei a explorar mais detalhadamente a conformação do circuito de habitação dos Sateré-Mawé na cidade de Manaus. Em especial, interessei-me pela conformação dos – e circulação entre – seus locais de moradia na cidade, tratando de sua organização em aglomerados residenciais, que chamavam de “comunidades” ou “aldeias”, espalhados por diferentes bairros de Manaus e em municípios próximos, como Iranduba e Manaquiri.

Durante o período de pesquisa de campo realizado para o doutorado, mantive a presença dos Sateré-Mawé nas cidades como fio condutor temático; contudo, desloquei a ênfase de minha investigação para suas narrativas a respeito dos seus deslocamentos entre cidades e aldeias. Dediquei-me, portanto, a recolher narrativas relacionadas às trajetórias de distintos coletivos de parentes, procurando acessar os múltiplos sentidos inscritos nas suas práticas de mobilidade.

O recorte etnográfico dessa pesquisa foi delineado pela utilização da categoria analítica de circuito, elaborada por Magnani (2002, 2014). O circuito, enquanto instrumento para o reconhecimento de arranjos concretos e efetivos por parte dos atores sociais, tem como sua armação os trajetos realizados pelos atores em suas práticas cotidianas. O conjunto de trajetos, circunscritos no tempo, conformam configurações espaço-temporais constituídas pelos movimentos dos atores sociais. Portanto, o objeto de análise dessa pesquisa delimitou-se à dinâmica de conformação dos circuitos sateré-mawé entre cidades e aldeias da Amazônia, atentando-se principalmente às suas dinâmicas de movimentação e conformações de trajetos entre seus espaços de habitação. A investigação realizada priorizou a produção de duas camadas de dados, procurando demonstrar a interrelação entre: (a) os deslocamentos cotidianos dos indígenas por entre as diferentes

aldeias sateré-mawé, as casas de seus parentes nas cidades de Parintins, Maués e Barreirinha e também em aldeias situadas à beira dos rios Andirá, Marau e Pupunhal; e (b) suas narrativas a respeito das trajetórias de distintos coletivos de parentes, tomando-as como parte do conjunto de experiências acionadas para a construção de sua experiência vivida.

A escolha dos trajetos e locais de parada percorridos durante a pesquisa de campo foi orientada pelos movimentos dos interlocutores. Aos poucos fui conhecendo a multiplicidade dos locais de moradia dos Sateré-Mawé, e foi se revelando a importância da manutenção dessas movimentações entre eles: espera-se de seus parentes que eles se façam presentes, nem que seja só para um ‘passeio’, modalidade de deslocamento fundamental para a socialidade e circulação de conhecimento⁵. Dei-me conta, inclusive, de que seria impossível saber se orientar pela infinidade de trajetos entre seus costumeiros locais de ‘parada’ sem conhecer muito bem os caminhos daqueles dos seus parentes que, há muito, já andavam por aí. Fui, então, atendendo-me à variedade de histórias que narravam sobre as trajetórias de seus parentes, meticulosamente trançadas nas rotineiras conversas de cozinha, durante viagens, reuniões, festas e nos momentos de calma logo antes do recolhimento às redes para dormir.

As suas práticas de mobilidade são o objeto principal de análise. Por meio delas, acredito, foi possível aproximar-me de concepções próprias aos Sateré-Mawé sobre sua territorialidade e de aspectos da constituição da pessoa, seus regimes de historicidade e formas de conhecimento. Ademais, a mobilidade também se tornou aspecto metodológico fundamental durante a realização do período de campo. Foi seguindo seus deslocamentos que pude conhecer e tornar-me conhecido pelos meus interlocutores, ‘andando’ e ‘parando’ ao sabor de convites e expectativas que recaíam sobre minhas visitas para passear, conhecer os locais de moradia de seus parentes e escutar sobre suas histórias.

⁵ Ver, por exemplo, Ellis (1997), Comerford, Carneiro e Dainese (2015), Testa (2014) e Pissolato (2007).

“Andar junto” e viver ao longo de um circuito

Acompanhando os Sateré-Mawé a passear por suas casas e a visitar seus parentes, fui sendo apresentado a um modo particular de conhecimento (e reconhecimento), implicado nos atos de ‘andar’, ‘parar’, ‘voltar’ e ‘contar’. Os Sateré-Mawé, em seu fluxo de movimentos, entre ‘andanças’ e ‘paradas’, constituíam um modo particular de conexão, que permitia o compartilhamento do conhecimento contido nas histórias narradas sobre suas trajetórias.⁶ Nas histórias que emergem nestas ocasiões de encontros entre aqueles que coabitam ao longo de um circuito – alimentadas por novos eventos gerados na própria convivência –, as experiências de vivências partilhadas eram comumente denominadas por meus interlocutores pela expressão ‘andar junto’. Ao contarem sobre um ou outro de seus parentes que “andavam sempre junto”, associavam metonimicamente os atos de movimentos coordenados a aspectos fundamentais das experiências de vida partilhadas entre eles.

O adágio ‘andar junto’ indiciava um ideal de relações de confiança, cuidado, acolhimento, aprendizagem, e remetia aos movimentos coordenados caros à produção de vida em seus locais de ‘parada’. A ênfase na mobilidade que a expressão continha, todavia, indica que os sentidos de constituição de territorialidade contidos na menção aos locais de ‘parada’ não estavam associados à ausência de movimento. A ‘vida’ de uma localidade era relacionada à manutenção de alguma agitação, indicativa da ocupação do espaço e dos sentimentos de coesão que instigam seus habitantes a se voltarem a atividades que visam o viver bem em coletivo. É por meio delas, argumento, que se constroem os laços de afeto baseados no idioma da

6 Para a discussão sobre memória, conexão e conhecimento, que inspira esta discussão, ver Carneiro da Cunha (2014, p. 14–15) e Coelho de Souza (2014), no mesmo volume, o capítulo “Conhecimento Indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta”.

‘ajuda’ e que se expressa para meus interlocutores nas asserções que fazem sobre os laços de parentesco que os conectam.

Em larga medida, os modos pelos quais optei por descrever as bases da socialidade dos Sateré-Mawé encontram inspiração na abordagem analítica de Ingold (2000, 2007, 2011) que prioriza o movimento como modo de vida e, principalmente, como produção de vida⁷, e se apoia no conceito por ele desenvolvido de *meshworks*, que opto por traduzir aqui como emaranhados. Tal enfoque proposto no movimento leva à sugestão de que o próprio ser movente, em seu engajamento com o ambiente, implica-se em um modo de conhecimento atrelado a conformações de paisagens, ao longo do entrelaçamento de linhas e trajetos de movimentação que se projetam aquilo que Ingold chama de emaranhados, ou seja, nós (ou encontros) onde se adensam trajetórias, constituindo experiências mutuamente orientadas de deslocamento.

Para Ingold (2000, 2011), o espaço está longe de ser elemento inerte e estático, sugerindo que o processo da vida ocorre no contínuo engajamento dos habitantes com a paisagem, no qual ambos estão mutuamente implicados em um permanente processo de transformação de si mesmos.

7 “Vida”, por ele entendida como movimento, crescimento e dinâmica ao longo de um campo relacional, cita-se: “Eu definiria vida como o nome para aquilo o que está acontecendo no campo de relações no qual formas orgânicas emergem, desenvolvem-se e se mantêm em lugar, isto é o que eu entendo como processo da vida” (INGOLD, 2012, p. 11). O autor, portanto, busca enfatizar o distanciamento daquilo que chama de *dwelling perspective* (perspectiva da habitação) de uma compreensão do espaço enquanto superfície, ou suporte, sobre a qual a vida se desenrola como uma espécie de cenário estático, no qual os atores atuam inscrevendo sobre ele as marcas de sua ação. A esta compreensão Ingold (2000) associa, por exemplo, a operação de confecção de mapas que procurem situar um objeto em um espaço abstrato, aprioristicamente classificado por meio de coordenadas abstratas e cujo objetivo de orientação se volta a uma perspectiva externa à experiência de deslocamentos. Um mapa, portanto, volta-se à quantificação do espaço que se presta a um uso específico previamente determinado, ou seja, sujeito a uma decodificação posterior, em contraste com a produção contínua de conhecimento ligado à experiência que ocorre ao longo do engajamento com o ambiente de um ser em movimento.

Esse engajamento entre ser movente/perceptivo e paisagem que o envolve por meio da experiência também se relaciona ao ato narrativo. A performance narrativa (*storytelling*), segundo Ingold (2000, 2011), seria uma reencenação da experiência de movimento nas linhas de deslocamento, a qual permite que o engajamento com o ambiente, como forma e vida, gere um conhecimento narrativo de emaranhados de trajetos narrados relacionados entre si.

Lugares, então, são como os nós, e os fios com os quais são amarrados são linhas de *wayfaring*. Uma casa, por exemplo, é um lugar onde as linhas de seus residentes são/estão firmemente atadas juntas. Mas estas linhas não estão contidas dentro da casa, assim como os fios não estão contidos em um nó. Em vez disso, elas seguem para além dela, tornando a se atar com outras linhas em outros lugares, como fios em outros nós. Em conjunto, eles constituem aquilo que chamei de emaranhado. (INGOLD, 2011, p. 149, tradução nossa).

Estas características dos emaranhados colocam alguns desafios à tarefa da descrição etnográfica de suas conformações. Tal descrição necessita ser guiada pela forma como os próprios movimentos que o compõem são realizados e narrados, acentuando os modos de orientação constitutivos de parte do mundo vivido dos interlocutores da pesquisa para os quais, em seus adensamentos, no caso dos Sateré-Mawé, contribuem para a constituição da pertença a um (ou vários) lugar(es).

Portanto, nesta pesquisa, o uso da categoria de circuito foi colocado em uma espécie de relação de figura e fundo com a de emaranhado enquanto uma ferramenta de ajuste do foco analítico, de modo a permitir a descrição de seus filamentos. Sua utilização evoca a ideia de circulação, conformações de movimentações que são marcadas (tornadas visíveis) por meio de recorrências, regularidades ou ênfases em sua intensidade (adensamentos, velocidades).

No que diz respeito aos sentidos de territorialidade, que este modo de conceber o estar-no-mundo reflete, portanto, nota-se que os locais de

parada dos Sateré-Mawé se constituem a partir de relações entre pessoas e entre pessoas e lugares. Os vínculos constituídos pelas experiências vividas e narradas, constitutivas de laços interpessoais, territorializam-se nas memórias das vivências nos lugares e entre lugares onde se desenrolam a vida dos personagens/parentes em suas andanças, estando seus encontros e desencontros na base da constituição de sentimentos de pertença a uma série de paradas, “espalhadas” em diferentes tempos e em diferentes espaços. Tais espaços são lugares carregados de histórias, de usos e de emoções inscritos territorialmente, tornando-se, eles próprios, uma explicitação dos laços que se partilham entre aqueles que neles habitam.

Assim, as narrativas que me foram apresentadas sobre as trajetórias de conformação das localidades em que os Sateré-Mawé viviam espalhados entre cidades e aldeias podiam ser lidas enquanto encadeamentos de eventos, que levaram a reuniões e separações entre pessoas e grupos de pessoas situadas espacialmente ao longo do espectro temporal. Apesar de meus interlocutores reconhecerem a relevância de “documentos” para que a “propriedade” de um terreno fosse reconhecida pelas leis dos brancos, seus modos de pertença a um lugar e de um lugar a um coletivo de parentes se assentavam principalmente no ato de habitar, compreendido principalmente pela construção de casas e do desenrolar das atividades cotidianas pelo coletivo de parentes que mantêm a ‘vida’ da localidade por meio do (e em) movimento.

Do ponto de vista de cada narrador, contar suas “histórias de vida” correspondia a percorrer uma sucessão de movimentos: por quais locais de parada se detiveram, em companhia de quem o fizeram e em quais circunstâncias se desenrolaram essas relações. Similarmente, ao narrar a “história” de uma localidade, voltavam-se às andanças daqueles que nela teriam primeiro vindo a habitar: quando, como e o porquê de lá chegarem, como ergueram suas casas e construíram edificações – escolas, igrejas, barracões e campos de futebol –, assim como o desenrolar dos trajetos daqueles que lá encontraram motivos para chegar ou partir. Em ambos os casos, a mobilidade ocupava um lugar central na história, o que, argumento, reflete o

fato de, na perspectiva de meus interlocutores, sua ‘vida’, assim como a vida dos/nos lugares, estava atrelada a um modo de estar-no-mundo que encontra no ‘andar’ o elemento esperado como parte da trajetória de todos, fazendo dos detalhes sobre com quem e para onde se andava parte das compreensões que compartilham entre si sobre os modos de ser que os caracterizam enquanto Sateré-Mawé.

A organização da descrição que se segue tem base em dois pontos principais. O primeiro deles é o fato de meus interlocutores reconhecerem uma variedade de locais de ‘parada’ em uma série de casas de seus parentes em diferentes aldeias, bairros e cidades que eram caracterizadas enquanto disponíveis como locais de eventual moradia. Exploro, portanto, as consequências possíveis da associação que faziam entre seus ‘parentes’ e ‘paradas’ que, acredito, permitem elaborar sobre os sentidos de se *ter* casas espalhadas em sua relação com as afirmações de se *ter* parentes nesses locais, ambos positivamente qualificados como *espalhados*. Ademais, argumento que esses locais de (potencial) habitação eram lugares constituídos pela partilha de laços de solidariedade e afetividade, característicos dos modos de relação esperados entre aqueles que se consideram como *parentes*.

Para se conhecer alguém “de verdade”

As afirmações que os Sateré-Mawé que conheci faziam sobre ‘ter casas espalhadas’ em diferentes bairros, cidades, comunidades, aldeias e rios eram geralmente complementadas com o destaque à presença de algum parente que nelas poderia ser encontrado, portanto, podendo ser um potencial hóspede ou anfitrião. Ademais, o tempo de permanência nessas diferentes casas que afirmavam *ter* podia variar de anos a dias, sem que, com isso, eles deixassem de reconhecer que teriam outras casas alhures.

As trajetórias de conformação das diferentes localidades habitadas pelos Sateré-Mawé eram-me narradas em continuidade às histórias de andanças e paradas realizadas por seus parentes no passado. As narrativas que ouvi sobre as trajetórias de coletivos de parentes, geralmente,

assumiam uma pessoa como personagem focal das andanças. Falava-se, então, de ‘turma de/o/a’ ou ‘pessoal de/o/a’ como forma de se referir a conjuntos transgeracionais de parentes, cujos movimentos mutuamente orientados levaram à conformação de localidades e sujeitos coletivos por meio do ‘andar junto’.

A denominação do coletivo pode ser feita em termos de coabitação, localidade ou parentela. Por exemplo, pode-se destacar por meio da menção à ‘Françazada’, ou ao ‘pessoal do França’, um coletivo de coabitação que gravita em torno da figura de Francelino Gregório de Souza, tanto no que dizia respeito aos seus antepassados quanto aos seus descendentes. A expressão o ‘pessoal do’, da mesma forma, destacava a figura de Francelino em torno da qual conviveram cotidianamente uma série de pessoas, tal como seus genros, noras, filhos de criação, amigos e bons parceiros de trabalho.⁸

Sugestivamente, o sufixo <-ada> também pode ser utilizado para a referência a uma localidade e às pessoas que lá habitavam. Falava-se, então, da ‘Araticunzada’ (em referência ao pessoal da aldeia Araticum), ‘Terra Pretazada’ (em referência à ‘turma’ que veio da aldeia Terra Preta), ‘Pupunhalzada’ (em referência ao ‘pessoal’ que mora às margens do rio Pupunhal) ou, como também ocorre com os nomes, expressões do tipo ‘turma de Ponta alegre’ ou ‘pessoal da Vila Batista’. De forma semelhante, não apenas

8 Alba Figueroa, em etnografia realizada durante a década de 1990 junto aos Sateré-Mawé de diversas aldeias na região da T.I. Andirá-Marau, nota que: “Entre os termos que os Sateré-Mawé utilizam para se referir aos seres do mundo figura aquele de <mi’it>, frequentemente utilizado no plural <mi’it-in>, e no genitivo, que eles traduzem por ‘pessoas’. Isto é, o termo evoca sempre a gente de alguém, por exemplo, <hemi’it-in>: ‘as gentes [ou o povo] dele’ ou ‘sua gente’. Quando se trata de um homem Sateré-Mawé qualquer, <hemi’it-in> designa todos os do seu pessoal, membros de sua parentela e aliados, que atendem ao convite de trabalho coletivo, ao puxirum” (FIGUEROA, 1997, p. 391). Apesar de as interlocuções realizadas durante a pesquisa aqui apresentada terem sido conduzidas em português, única língua falada pela grande maioria de meus conhecidos Sateré-Mawé, sem dúvida a utilização da expressão “pessoal de” guarda semelhanças com o emprego do termo <mi’it-in> assinalado por Figueroa.

comunidades e rios podem ser mencionados dessa forma mas também porções de terrenos dentro de comunidades, aglomerados de casas localizadas em uma cidade ou, até mesmo, as aldeias na área urbana de Manaus e seus arredores.⁹

As narrativas sobre as trajetórias de deslocamentos de meus interlocutores (o desenrolar narrativo das sucessivas paradas e andanças dos diferentes conjuntos de parentes) eram aspecto importante para a compreensão das configurações de coabitação ao longo de seus circuitos no presente. Ademais, a convivência cotidiana que se dava ao longo destes circuitos era considerada como fundamental para, como diziam, “conhecer alguém de verdade”. Dessa forma, para sua compreensão do quadro de relações que viviam no presente – dos conflitos e das alianças entre parentes que experienciavam –, reviviam em suas narrativas eventos do cotidiano e excepcionais do passado. Por meio da memória coletivamente cultivada das trajetórias entremeadas das diferentes ‘turmas’ e ‘pessoais’, elucidavam cortes nas redes de parentesco que os uniam.

A operação desses cortes se dava por meio da atribuição de “marcadores morais” (reputações ou ‘jeitos’) que distinguiam os diferentes ‘pessoais’. Para isso, acionava-se tanto o conhecimento advindo da experiência da convivência cotidiana entre eles quanto o conhecimento transmitido em “crônicas genealógicas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1993) e das fundações de aldeias. Era especialmente a partir da irrupção de conflitos e discordâncias entre eles – violentas ou discretas – que as fronteiras que os distanciavam eram traçadas. Em um conflito, as expectativas de solidariedade que recaíam sobre as relações entre parentes eram quebradas, levando à delimi-

9 Coletivos de parentes também podiam ser referidos por meio do sufixo *-ada* adicionado ao nome de um personagem cujo coletivo de pessoas gravitava em torno. Por exemplo, dizia-se, com frequência, *Françazada*, *Terezada*, *Dicozada* e *Caetanozada* para se destacar um conjunto de pessoas cuja circunstância da enunciação enfatizava a sua gravitação em torno de França, Tereza, Dico e Caetano.

tação do campo dos “verdadeiros” parentes, “verdadeiros” Sateré-Mawé e “verdadeiros” indígenas.¹⁰

Como mencionado, o ‘andar junto’ era provocativo de efeitos da conectividade que podem emergir em suas atualizações nas pessoas e no reconhecimento da existência de diferentes coletivos de parentes. Este reconhecimento a diferentes pertencas conformam uma complexa epistemologia de laços de sangue, de consideração e de amizade, que eram chaves importantes nas considerações de meus interlocutores sobre suas relações vividas no presente. Esta característica se fazia transparecer no cotidiano quando as pessoas se engajavam em conversas sobre estes temas com muita recorrência, ainda que certamente tomando os devidos cuidados para que a circulação das histórias ali recontadas não se espalhassem para além de seu devido lugar de trânsito, chegando aos ouvidos daqueles que poderiam se ofender com diferentes versões sobre os eventos.

Em seus ‘passeios’ e visitas aos seus parentes, momentos propícios a narrarem e escutarem as histórias sobre suas trajetórias, enquanto os acompanhava nessas viagens, precepei-me em realizar um levantamento mais sistemático de suas genealogias. Ao rabiscar em um papel os nomes de seus parentes e indagar sobre seus paradeiros e suas trajetórias, promoviam-se momentos de conversa que, muitas vezes, acabavam por chamar a atenção de várias pessoas que nos acompanhavam de longe, vindos a se aproximar e examinar as linhas e os desenhos que, cada vez mais, se estendiam na medida em que com eles eu visitava mais e mais lugares.

As narrativas nas quais amparo minha descrição versavam sobre as trajetórias de seus parentes de até três gerações acima de ego/narrador, cujos eventos teriam se passado em um período histórico que, pode-se inferir, abrangia o início do século XX até o presente. Algumas delas versavam sobre as trajetórias de seus antepassados que deixaram as aldeias de Terra

10 Inspiro-me aqui na discussão sobre “processos de familiarização e desfamiliarização” de autores como Marques (2015, p. 105-106) e Comerford (2014a, 2014b).

Preta, Araticum Velho e Marau Velho¹¹ – localizadas no chamado “centro da mata” – para se estabelecerem em aldeias no curso médio e baixo do rio Andirá, no início do século XX. Outras tematizavam os deslocamentos por eles realizados desde as aldeias do rio Andirá em direção às cidades de Parintins, Maués e Manaus, ocorridos já na segunda metade do século XX. Neste caso, dado que os narradores tinham entre 20 e 90 anos de idade, tratavam de eventos por eles próprios vividos¹² mesclando-os a outros que lhes foram contados por seus parentes mais velhos. Ainda outro leque de narrativas que focavam nas trajetórias individuais e dos núcleos familiares de ego, narrando eventos que se passaram nas duas últimas décadas do século XX e na primeira década do século XXI, assumindo um estilo mais centrado nos percursos do narrador e dos deslocamentos de parentes próximos de sua geração, assim como das andanças de seus filhos e netos que vieram a se “espalhar por aí tudo”.

Por meio das considerações que faziam a respeito da importância que seus parentes assumiam para suas andanças, é possível entender suas implicações na conformação de coletivos de parentes e dos locais de ‘parada’ por onde estavam ‘espalhados’. Nelas destacava-se o valor fundamental do apoio entre parentes como um modo de relação que enfatizava a convivência baseada na expectativa de ‘ajuda’, e sua contrapartida, apresentada nas considerações a respeito da mesquinha (ou ‘escassear’) e da inveja/ciúme, que levavam a afastamentos relativos entre pessoas.

Os movimentos de aglomeração (‘entremear’) e dispersão (‘espalhar’) das ‘turmas’ e ‘pessoais’ são um modo particular de modulação da intensidade das relações de convivência entre eles. Tais movimentações, por meio da multiplicação de locais de ‘parada’, permitem a modulação

11 Então localizadas no complexo de rios e igarapés para além das cabeceiras dos rios Andirá, Maraú e Urupadi.

12 Memórias, como diziam, de quando já haviam “se entendido”. “Se entender” era uma expressão de uso comum utilizada para demarcar aqueles eventos que o narrador “viu”, “testemunhou” e, além disso, era capaz de relatar novamente a partir de suas lembranças.

da intensidade de convivência ao longo de um circuito de coabitação. Esse conjunto de lugares, concomitantemente habitados, permanecem enredados pelos fluxos de pessoas, coisas e afetos dirigidos pela lógica da solidariedade, criando uma espécie de interdependência entre eles. O circuito Sateré-Mawé, que assim se estabelece, gera na prática uma gestão coletiva de vários locais de ‘parada’, articulada pela incessante movimentação por entre eles por sua vez orientada, tal como Comerford (2014a, p. 8) identificou para outro contexto, pelas “[...] possibilidades de obtenção de renda, estudo, aprendizado, assistência médica, alimentação, bem como defesa, refúgio, afeto, namoro, festas e política”.

Para os Sateré-Mawé, a boa ‘vida em comunidade’ junto a seus parentes nestes locais de parada exigia certa dose de agitação e movimento, voltados às atividades cotidianas de seus moradores, principalmente àquelas nas quais se reuniam para trabalhar ou se divertir juntos. Uma comunidade ‘viva’, como diziam, caracterizava-se pelo engajamento de seus moradores em atividades em comunhão, jogando bola, reparando casas e construindo novas, encontrando-se nos espaços comunitários, frequentando cultos, fazendo artesanato e recebendo seus visitantes – estes, quanto mais, melhor (ANDRADE, 2018; MAURO, 2016; FIORI, 2018). A importância de ‘passear’, portanto, implicava a vontade de visitar os parentes ‘espalhados’, reafirmar laços e fazer-se presente, configurando um fluxo contínuo de pessoas passeando e se visitando assumia a forma de um constante ir e voltar.

De certa forma, ‘passear’ era também retornar para onde estão as suas ‘raízes’. Aqueles que não tinham o costume de voltar para rever seus parentes corriam o risco de “esquecer suas origens” ou, ainda, de também “serem esquecidos” à medida que o tempo passava. Para o controle dos perigos do “esquecer”, frente ao espalhamento de suas casas/parentes, os Sateré-Mawé destacavam a importância da manutenção de um constante fluxo entre/deles. São desses deslocamentos, guiados por uma matriz de ajuntar e espalhar, que emerge o circuito Sateré-Mawé enquanto inscrição morfológica do fazer e desfazer (e refazer) dos laços entre eles.

A “raiva”, a “inveja” e o “ciúme” implicavam o aumento das distâncias relativas entre as pessoas. Tais afastamentos, por conseguinte, podiam ajudar no controle de tais sentimentos, induzindo ao “esquecimento” dos eventos que levaram à sua emergência. Passada a “raiva” e acalmados os ânimos, era comum que viessem a se reaproximar novamente, passeando, visitando ou mesmo vindo a se engajarem novamente no trabalho coletivo realizado nas diferentes localidades por onde se espalharam. Este engajamento, por sua vez, guiava os parentes de volta à ‘ajuda’, procurando reconstituir a consideração que se esperava que reinasse entre eles. Era por meio da produção dos laços afetivos entre eles que se faziam (ou “descobriam-se”) propriamente parentes, assim como, pelos mesmos atos, que faziam os locais de ‘parada’ por onde habitavam, tanto em suas dimensões tangíveis (seja na construção de casas, pátios e barracões, seja nas formas de apoio na ‘luta’ para a ‘conquista’ de seus terrenos) quanto intangíveis (na constituição de uma memória coletivamente cultivada ao longo do tempo ancorada nestes lugares).

Quanto à confecção destas memórias partilhadas, o ato narrativo é parte da constituição de um regime de historicidade particular aos meus interlocutores, no qual as experiências vividas e narradas se entrelaçavam e atualizavam mutuamente. Ao contar as histórias de suas trajetórias, em narrativas em que entremeavam os eventos vividos por personagens do passado e do presente, eles constituíam parte importante do conhecimento sobre o mundo vivido de narradores e seus ouvintes. A circulação destas histórias detinha importantes implicações para a compreensão e atribuição de sentido às relações entre as pessoas com quem compartilhavam este mundo, sendo parte dos processos reflexivos por meio dos quais atribuíam sentidos aos acontecimentos contemporâneos e podiam encontrar caminhos para suas ações futuras.

No entremear das conversas, falar ou deixar de falar de alguém – lembrar ou esquecer de um ou outro evento – eram dispositivos eficazes para fazer ou desfazer laços entre pessoas. Similarmente, “o que” e “como” se falava sobre estas pessoas que povoavam seu universo de relações eram

objeto de especial atenção e cuidado, já que a circulação de versões controversas de histórias – que sempre podiam vir a ser chamadas de “fofocas” – levavam a “choques” entre diferentes percepções em torno das “verdadeiras raízes”, das qualidades e do teor do ‘sangue’ e dos ‘jeitos’ que caracterizavam pessoas e, por conseguinte, o coletivo de seus “parentes de verdade”. Da mesma forma que a afirmação de similitudes e partilhas por meio do acionamento destes códigos poderia levar ao consenso e à “paz” na convivência entre parentes, os “choques” entre percepções sobre diferenças e divisões entre eles, circulados nas chamadas (de um ponto de vista) “fofocas”, por sua vez, poderiam reanimar (ou inaugurar) outras “brigas”. Pela convivência se (re)conheciam os “jeitos”, trocavam-se histórias sobre convivências passadas de seus antepassados e de outros, o que permitia conhecer quem e como eles eram. Dessa forma, podia-se “descobrir” quem se é “de verdade”, quem são seus “parentes de verdade”, como eles são e como eles eram. Afinal, como me mostraram os Sateré-Mawé: “a gente só conhece alguém de verdade quando vive junto”.

Sobre os modos e perigos de andar e conhecer o mundo

De forma geral, o circuito Sateré-Mawé, que envolvia diferentes locais nas cidades de Manaus (AM), Parintins (AM) e Maués (AM), pelos deslocamentos de meus interlocutores, assim como as trajetórias familiares, as quais me apresentaram em suas narrativas, caracterizava-se por padrões similares de habitação multilocal, marcado pela mobilidade. A constante mobilidade presente no cotidiano se relaciona a um modo de habitação no espaço que persistia na conformação de aglomerados residenciais pela cidade, constituídos como locais de ‘parada’ e mantidos como locais referenciais de estada e de visitação para diferentes coletivos de parentes. Dessa forma, conformavam-se circuitos heterogêneos percorridos e com distintas regularidades por diferentes coletivos de parentes (‘pessoais’). De igual maneira, ao atrelar as narrativas que apresentam as histórias de conformação de seus locais de referência nestas cidades à história de vida de seus respec-

tivos personagens focais; eventos, pessoas e lugares são entrelaçados em trajetórias marcadas pela dinâmica sucessiva de ‘parar’ e ‘andar’ como um movimento contínuo que conecta diferentes tempos e lugares.

Embora as aglomerações residenciais dos Sateré-Mawé nas áreas urbanas de Maués, Barreirinha ou Parintins não sejam chamadas de aldeias/comunidades como em Manaus, tal conjunto de lugares de ‘parada’ não deixa de estar inserido em seus amplos circuitos, constituídos pelas suas práticas de mobilidade (passadas e presentes) e sujeitos também a dinâmicas similares de dispersão e aglomeração. Ademais, meus interlocutores que possuíam casas/parentes na área urbana destas cidades se consideravam, em alguma medida, como parte de diferentes aldeias do interior e/ou da capital. Evocavam, assim, justamente esse senso de territorialidade particular que enfatiza a habitação ao longo de um circuito conformado por diferentes locais de ‘parada’ e laços constitutivos com/de pessoas e narrativas, explicitada na correlação entre se “ter parentes” e se “ter casas” igualmente “espalhadas”.

A percepção destas casas e comunidades como territórios de permanente habitação dos coletivos de parentes mencionados, como se procurou demonstrar, abrangia diversas dimensões. Baseava-se no reconhecimento do entrelaçamento pretérito das trajetórias de seus antepassados naqueles locais, nas experiências por eles narradas a seus filhos(as) e netos(as) sobre o tempo que ‘paravam’ por lá. Sustentava-se pelas lembranças das experiências nele vividas com seus parentes, constitutivas de laços afetivos feitos na convivência tanto entre pessoas como com o lugar. Perdurava-se enquanto um território intermitentemente ocupado pelas práticas de mobilidade implicadas nos ‘passeios’ a seus parentes que por lá ‘param’, na busca pela manutenção das atividades voltadas ao “trabalhar junto”. Por fim, a percepção sobre sua pertença a estas localidades também se expressava no desejo de que pudessem sempre voltar ao local onde se desenrolaram as histórias de vida de seus antepassados, as suas próprias e, futuramente, também as de seus descendentes.

As narrativas sobre as trajetórias de conformação das localidades em que os Sateré-Mawé viviam espalhados entre cidades e aldeias, portanto, podiam ser lidas enquanto encadeamentos de eventos que levaram a reuniões e separações entre pessoas e grupos de pessoas situadas espacialmente e ao longo do espectro temporal. Por isso, o ‘andar junto’ podia ser tomado como expressão que destaca trajetórias mutuamente orientadas entre os parentes do passado e do presente, que atuam na conformação de diferentes circuitos que entrelaçam, na constituição de seus mundos vividos.

Todavia, o ‘andar junto’ também adquiria outra dimensão destacada na percepção de meus interlocutores Sateré-Mawé: a possibilidade de “conhecer o mundo”. Nem sempre os companheiros de andança de meus interlocutores foram seus parentes indígenas. Muitos deles se puseram a “andar por aí” em companhia de “civilizados”, dentre eles “patrões”, “negociantes” e “missionários”. O que se destaca aqui é que principalmente aqueles dentre eles que haviam estabelecido circuitos de habitação que incluíam as mencionadas cidades da Amazônia, apresentaram-me reflexões a respeito de suas relações com brancos ao longo de suas trajetórias de vida e de seus antepassados que enfatizavam a constituição de relações em que a consideração, aproximada àquela que modula as relações entre parentes, era destacada.

Certamente, a grande maioria dos Sateré-Mawé que pude conhecer, principalmente aqueles mais ativos nas diversas esferas de atuação do que chamam do Movimento Indígena nas cidades, reconheciam e verbalizavam enfaticamente os efeitos deletérios do empreendimento colonialista para o povo Sateré-Mawé. Estes reconheciam como agentes de um processo de espoliação, já de longa data, principalmente os regatões e patrões do “tempo do pau-rosa” (período entre as décadas de 1920 e 1970 de intensa atividade extrativista da madeira na região da T.I. Andirá-Marau), os funcionários do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) que – na perspectiva de muitos, vieram apenas a substituir os patrões, mantendo as mesmas estruturas desiguais de relações – e os fazendeiros e políticos regionais. Assim como o faziam alguns Sateré-Mawé,

diversos autores que pesquisaram junto a eles buscaram denunciar os efeitos e causas de “desastres culturais” e ambientais sofridos pelos indígenas a partir de sua inserção nas chamadas franjas do sistema capitalista mundial.¹³

Não obstante, o que se destaca é que, adentrando a perspectiva das narrativas de meus interlocutores, eles não se furtavam em inserir em suas narrativas as suas interações, e as de seus antepassados, com o “mundo dos brancos” – seus agentes, instituições, coisas e capacidades/conhecimentos – em relações nas quais os indígenas despontavam enquanto protagonistas que, de certa forma, por suas capacidades próprias que pareciam possibilitá-los exercer algum controle sobre estas interações, conduzindo-as às condições de sua realização em seus próprios termos. As narrativas de meus interlocutores sobre os caminhos que levaram seus antepassados e a si próprios a “andar por aí” e a habitar as cidades, de modo geral, reencenavam trajetórias dando-lhes tons épicos, enfatizando o enfrentamento de situações de exploração, humilhação, preconceito, adoecimento e perseverando sobre condições de pobreza, fome, desabrigo e opressão física e psicológica.

Suas histórias não se furtavam a mencionar: as epidemias que vitimaram muitos de seus parentes; as decepções que sofreram inúmeras vezes ao verem-se ludibriados por promessas de cuidado por parte de quem esperavam poder contar com apoio para que trabalhassem e estudassem nas cidades; as penosas condições de vida em moradias apertadas e os enfrentamentos com a polícia para que permanecessem nos locais de ocupação que conquistaram nas cidades; as humilhações que sofreram nas escolas e universidades; as jornadas extenuantes de trabalho às quais se submetiam para que pudessem garantir o sustento para si e para seus familiares; as injustiças que enxergavam no descaso do poder público com seus direitos; a precariedade do acesso ao atendimento de saúde e à educação; a saudade

13 Alguns deles são Romano (1982), Lorenz (1992), Figueroa (1997) e, em análises sobre o contexto vivido pelos Sateré-Mawé após os anos 2000, Kapfhammer (2012); Kapfhammer e Garnelo (2014).

de tempos, pessoas e lugares que deixaram para trás – falecidos, perdidos, expulsos e espoliados.

Não seria difícil, portanto, realizar uma descrição destas trajetórias de vida focadas nos eventos e sentimentos que fizeram e fazem da vida destas personagens uma ‘luta’. Todavia, não são tais episódios que dão o tom a estas narrativas, estando eles submetidos aos modos pelos quais seus personagens agiram de forma a dar continuidade a uma “caminhada”, vista como um atestado da ‘força’ do povo Sateré-Mawé e que lhes possibilitava, sem pestanejarem, reivindicarem para si a alcunha de “guerreiros”. Tal diferença de perspectiva, ênfase e enquadramento, que acredito dar o principal tom das narrativas históricas que meus interlocutores contaram, desdobram-se na percepção de que o tom implicado nessas narrativas presta-se, também, a alocar o foco da agência que leva de um evento a outro pairar sob as ações e intenções de seus personagens indígenas.

Sem dirimir a importância de episódios de sofrimento experienciados, ou de negar os efeitos do projeto colonialista nas populações indígenas – sendo sua migração para as cidades uma de suas atualizações –, imprimir às suas histórias esta tonalidade seria escapar à sua própria apreensão do processo histórico em que estariam envolvidos. Enfatizar apenas esta dimensão poderia operar um silenciamento do protagonismo que os Sateré-Mawé apontam reivindicar ao atribuírem sentidos – e objetivos – às transformações pelas quais se vêm passando ao se engajarem de modo ativo – mesmo que às vezes tido como inescapável – com os agentes, coisas, saberes, paisagens e modos de ser/fazer que, em princípio, seriam característicos ao mundo dos brancos.

Por vezes, os Sateré-Mawé tematizavam sua presença nas cidades ou sua constante circulação entre elas e as aldeias como a continuidade de uma ‘jornada’, cujos primeiros passos reconheciam como tendo sido dados por aqueles parentes que vieram a “andar por aí” a “sair para trabalhar”, “viajar para conhecer”, que, então, os haviam levado a se “aventurar” para além do conhecido e a andar pelas cidades por onde se encontravam espalhados. A escala correta com que explicavam suas motivações e disposições à mo-

bilidade, e que servia como tema que costurava suas narrativas de “história de vida”, encontrava-se para além do nível individual. Esta escala abrangia um conjunto de trajetórias daquelas pessoas com as quais reconheciam laços afetivos de convivência e aprendizagem, ou seja, de seus ‘parentes’. Por meios destas histórias, demonstravam que se colocar a andar implicava sempre se situar entre um ‘passeio’ e uma ‘aventura’, com ênfases variadas para cada uma destas experiências, de acordo com os objetivos e os destinos (ou ausência deles) dos deslocamentos. O caráter de ‘aventura’ era destacado quando se falava das viagens para além do conhecido, geralmente se referindo às ocasiões em que se andava procurando trabalho ou trabalhando, o que permitia ao viajante conhecer novos lugares e aprender coisas novas que a experiência do deslocamento (entendidos na alternância entre ‘parar’ e ‘andar’ junto de alguém) lhes proporcionava.

Apesar das ênfases distintas, andar para se “aventurar” ou para “passear” remetem a princípios básicos sempre associados às práticas de mobilidade, quais sejam, a correlação entre andar e conhecer (e reconhecer), e a indissociabilidade do ‘andar’ enquanto modo de conhecer que implica para sua efetivação os atos continuados de ir, parar, voltar e narrar. Dessa forma, o “gosto por andar”, que costumavam enfatizar como uma característica do jeito Sateré-Mawé, estava presente em crianças, jovens, adultos e velhos, variando em termos de ênfases entre o desejo por se ‘aventurar’ de moços e moças, e os prazeres de ‘passear’ que encontravam independentemente das diferenças de idade.

O mote principal da relação entre andar e conhecer se sedimentava na sugestão de que, para que se conheça alguém, algo ou algum lugar “de verdade”, é preciso conviver; e parte fundamental dessa convivência está contida nos atos sequenciais de “andar junto” e “parar junto” que constituem as etapas sucessivas de um movimento. Dessa forma, a correlação entre andar e conhecer era tematizada em suas narrativas sobre as trajetórias familiares que me relataram para que eu compreendesse como se dera a atual condição ‘espalhada’ de seus parentes entre aldeias e cidades, emergindo como um tema que lhes permitia aproximar diferentes eventos

nas trajetórias de vida de seus ancestrais, das suas próprias e, também, formular projetos de futuro para seus descendentes – e para o próprio ‘povo’ Sateré-Mawé – em que diziam se encontrar engajados ao habitar as cidades.

Um breve sobrevoo sobre o universo das narrativas que escutei ao longo do período de campo permite destacar algumas de suas ressonâncias quanto ao tema do andar e conhecer. Nestes casos, os relatos sobre as andanças com seus patrões, padrinhos ou, ainda, pais de criação emergiam para fundamentar o conhecimento que haviam adquirido sobre as coisas particulares aos brancos. Ao “andar junto” com os “civilizados” que os acolheram, e junto aos quais “se criaram”, aprenderam a se comunicar em português, conheceram os meios do comércio, se familiarizaram com a contabilidade envolvida nas transações comerciais e eram ensinados os modos apropriados de se trabalhar que lhes permitia, como costumam salientar, ampliar seu controle sobre as transações comerciais em que se engajavam com os “civilizados” (já que passavam a conhecer as codificações de contabilidade para realizar trocas com maior justeza, além de serem capazes de se engajar em dinâmicas de negociação por meio da fala).

Ademais, não havia temática em que a correlação entre andar e conhecer surgia de forma mais contundente do que a busca pela escolarização formal. Muitos dos movimentos para as cidades de Manaus, Parintins, Maués e Barreirinha eram narrados tendo como pano de fundo um projeto familiar de busca pelo conhecimento atrelado ao acesso às escolas e universidades. Com esse intuito, as casas dos Sateré-Mawé nas cidades serviam como abrigo a inúmeros estudantes que vinham completar o segundo grau em colégios estaduais na cidade ou mesmo cursar o ensino superior e técnico ministrados nos *campi* da Universidade Estadual do Amazonas (UEA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e do Instituto Federal do Amazonas (IFAM).

Muitos Sateré-Mawé salientavam a importância do conhecimento que podiam adquirir nas escolas e universidades, destacando que ele seria a principal “arma” de que poderiam dispor para “defender seu povo” e para “buscar os seus direitos”. Diferentemente dos “antigos Mawé”, que

utilizavam como seus instrumentos de defesa cacetes e flechas, agora seus descendentes vinham se preparando no manejo de uma “arma” que consideram muito mais poderosa nas batalhas com os brancos: “a lei”.

Recontar as histórias vividas de seus antepassados permitia realçar o quanto haviam ‘lutado’ até que os Sateré-Mawé pudessem “conquistar” a possibilidade de se instalar em casas próprias e ou mesmo constituir aldeias nas cidades. Estes espaços na cidade eram vistos como parte dos territórios em que os Sateré-Mawé vislumbravam poder exercer os modos próprios e apropriados de viver, buscando neles criar as condições necessárias para que os perigos de se viver em proximidade com os brancos em suas cidades pudessem ser satisfatoriamente controlados. Nestes territórios, pode-se dizer, abria-se a possibilidade do acolhimento de diferentes parentes que vinham à cidade. Por exemplo, para ‘o pessoal do França’, um entre os muitos que consideram *ter* casas e parentes espalhados entre cidades e aldeias, a importância de sua presença nas cidades era a “busca do conhecimento”, em particular, aquele que poderiam alcançar nas escolas, colégios e universidades da cidade. A ‘jornada’ deste pessoal previa um objetivo que, tal qual se espera de todos que se põem a “andar por aí” para “conhecer”, se concretizava na perspectiva do retorno dos viajantes às suas ‘raízes’, todavia, agora munidos das coisas boas que conheceram (ANDRADE, 2018, 2020).

Suas reflexões sobre este caminho aproximam os Sateré-Mawé como parte de uma só história, em que cada um deles carrega em si um legado dos passos dados por seus antepassados. Legado que se colocava no presente como uma continuidade de desafios a serem por eles superados, tomando a forma de um senso de responsabilidade que recaía sobre cada um deles. Senso que se fazia presente ao olharem para as ‘lutas’ em que seus antepassados se engajaram para que pudessem estar hoje em dia na cidade e em condições de dominar estes conhecimentos que consideram tão importantes enquanto novas “armas” de luta para o povo Sateré-Mawé. Muitos deles, olhando para trás e para o passado, não podiam deixar de olhar para

frente e para o futuro, vislumbrando qual seria, então, seu papel na caminhada de seu povo e no legado que deixariam para seus descendentes.

De forma geral, a percepção de meus interlocutores sobre sua mobilidade espacial não tornava facilmente perceptíveis os pontos de partida e de chegada. Pelo contrário, a ênfase de suas narrativas, cujos eventos se entrelaçam por meio das relações estabelecidas entre eles ao longo das andanças que realizaram, estaria no aumento potencial da capacidade de circular e parar por diferentes lugares e em diferentes circunstâncias. Tratava-se, de uma percepção do ‘andar’ que, em sua dimensão espacial, não encontra um começo ou fim, já que a temporalidade por eles prefigurada na sucessão de deslocamentos realizados por seus antepassados, que encontra continuidade nos passos de descendentes e que detêm uma teleologia guiada para o objetivo de obter “armas” para a “luta”. A principal destas “armas”, a qual se referiam meus interlocutores, era o “conhecimento do branco da cidade” ou “educação ocidental”, e seus movimentos vislumbravam a possibilidade de domínio e controle destes saberes.¹⁴

As ‘jornadas’ por eles empreendidas, todavia, não se completavam apenas pelo movimento de busca, como um movimento unidirecional e linear, já que estas armas têm de ser trazidas de volta. Suas narrativas, portanto, voltavam a reflexões sobre esses caminhos por eles traçados e sobre as potências e os perigos destas andanças – bem como os modos apropriados para fazê-las sem que se “perdessem” no meio do caminho –, uma expressão que parecia caracterizar um estado de interrupção de movimento, ou seu direcionamento para fora de um caminho que se espera ser trilhado em confronto com uma trajetória esperada e desejada, que conduza parentes ao (re)encontro – com suas ‘raízes’, com o ‘jeito indígena’ – e que constituí as tramas de um circuito no qual se tecem os fios da vida entre familiares.

14 Dentre as várias pesquisas recentes sobre o tema destaco Fiori (2018), etnografia que aborda as circulações dos acadêmicos indígenas Sateré-Mawé e suas práticas por entre as cidades e as aldeias da Terra Indígena Andirá-Marau.

Suas práticas de mobilidade, as andanças que os levam a ir e voltar em busca de coisas boas para que possam aproveitar com seus parentes, emergem como a temática que fornece enquadramento para o propósito da “missão” de meus interlocutores Sateré-Mawé nas cidades, cujos primeiros passos reconheciam terem sido dados por seus antepassados. Para continuar nestas ‘jornadas’ sem se desviarem do rumo e se perderem, enxergavam como necessário guiarem sua direção às suas ‘raízes’.

Contra o perigo de “se perderem”, suas casas e comunidades nas cidades, portanto, despontavam enquanto locais referenciais para a manutenção de uma convivência por meio da qual se faziam os laços de afeto entre parentes que se encontravam pela cidade, independentemente da duração desta permanência. Nestes locais podiam oferecer abrigo, alimento e talvez algum dinheiro como forma de ajuda, mas, principalmente, ofereciam suas palavras por meio das quais promoviam a manutenção de um saber específico ligado aos modos apropriados de ser e fazer indígenas. Para este fim, suas “conquistas” de casas e comunidades foram e são fundamentais.

A casa – conformada como o *locus* de encontro com as ‘raízes’ – emerge como elemento de especial importância para que não “se percam” e “desviem do caminho”, uma vez que se configuraram enquanto espaços de convivência entre parentes que, por meio da experiência compartilhada e do compartilhamento de experiências, induzem em cada um de seus habitantes as lembranças de quem “realmente se é”.

Era nas casas e comunidades “conquistadas” nas cidades que se constituíam os laços afetivos constitutivos da solidariedade dedicada àqueles que eram – e se faziam/conheciam/reconheciam – parentes. No encontro daqueles que por ali circulavam/‘paravam’, vicejava a fonte da experiência do convívio em proximidade, do ‘andar junto’, do engajamento em projetos e atividades coletivos em diferentes escalas, do fomento à consolidação de modos de ser compartilhados e, certamente, da produção dos enredamentos afetivos pelo engajamento conjunto no enfrentamento das adversidades que eram parte da árdua jornada de vida que empreendiam. Ademais, a própria materialidade do espaço ocupado também fazia parte de uma

memória partilhada. Nos detalhes de suas configurações espaciais e arquitetônicas, assim como nas lembranças dos empreendimentos que levaram a suas transformações, indiciavam a ‘luta’ pela “conquista” dos terrenos, as redes de ajuda mobilizadas para a construção de suas edificações e os desejos de manutenção do movimento necessário para a continuidade da vida que se fazia naqueles lugares.

Nestes locais – casas e comunidades –, portanto, encontravam-se ancoradas as suas trajetórias familiares e, em estreita relação com os sentidos de sua união enquanto parentes que delas emanava, nelas se fomentavam a persistência dos laços entre seus habitantes ao longo do tempo e do espaço. Tais locais de ‘parada’/parentes nas cidades eram assumidos como “referência” no espaço nos quais – e por meio dos quais – os mais experientes e as “lideranças” podiam “ajudar” os jovens a “separar o que é bom daquilo que não é”. Assim, por meio da convivência cotidiana e das experiências do passado revividas nas narrativas, faziam daqueles lugares espaços dos conselhos, do abrigo, do acolhimento, da hospitalidade, do cuidado e da comensalidade.

Não se engajar nessas formas de relação – ausentar-se desses vínculos – podia levar seus parentes a “perder-se”/“esquecer-se” ao longo dessa ‘jornada’ pelo mundo dos brancos. Em certa medida, isto equivaleria a “virar branco”, ou seja, ‘pegar o jeito’ – individualista e mesquinho – do tipo de gente “pra quem não tem nada dado pra ninguém”. Então, “perder-se” e “virar branco” em larga medida era entendido como se esquecer de quem são seus parentes, não retornar, desprezar suas ‘raízes’, de forma a se desconectar de si e dos seus, desviando-se do caminho com eles compartilhado e abandonando o propósito da ‘jornada’ e de sua “missão”. Os locais de ‘parada’ conquistados pelos Sateré-Mawé nas cidades, portanto, tinham um papel não desprezível na constituição de uma memória partilhada por meio da qual se projetam as condições para que em seus habitantes perdure o ‘jeito indígena’: daquele que “dá”, que “ajuda” e que “apoia”.

No que diz respeito ao conhecimento que advém de andar pelas cidades, portanto, o ‘espalhar’ de seus parentes e de suas casas correspondia ao

incremento da possibilidade de se ‘andar’, visitar e passear de forma mais segura. Afinal, tal jornada é perigosa e cheia de desafios, não à toa sendo considerada como uma ‘luta’ que demandava toda sorte de “sabedoria”, sateré e branca. Tais casas/parentes eram, portanto, a fonte da manutenção da referência que norteia a jornada que se empreende em busca do “conhecimento ocidental”, eram para onde/quem se devia “voltar” e para onde/quem aquilo que se conheceu deveria se verter. Aquilo que se aprendeu e conheceu ao “correr o mundo” deveria, por sua vez, ser revertido de volta a seu povo, seu pessoal, seus parentes e sua família de forma que pudessem ser utilizadas como “armas” para a manutenção da continuidade de seus modos de ser e de viver (ANDRADE, 2018, 2020).

A manutenção dos modos apropriados de continuar a tornar-se/fa-zer-se indígenas/Sateré-Mawé/parentes reside na perpetuação da dinâmica de seus emaranhados relacionais, por meio dos quais são feitos os laços afetivos que os constituem. É na produção destes laços que se produzem, também, parentes sendo eles, nesse sentido, dispositivos de aparentamento presentes na prestação de ajuda e apoio (subsumidas na expressão ‘andar junto’), nas demonstrações de consideração e atenção que balizam as disposições de generosidade caras aos parentes.

Os Sateré-Mawé que habitam cidades, mesmo não direcionando seus empreendimentos coletivos para o trabalho agrícola, não se furtavam a se envolver em empreitadas coletivas das mais variadas. Empreitadas que têm em comum a provocação do enredamento dos envolvidos em condições recíprocas de ajuda e apoio, dispersas no espaço e do tempo ao longo dos emaranhados relacionais por elas constituídos, mas mantendo pessoas e lugares como que nós referenciais de adensamentos destas redes. Acolhimento, alimento e aconselhamento são alguns exemplos, entre outros, dos elementos mobilizados para a formação das redes que se colocavam a serviço dos empreendimentos coletivos (e coletivizantes) e, por meio dos quais, os laços afetivos eram feitos.

Enquanto empreitadas ou projetos coletivos poder-se-iam mencionar desde os mutirões de limpeza das comunidades (o que se traduz, na-

queles locais onde não há “mato”, na retirada do lixo dos quintais, recuperação de cercas, áreas comunitárias e casas), o trabalho com turismo e as apresentações de elementos de sua cultura e modo de vida a visitantes, a realização de festejos e rituais, a formação de times de futebol, a organização de partidas e a participação em campeonatos, a “luta” pela conquista e garantia de permanência de seus parentes em distintos locais de parada ou, ainda, o fluxo de ajudas que dispensam a seus parentes. Para que, coletivamente, se engajassem em projetos de busca pelo conhecimento “dos brancos” nas escolas, universidades e cidades.

A escola/universidade, vista como um espaço privilegiado para o acesso ao conhecimento dos brancos, – tal como outrora foram os barcos dos regatões e o “andar junto”/”se criar” com padrinhos/pais de criação/patrões brancos – são um importante meio para que os Sateré-Mawé aprendam sobre “seus direitos” e saibam se defender dos próprios brancos. No entanto, diziam, é preciso ser cuidadoso com essas relações, pois a “escola” pode vir a “dominar” os indígenas, fazendo-os esquecer e “deixar de lado” sua “cultura” e seu jeito de ser.

Considerações finais

Na economia do argumento aqui apresentado, tomou-se o ‘andar junto’ como expressão que destaca trajetórias mutuamente orientadas entre os parentes do passado e do presente, que atuam na conformação de diferentes circuitos que entrelaçam, na constituição de seus mundos vividos, territórios, corporalidades e temporalidades. Procurou-se destacar que os modos de enunciação de sujeitos coletivos, e dos cortes produzidos em seu paralelo, baseavam-se principalmente em uma valorização da convivência que se constitui no chamado “andar junto”. Por meio desta expressão, os Sateré-Mawé destacavam as andanças em conjunto das diversas ‘turmas’ e

‘pessoais’ em relação aos sucessivos movimentos de distanciamentos que ocorreram – e ocorriam – entre eles ao longo do tempo e do espaço.¹⁵

Em suma, argumenta-se que são reconhecíveis nas práticas narrativas destacadas uma forma de autoconhecimento do universo social que, por sua vez, é algo indissociável de uma reflexão moral que entrelaça pessoas, eventos, jeitos, sangue e lugares junto das histórias que os envolvem. Tudo isso indica que a mobilidade não seria neutra, sendo sua prática o alvo de uma série de reflexões. As considerações dos Sateré-Mawé a este respeito emergiam principalmente enquanto chave de especulação sobre as manifestações nos ‘jeitos’, inescapavelmente sujeitos às consequências das diferentes “misturas” entre tipo de gente que precisam ser habilmente controladas para que possam manter o ideal de “se agradar” em viver juntos, buscando uma qualidade de ligação que caracteriza sua forma ideal de laços sociais. As histórias que tematizavam suas trajetórias enlaçavam menções a pessoas e a eventos ocorridos em diferentes locais e tempos que conformavam um *corpus* de conhecimento que enfatizava o entrelaçamento entre parentesco e territorialidade.

Por fim, a teleologia que marca a jornada dos Sateré-Mawé em suas narrativas, que os coloca em sua visão à frente das transformações de seu mundo ao longo da história, desloca a agência dos eventos para seu papel como sujeitos de seu destino (ANDRADE, 2018; VIVEIROS DE CASTRO, 2000a, 2000b). Os Sateré-Mawé refletiam sobre as capacidades de seus antepassados para a condução das relações com comerciantes, patrões, missionários e funcionários do órgão indigenista, destacando sua capacidade de extrair delas o aprendizado necessário das “coisas boas” que estes agen-

15 Em Andrade (2018), são abordadas tais operações nativas de coletivização e individuação por meio do conjunto das narrativas sobre os deslocamentos desses *pessoais* e *turmas*, enfatizando o *entremear* e *espalhar* no tempo e no espaço dos diversos “tipos de gente” que eram concebidos como parte do *povo Sateré-Mawé*. Organizo minha apresentação de suas narrativas acompanhando o conjunto de suas histórias sobre as trajetórias dos diferentes *pessoais* e de suas movimentações, desde sua chegada aos locais atuais de habitação, onde vim a conhecê-los, até a conformação de seus inúmeros locais de possível *parada* que reconheciam nas cidades, entre cidades e para além das cidades onde viviam.

tes externos tinham a oferecer, ao mesmo tempo em que mantinham tais relações sob seu controle, seja pela “amizade” ou pela “luta”.

Dessa forma, a meu ver, transparece que o modo de abordagem das mudanças históricas experimentadas pelos Sateré-Mawé, da perspectiva de meus interlocutores, é condizente com uma tentativa de superação da assimetria entre brancos e indígenas no que diz respeito às suas capacidades produtivas, como um movimento de busca e apropriação. Se em um momento de sua história essa busca os levou a estabelecer relações com patrões, missionários e funcionários do órgão indigenista para deles obterem mercadorias, dinheiro, trabalho e conhecimento, nas últimas décadas esse intento os levou a um movimento para fora da aldeia onde poderiam, como disse um deles, aprender “essa educação de conhecimento da cidade”. Se, em um passado recente, o acesso a essas capacidades e a esses conhecimentos dependia de relações com patrões, regatões e funcionários não indígenas, no presente os próprios indígenas já têm suas casas na cidade e buscam o “conhecimento elevado” nas universidades, sendo eles próprios os agentes de apropriação e circulação dessas “armas” entre seu povo.

Em outras palavras, inspirando-me nas conclusões de Cristiane Lasmár sobre o “movimento em direção à cidade” das populações indígenas do alto rio Negro, acredito ser possível sugerir que no caso de meus interlocutores Sateré-Mawé que:

[...] o movimento da população indígena na direção da cidade – isto é, da escola, das mercadorias, do hospital – seja compreendido não como um sinal de renúncia aos valores comunitários e submissão aos esquemas do mundo dos brancos, mas antes como uma forma de controle sobre o processo de reprodução social diante da inevitabilidade de se relacionar com essa figura de alteridade poderosa mas moralmente decaída. (LASMAR, 2005, p. 242- 243).

À luz das narrativas de meus interlocutores estes parecem tomar a forma de uma ‘luta’ pela inversão ou equilíbrio da relação assimétrica esta-

belecida entre indígenas e brancos em tempos imemoriais. Tais narrativas demonstram uma percepção orgulhosa de suas histórias e de seus antepassados, apesar de todo o sofrimento, enganação, espoliação, conflitos, perdas e esquecimentos vividos no passado longínquo, recente e no presente. Tais histórias, narradas com tanto orgulho, são narrativas de uma longa ‘luta’ cujo desenrolar levava seus parentes Sateré-Mawé a tantas conquistas, projetadas ao futuro pela continuidade de suas jornadas a andarem juntos.

Referências bibliográficas

ANDRADE, José Agnello Alves Dias de. *Indigenização da Cidade: Etnografia do circuito Sateré-Mawé em Manaus-AM e arredores*. 2012. 192 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

ANDRADE, José Agnello Alves Dias de. “*Tudo pra onde eu chego eu tenho minha casa*”: Mobilidade, parentesco e territorialidade sateré-mawé entre cidades amazônicas. 2018. 436 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo São Paulo, 2018.

ANDRADE, José Agnello Alves Dias de. “Se isso um dia isso foi do povo sateré-mawé, nós também temos direito de ter uma casa pra morar”: Notas sobre a presença sateré-mawé na cidade de Parintins-AM. *Ponto Urbe*, v. 26, [s. p.], 2020.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. Uma introdução. In: CUNHA, Manoela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (ed.). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Editora Unesp; Cultura Acadêmica, 2014. p. 9-21.

COELHO DESOUSA, Marcela. Conhecimento Indígena e Seus Conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manoela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (ed.). *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Editora Unesp; Cultura Acadêmica, 2014. p. 195-218.

COMERFORD, John Cunha. Onde está a “comunidade”? Conversas, expectativas morais e mobilidade em configurações entre o “rural” e o

“urbano”. *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais, Campinas*, v. 8, n. 2, p. 7-29, 2014a.

COMERFORD, John Cunha. Vigiar e narrar sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 2, p. 107-142, 2014b.

COMERFORD, John Cunha; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle (org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo*. Rio de Janeiro: 7 Letras; FAPERJ, 2015.

ELLIS, Rebecca. *A Taste of Movement: An Exploration of the Social Ethics of the Tsimanes of Lowland Bolivia*. PhD em Filosofia. Saint Andrews: University of St. Andrews, 1997.

FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo. *Guérriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté: histoire, identité et traitement du mal chez les sateré-mawé (Amazonie centrale, Brésil)*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997.

FIORI, Ana Letícia de. *Conexões da interculturalidade: cidades, educação, política e festas entre Sateré-Mawé do Baixo Amazonas*. 2018. 489 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. *Lines: A Brief History*. Oxon: Routledge, 2007.

INGOLD, Tim. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge, 2011.

INGOLD, Tim. Diálogos Vagueiros: Antropologia, Movimento e Vida. *Ponto Urbe*, v. 11, p. 1-16, 2012.

KAPFHAMMER, Wolfgang. Tending the Emperor's Garden: Modes of Human Nature Relations in the Cosmology of the Sateré-Mawé Indians of the Lower Amazon. In: MÜSNTER, Ursula; MÜSNTER, Daniel, DORONDEL, Stefan (ed.). *Field and Forest: Ethnographic Perspectives on Environmental Globalization*, 5. Munich: Rachel Carson Center for Environment and Society, 2012. p. 77-84.

KAPFHAMMER, Wolfgang; GARNELO PEREIRA, Maria Luiza. “Da Lídia compramos televisão”: Social Programs and Indigenous Agency among the Sateré-Mawé of the Lower Amazon in Brazil. In: HALBMAYER, Ernst; ELKE, Mader (ed.). *Indigenous Modernities in the Americas*. Munique: Sean Kingston Publishing, Hertfordshire, 2014.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago do leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Ed. Unesp; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

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

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. O Circuito: proposta de delimitação da categoria. *Ponto Urbe*, v. 15, 2014. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/2041>. Acesso em: 20 jul. 2021.

MARQUES, Ana Claudia Duarte Rocha. *Percurso e Destino: Parentesco e família no sertão de Pernambuco e Médio-Norte do Mato Grosso*. 2015. 246 f. Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MAURO, Ana Luísa Sertã Almada. *Seguindo Sementes: circuitos e trajetos do artesanato Sateré-Mawé entre cidade e aldeia*. 2016. 212 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Rio de Janeiro: ISA; UNESP, 2007.

ROMANO, Jorge Oswaldo. *Índios proletários em Manaus: el caso de los Sateré-Mawé citadinos*. 1982. 329 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1982.

TEIXEIRA, Pery (org.). *Sateré-Mawé: Retrato de um Povo Indígena*. Manaus: UNICEF, UNFPA, 2005.

TESTA, Adriana Queirós. *Caminhos de Saberes Guarani Mbya: Modos de criar, crescer e comunicar*. 2014. 328 f. Tese (Doutorado em Antropologia

Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Histórias Ameríndias. *Novos Estudos-CEBRAP*, 36, p. 22-33, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. A História em Outros Termos. *In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000a. p. 1-16.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Os Termos da Outra História. *In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000b. p. 49-54.