Experimentos teórico-etnográficos na fronteira entre a etnologia indígena e a antropologia urbana

José Agnello Alves Dias de Andrade

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1642>

DOI: 10.4000/pontourbe.1642

ISSN: 1981-3341

Editora

Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo

Refêrencia eletrónica

José Agnello Alves Dias de Andrade, « Experimentos teórico-etnográficos na fronteira entre a etnologia indígena e a antropologia urbana », *Ponto Urbe* [Online], 7 | 2010, posto online no dia 31 dezembro 2010, consultado o 30 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/1642> ; DOI : 10.4000/pontourbe.1642

Este documento foi criado de forma automática no dia 30 Abril 2019.

© NAU

Experimentos teórico-etnográficos na fronteira entre a etnologia indígena e a antropologia urbana

José Agnello Alves Dias de Andrade

AUTHOR'S NOTE

Este trabalho corresponde a uma versão revisada e atualizada do paper apresentado na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 1º e 4 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil.

- 1 Fruto de um primeiro contato com um novo objeto de estudo, este trecho selecionado do caderno de campo denota certo choque de concepções a respeito da existência de indígenas que habitam ou circulam em áreas urbanas. A comunidade a qual o relato se refere chama-se *Y-apyrehit*, localizada na área metropolitana de Manaus, distante poucos minutos de carro da área central da capital amazonense. Seu entorno é todo ocupado por casas de “não-índios”, mercados, escolas, colégios, posto de saúde, *lan-houses* entre outros estabelecimentos. Os membros da “comunidade” definem-na como pertencente à etnia Sateré-Mawé, segundo Glademir Sales dos Santos (2008, p. 42), e seria composta por sete famílias habitando as sete casas espalhadas pelo terreno, contabilizando um total de 35 indígenas. Além de *Y-apyrehit*, estão localizadas nos arredores de Manaus mais três “comunidades” da etnia Sateré-Mawé e mais uma em um município próximo à cidade. Os dados referentes a 2007 registram que cada uma delas possui mais de 20 indígenas e apontam para a existência de diversas famílias, espalhadas por diferentes bairros, que mantêm relações de proximidade com os moradores das „comunidades“ (Santos, 2008).
- 2 A presença de indígenas na cidade de Manaus não se restringe apenas à etnia Sateré-Mawé. Lá habitam índios Apurinã, Arapaso, Baré, Baniwa, Dessana, Kambeba, Kokama, Macuchi, Miranha, Mundurucu, Mura, Pira-Tapua, Siriano, Tariano, Tikuna, Tukano,

Tuyuca e Yanomami (Santos, 2008; Almeida & Santos, 2009; Bernal, 2009; Nunes Pereira, 2001). A capital manauara configura-se, assim, como um pólo de atração migratória de populações indígenas de toda a região da floresta amazônica. O processo e as circunstâncias de migração de cada etnia se deram de maneira diferenciada. Algumas delas apenas possuem poucos representantes de chegada recente a Manaus, enquanto outras, como o caso dos Sateré-Mawé, já moram na área metropolitana há três gerações. Assim como os momentos diferentes, as motivações e a trajetória percorrida pelos indígenas também é diferenciada. Além disso, cada um desses “povos difere quanto suas línguas, história, tradições, formas de organização, territórios, interesses etc” (Bernal, 2009). Esse conjunto de constatações faz com que uma abordagem homogênea da presença indígena e de suas experiências citadinas em Manaus, seja considerada teoricamente errônea e empiricamente insustentável para os termos dessa pesquisa.

- 3 Roberto Jaramillo Bernal (2009), autor de recente estudo sobre o que chama de “índios urbanos” na cidade de Manaus, chama atenção para a pluralidade de formas de habitação e condução da vida urbana de seu objeto de estudo. O autor afirma que muitos criaram organizações em forma de “associações” e “comunidades”², ou permaneceram no que chama de “desorganização organizada”, não participando ativamente de associações, mas mantendo-se inseridos em relações de parentela com indígenas, tanto na cidade quanto nas respectivas áreas de habitação dita “tradicional”. Alguns grupos familiares e regionais se estabeleceram nos mesmos locais de moradia, outros permaneceram espalhados em áreas mais, ou menos, afastadas da cidade encontrando-se em “locais estratégicos, tais como bares, praças públicas, locais de vida noturna, ou em determinadas ocasiões e festas” (Bernal, 2009, p. 29)
- 4 A bibliografia que aborda o tema da presença indígena em Manaus reforça a dificuldade existente em se determinar com precisão o número de indígenas que nela habitam. Números divulgados no website da FUNAI³ falam em 310.000 índios em território brasileiro, sendo que apenas 952 indígenas, auto-intitulados, foram contabilizados em Manaus no ano de 1991 por ocasião da realização do Censo Populacional. A exatidão destes números é contestada por especialistas e lideranças indígenas devido a FUNAI ser uma agência governamental que, sabidamente, considera a categoria “índio” de forma a excluir de sua atuação indígenas que não habitam locais demarcados como seus territórios homologados (Bernal, 2009). No ano 2000, o Censo Nacional realizado pelo IBGE incluiu a opção “indígena” para escoar dos censeados quanto às suas características em termos de “raça”. Nesse ano, o número de auto-declarados indígenas em território brasileiro foi maior que 700.000⁴ e, em Manaus, o número ultrapassou 7.000 indígenas. (Almeida & Santos, 2009; Bernal, 2009).
- 5 Uma série de outros levantamentos quantitativos foram realizados tanto por universidades quanto por associações indígenas de Manaus. Não cabe aqui reproduzir a circunstância de cada pesquisa, mas é importante ressaltar que os resultados alcançados, mesmo que estimados, variam de 8.500 até 10.000 “índios urbanizados”⁵. Bernal (2009), baseado em longa experiência de campo, estima entre 5.000 e 6.000. Já Almeida mostra que nas estimativas produzidas por agências indigenistas diversas os números variam entre 15.000 e 25.000 (Almeida & Santos, 2009). Como lembra Bernal “o certo é que não existe nenhum dado quantitativo credível e tecnicamente irrepreensível referente ao número de indígenas vivendo em Manaus” (2009, p. 35).

- 6 Apesar da inexatidão, estes números são importantes para que se possa ter uma dimensão, ainda que estimada, da urgência da produção de estudos que abordem a presença indígena nas cidades brasileiras e, em especial, Manaus, já que, mais importante que saber o números exato de indígenas em Manaus, é perceber que sua presença se faz notar diariamente na cidade. Desse ponto de vista, os Sateré-Mawé que habitam a capital manauara são um objeto privilegiado de estudo. Para além de ser uma etnia cuja migração à cidade de Manaus já data de três gerações, o que possibilita o contato com indivíduos das mais diferentes idades, desde os migrantes que nasceram na reserva indígena, outros que nasceram em Manaus e já passaram algum tempo na reserva, até jovens que nunca viajaram para além do perímetro do município, o trabalho de campo preliminar e a bibliografia consultada apontam para o fato que os “índios citadinos” aqui em questão circulam amplamente pela cidade em suas mais diversas atividades cotidianas: fazendo uso do espaço urbano na obtenção de sementes e matéria prima para a realização de artesanatos, frequentando reuniões e encontros de associações indígenas, acompanhando decisões e votações da câmara de vereadores, transitando entre comunidades para a realização de rituais de iniciação masculina, fazendo compras, indo para festas e eventos onde podem vender a produção de seus artesanatos, circulando à procura de trabalho na área de construção civil, reunindo-se com outras etnias para jogar partidas de futebol em campos espalhados pela cidade, entre muitas outras atividades.
- 7 Os Sateré-Mawé na região Metropolitana de Manaus, como mencionado, estão organizados em cinco comunidades e uma associação; seu caso evidencia formas particulares de organização e ocupação do espaço urbano. Diversas estratégias de organização indígena na cidade são utilizadas; lidando, por exemplo, com a ausência de uma base física contínua, criaram-se formas associativas peculiares. E nos casos das comunidades/aldeias a bibliografia destaca como a cidade pôde ser representada “*como uma floresta, ou como foram „construindo a floresta na cidade„*” (Almeida & Santos, 2009; Santos, 2008). Segundo Santos, os primeiros moradores das comunidades Sateré-Mawé na cidade de Manaus, em sua circulação cotidiana, reconheceram diversas árvores espalhadas que lhes serviriam de matéria prima para produção do artesanato e de comida, “*fazendo uso da coleta de sementes e frutos de árvores dispersas pela cidade e coletando formigas tucandeiras e saúvas e outras espécies da microfauna, os Sateré-Mawé foram definindo situações de uso efetivo dos recursos naturais*”. (Almeida & Santos, 2009: 73-74)
- 8 Todas as comunidades/aldeias e a associação Sateré-Mawé existentes em Manaus e arredores foram iniciadas por indígenas filhos ou netos da chamada Matriarca Dona Tereza. Sua história é longa e envolve muitos detalhes, como ela procura salientar ao contá-la, mas para os objetivos deste artigo basta ter em mente a manutenção por parte destes indígenas de redes de relações que vão muito além da sua presença em Manaus, estendendo-as até sua terra indígena do Andirá-Maraú, homologada pelo Estado Federal em agosto de 1986, tratando-se de 778.524 hectares na área de cinco municípios diferentes: Barreirinha/AM, Parintins/AM, Maués/AM, Itaituba/PA e Aveiro/PA. Existem 29 aldeias estabelecidas na região dos rios Maraú, Miriti, Urupari e Manjarú e na região do rio Andirá existem 37 aldeias. Como salienta a bibliografia sobre o tema, para além de Manaus, a presença Sateré-Mawés se faz sentir fortemente pelas cidades da região, principalmente, Parintins, Barreirinha e Maués. (Figuerola, 1997; Lorenz, 1992; Souza, 1998; Uggé, 1991; Mano, 1996). As citadas explorações quantitativas a respeito do número de indígenas em Manaus também podem servir de porta de entrada para que se

pense a relevância que o tema da presença indígena em áreas urbanas exige. Para além dos números em si, é notável que a indefinição quantitativa de indígenas em áreas urbanas está diretamente relacionada com a própria discordância e disputa sobre os critérios definidores da “indianidade” o que, no fundo, abordam a própria questão da categoria de identidade. As categorias de identidade indígena são geralmente concebidas como incompatíveis com a vida urbana. É latente a força com que concepções a respeito da “indianidade legítima” estão atreladas a uma existência rural conjuntamente com a manifestação de traços culturais/biológicos “essencializados” que estariam sendo desestruturados quando colocados em contato com a vida citadina, tanto no discurso do senso comum como de agências governamentais. (Almeida & Santos, 2009).

- 9 Estudos recentes realizados com indígenas em Manaus abordam de forma muito profunda como se dá o processo de reconfiguração das relações interétnicas e a construção de identidades políticas coletivas por parte dos indígenas. Tais indígenas, organizam-se em diversas associações como AMARN (Associação das Mulheres do Alto Rio Negro), AMISM (Associação das Mulheres Sateré-Mawé), a Associação de Mulheres Kambeba, FEPI (Fundação Estadual dos Povos Indígenas), além de diversas „comunidades/aldeias“ de diferentes etnias (ou mesmo pluri-étnicas) espalhadas por toda a cidade. A discrepância de números de indígenas, para além da falta de recursos técnicos para uma abordagem adequada, manifesta que a *“relação entre recenseadores e recenseados estaria se tornando uma relação política e o lócus de uma acirrada luta de classificações”* (Almeida & Santos, 2009, p. 33). Coloca-se, nos termos de Bernal, o fato da auto-identificação oficial indígena como uma tradução da emergência de uma *“nova representação social que valoriza o fator étnico como agente particularmente eficaz no plano político”* (2009, p. 33). Isto posto, é inegável a importância e os avanços que as perspectivas de análise adotadas até o momento possuem, mas esse *paper* pretende argumentar na direção de uma abordagem diferenciada da questão. Procurando não perder de vista a importância dos fatores envolvidos na dinâmica da vida cotidiana e das representações do objeto a ser aproximado, o objetivo é refletir além da idéia de construção da identidade étnica como um mecanismo de relação com o Estado, um plano político em busca de direitos, ou em relação com outras etnias. As razões desta preocupação são bem esboçadas por Viveiros de Castro:

“(…) pode bem ser que o fator interétnico „presida“ à organização de um „grupo étnico“; mas nem toda sociedade indígena é um „grupo étnico“, nem todo „grupo étnico“ é o tempo todo um „grupo étnico“, e nenhum „grupo étnico“ é apenas um „grupo étnico“. A redução dos multiformes e multi-situados coletivos indígenas à situação uniforme de „grupo étnico“, tornada norma do objeto etnológico, é uma das consequências de se tornar (...) o fato interétnico como sendo o fato constitutivo geral: a razão, em todos os sentidos da palavra, da existência social de tais coletivos” (Viveiros de Castro, 1999, p. 121)

- 10 Neste sentido, Manuela Carneiro da Cunha (2007, 2009) propõe uma diferenciação explicativa entre as noções de cultura (sem aspas) e “cultura” (com aspas). Sendo a definição de cultura algo tanto quanto espinhoso, a própria autora se detém em utilizar uma definição abrangente que destaca apenas os aspectos fundamentais à sua argumentação. A cultura (sem aspas) poderia ser entendida *“como um complexo unitário de pressupostos, modos de pensamento, hábitos, e estilos que interagem entre si, conectados por caminhos secretos e explícitos com os arranjos práticos de uma sociedade”*⁷ (Carneiro da Cunha, 2009, p. 357), sendo ela independente da relação de contato com a alteridade/

exterioridade. Já a “cultura” (com aspas) seria a seleção de elementos diacríticos da cultura (sem aspas), como que “cristalizações”, em situação de elaboração identitária que, como tal, é mobilizada e possui sentido em relação a outra identidade.

- 11 Os antropólogos teriam responsabilidade direta na adoção da “cultura” (com aspas), por parte de diversos grupos minoritários, como o argumento principal mobilizado para a reivindicação de direitos a eles negados, mas alerta para a não necessária correspondência entre esta categoria e a cultura (sem aspas). Cita-se:

“Acredito firmemente na existência de esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas, e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais, ou seja, algo no gênero do que se costuma chamar de cultura. Acredito igualmente que esta última não coincide com „cultura“, e que existem disparidades significativas entre as duas. Isso não quer dizer que seus conteúdos difiram necessariamente, mas sim que não pertencem ao mesmo universo de discurso, o que tem consequências consideráveis.” (Carneiro da Cunha, 2007).

- 12 É necessário, portanto, estar atento às possíveis incongruências entre cultura (sem aspas), como lógica interna em contextos endêmicos, da “cultura” (com aspas), adjacente à lógica interétnica⁸. A “cultura” seria uma elaboração de elementos da cultura em uma postura reflexiva por parte dos seus agenciadores que, com esta elaboração, colocam-se como uma unidade em um sistema interétnico, ou seja, a “cultura” seria como uma “meta-linguagem” da cultura. Essa “meta-linguagem” mobiliza elementos da cultura colocando-os em outra dimensão e, nesse movimento, dá a eles novas significações, de modo que “a lógica interna da cultura não coincide com a lógica interétnica das „culturas.“ (Carneiro da Cunha, 2009).

- 13 Isto posto, como pontuado por Viveiros de Castro no trecho supracitado, os “grupos étnicos”/“unidades de um sistema interétnico” não podem ser reduzidos apenas a essa dimensão de sua existência; como afirmado, eles seriam “multissituados” e “multiformes”. Assim a cultura e a “cultura”, apesar de serem sistemas distintos, articulam-se entre si, já que

“um mesmo indivíduo é um membro de uma casa específica na aldeia, é um Krahô em relação a outros grupos étnicos vizinhos, é um Índio diante do Congresso ou num sistema de cotas na universidade, e pertence a um povo tradicional nas Nações Unidas. Essas escalas, por mais diferentes que sejam, não são independentes entre si, mas apoiam-se em uma constante atividade de articulação. A autoimagem que o estado brasileiro, as Nações Unidas ou uma companhia farmacêutica atribui aos índios é parte do sistema interétnico de representações, mas esse sistema também se confronta com os assuntos internos e com a estrutura da aldeia.” (Carneiro da Cunha, 2007).

- 14 Marshall Sahlins, em seu já clássico texto “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica” (1997a. 1997b), procura rebater algumas “ameaças de morte” contemporâneas ao conceito antropológico de cultura. O autor separa as críticas em dois grupos: (a) as que dizem respeito à falta de legitimidade política e moral do conceito devido a, desde a sua estruturação, ter atuado como estabilizador das diferenças e, junto com o conceito de raça, ter sido mobilizado para a justificativa de regimes políticos opressivos desde o contexto da primeira expansão colonial europeia até o das relações interétnicas contemporâneas; (b) e aquelas que mobilizam o que chama de “paradigma do objeto-em-vias-de-extinção” que assume a postura de que, mesmo se alguns povos manejaram sobreviver fisicamente ao avanço da “ordem capitalista mundial”, suas culturas certamente estariam em vias de desintegração (1997a, p. 42).

- 15 À primeira crítica Sahlins rebate mostrando que ela se baseia na atribuição do possível efeito discriminatório do conceito de cultura, por ele não negado, a uma intenção originária de sua fundação em um contexto de expansão colonial. Reproduzindo a argumentação do filósofo alemão Johann Herder a respeito do conceito de cultura desenvolvido na Alemanha no final do século XVIII, Sahlins argumenta que a sua “*intenção original*” seria anticolonialista, uma vez que se opunha às teorias francesas do contrato social e da civilização universal⁹. Segundo o autor, “*diferentemente da „civilização“ que podia ser transferida aos outros – mediante, por exemplo, os gestos benevolentes do imperialismo –, a „cultura“ é aquilo que caracterizava de modo singular um determinado povo*” (1997a, p. 46). Sendo assim, o “*pecado original*” que condena o conceito antropológico de cultura nada mais seria que uma função atribuída a ela em determinada conjuntura histórica, a saber, as relações de produção capitalistas da Europa Ocidental no começo da época moderna.
- 16 A resposta à segunda crítica é a que mais se faz relevante para o desenvolvimento teórico proposto deste trabalho. Sahlins lembra que nos anos 1950 e 1960, frente ao desaparecimento de populações inteiras após seu contato com o que se convencionou chamar de sociedade ocidental e as reações de aversão de estudos antropológicos por ex-colônias (principalmente africanas), “*pairava uma certeza lúgubre [...] de que as instituições, valores e consciência cultural dos povos (ex-)aborígenes em todo o mundo*” haviam sido devastadas sob a égide do imperialismo ocidental (1997a, p. 51). Esse mesmo mote crítico estaria presente no “desencantamento contemporâneo” com o fazer antropológico pré-pós-moderno, interpretado pelo autor como sintoma de uma crise epistemológica perene presente situada desde os primórdios da “*etnografia profissional*” do começo do século XIX, que já lamentava um fenômeno mundial de “aculturação”.
- 17 Sahlins aponta significantes experiências etnográficas que se contrapõem a este “pessimismo” quanto ao destino do objeto antropológico. Nesses casos reconhece-se o desenvolvimento simultâneo de uma integração global e de uma diferenciação local, em que povos ao nível local respondem criativamente e organizam culturalmente sua experiência do “Sistema Mundial”. Cita-se:
- “(...) a nova autoconsciência cultural dos povos indígenas é um aspecto da expansão global da ordem capitalista ocidental, sobretudo de seus modos mais recentes de colonização, mercantilização e comunicação. Mas insisto: não se trata de uma reação inteiramente conservadora, uma volta a algum tipo de condição pré-européia primordial. Ao contrário, a volta às origens está acoplada a um desejo de manter e expandir o acesso às inovações técnicas, médicas e demais „benefícios“ materiais do sistema mundial. (...) Eles querem englobar a ordem mundial em suas próprias ordens cosmológicas.” (Sahlins, 1997b, p.133)
- 18 O autor afirma que o processo de homogeneização mundial e o de diferenciação local não são mutuamente excludentes, mas sim interdependentes. A este processo de relação dialética entre o local e o global, no qual populações diversificam os fluxos globalizantes de acordo com seus esquemas culturais particulares, Sahlins denominou “indigenização da modernidade”.
- 19 O discurso midiático e o senso comum são exemplos latentes de como o pessimismo a respeito do fenômeno da “aculturação” é disseminado, principalmente quando se tratam das populações ditas “tradicionais”. Como já afirmado, no caso de indígenas habitantes das cidades essas associações ficam extremamente claras, mas não apenas os

indígenas são alvo deste discurso, todo e qualquer habitante de uma grande metrópole estaria sujeito às conseqüências nefastas que a vida urbana acarretaria. Percebe-se, deste modo, que o discurso veiculado ao processo de urbanização exponencialmente crescente, o relaciona diretamente com a suposta existência do caos nas grandes metrópoles e a idéia de que o crescimento desordenado das cidades faria com que os seus habitantes tivessem que conviver com a ausência de equipamentos urbanos, moradias precárias, crescentes taxas de violência e de poluição visual, sonora e química.

- 20 Esse discurso não é exclusivo dos mecanismos midiáticos. Magnani (1984, 2002) ao fazer um balanço da produção bibliográfica sobre o tema mostra que a principal via de entendimento dos processos de urbanização, seja nos países de primeiro mundo, ou nos ditos “países emergentes”, passa pela via da desagregação”. Magnani separa as análises que se alinham com esta “perspectiva desagregadora” em dois blocos; o primeiro associados às mazelas causadas pelos avanços tecnológicos, embaralhando as formas de comunicação e causando um “caos semiológico”, tendo como efeito a desagregação de sociabilidades; o segundo bloco procura observar como a urbanização acelerada provoca inúmeras mazelas sociais, em si, desagregadoras. Magnani também menciona a existência de perspectivas que priorizam análises mais macro-contextuais sobre a cidade, onde ela é observada através da chave de sua inserção no mundo globalizado das economias transnacionais.
- 21 Estas análises, ao observarem a questão da urbanização de forma mais distante, ou “*de longe e de fora*”, deixam de observar a ação determinante de diversos atores sociais envolvidos neste processo, os habitantes das metrópoles.
- “Já os moradores propriamente ditos, que, em suas múltiplas redes, formas de sociabilidade, estilos de vida, deslocamentos, conflitos etc., constituem o elemento que em definitivo dá vida à metrópole, não aparecem, e quando o fazem, é na qualidade de parte passiva (os excluídos, os espoliados) de todo o intrincado processo urbano”. (Magnani, 2002, p. 16)
- 22 Assim como proposto por Sahlin, este trabalho busca observar como se dá e quais são as conseqüências da “indigenização da cidade” por parte dos Sateré-Mawé citadinos, procurando posicionar-se em um plano intermediário de análise, onde possa tratar das dinâmicas de sociabilidade do objeto desta pesquisa, notando como elaboram a experiência urbana, procurando compreender como se dão suas articulações dentro do espaço físico da metrópole manauara. Cita-se;
- “(…) contrariamente às visões que privilegiam, na análise da cidade, as forças econômicas, a lógica do mercado, as decisões dos investidores e planejadores, proponho partir daqueles atores sociais não como elementos isolados, dispersos e submetidos a uma inevitável massificação, mas que, por meio do uso vernacular da cidade (do espaço, dos equipamentos, das instituições) em esferas de religiosidade, lazer, cultura, estratégias de sobrevivência, são os responsáveis pela dinâmica cotidiana. Postulo partir dos atores sociais em seus múltiplos, diferentes e criativos arranjos coletivos: seu comportamento, na paisagem da cidade, não é errático, mas apresenta padrões”. (Magnani, 2002, p. 16)
- 23 A esse olhar que procura observar os atores sociais e sua relação com a malha urbana identificando regularidades denomina-se “*de perto e de dentro*”; para que este empreendimento seja bem sucedido, pretende-se colocar à prova as categorias elaboradas por Magnani como **instrumentos** para o reconhecimento de “*arranjos concretos e efetivos por parte dos atores sociais*” (Magnani, 2002, p. 20) na metrópole.

- 24 Desta “*família*” de categorias¹⁰ – que se mostraram promissoras nas análises que incluíram, de forma indissociável, analítica e teoricamente elementos de ordem espacial e física, assim como elementos de ordem social – pretende-se fazer uso, principalmente, da noção de *circuito*, uma vez que, em linhas gerais, ele pode ser entendido como um padrão de uso e ordenação do espaço, que os coloca em referência mútua entre si para um determinado grupo de pessoas que o utilizam de forma própria. Segundo Magnani, é uma noção que “*une estabelecimentos, espaços e equipamentos caracterizados pelo exercício de determinada prática ou oferta de determinado serviço, porém não contíguos na paisagem urbana, sendo reconhecido em sua totalidade apenas pelos usuários*” (Magnani, 2000, p. 45). O esforço teórico-etnográfico aqui sugerido é o de avaliar criticamente o uso destas categorias em um universo empírico diferenciado, assim como o rendimento de oposições como “tempo livre” x “trabalho”, “lazer” x “ofício”, se colocando como questão se é possível falar de um “circuito Sateré-Mawé”, ou um “circuito indígena” na cidade de Manaus. De forma mais ampla o que se sugere é realizar uma reflexão a respeito da relação entre a cultura (sem aspas, como estrutura) e a “cultura” (com aspas, como metalinguagem).
- 25 Manuela Carneiro da Cunha (2009), em recente publicação, realiza uma autocrítica de seu artigo “Religião, Comércio e Etnicidade”, originalmente publicado em 1977. O cerne de sua crítica parte do que chama de uma inspiração funcionalista econômica e que eu chamaria de análise da relação entre cultura e “cultura”. Baseando-se nesta tentativa e nesta crítica, pretende-se realizar um esforço teórico de elaboração desta relação nos termos justificados acima. A hipótese colocada logo ao título deste artigo, a “indigenização” do urbano por parte dos Sateré-Mawé, traduz-se em refletir a respeito da relação entre cultura e “cultura” nos termos de Carneiro da Cunha. Acredita-se que a “indigenização” do urbano não é um processo exclusivo daquilo que se convencionou chamar de “indígenas”, ela se configura como uma relação dialética entre tendências de direcionamento contrário à homogeneização e às novas distinções. Segundo Sahlins, justamente por participarem de um “processo global de aculturação”, os povos “locais” continuam a se distinguir entre si pelos modos específicos como o fazem, sendo que “indigenização” é um processo dialético que possui a mesma estrutura formal apresentada pelo autor em suas análises a respeito da relação entre o que chama de “estrutura” e “conjuntura”; assim como entre “experiência individual” e “ordem cultural”. (Sahlins, 1997(a); 1997(b); 2004) O autor elabora este processo dialético como contendo uma série de “mediações” que, resumidamente, envolvem a realização singular de uma estrutura geral e a realização do evento singular como uma nova ordem geral, e que compõe as cadeias entre “sistemas mais amplos”/“estrut ura”/“ordem cultural” e “ações”/“conjuntura”/“experiência individual”.
- 26 Mesmo tendo consciência que a forma como Sahlins concebe esta relação dialética não está esgotada na descrição acima, quero apenas direcionar algumas características desta construção para a argumentação da hipótese aqui sugerida. Partindo destas considerações, penso possível ligá-las às exposições a respeito do processo dialético realizadas por Roy Wagner em seu livro “*The Invention of Culture*” (1981). Interessam-me estas concepções devido às escolhas teóricas contidas nas aproximações de cultura como uma “ação”, mais precisamente como um ato de “invenção”.
- “Vimos que (...) a antropologia é o estudo do homem através da suposição da cultura, uma noção que inclui os pensamentos e ações de ambos os antropólogos e seus sujeitos como variantes do mesmo fenômeno. (...) Nós estudamos cultura através da cultura, então quaisquer operações que caracterizem nossas

investigações devem ser também propriedade geral da cultura. Se invenção é realmente o aspecto mais crucial de nossa compreensão de outras culturas, então ela deve ser de significância central na maneira pela qual todas as culturas operam. Se, em outras palavras, nós admitimos a criatividade do antropólogo ao construir sua compreensão da cultura, nós dificilmente poderemos negar o mesmo tipo de criatividade à cultura em si e aos seus membros.”¹¹ (Wagner, 1981, p. 35)

- 27 Mais uma vez, este processo de invenção é pensado como dialético. Para Wagner a possibilidade de comunicação apenas existe devido a uma matriz simbólica convencional que é objetificada e percebida como perene. Ao mesmo tempo, no mundo vivido, os atores estão constantemente inventando novos signos e matrizes de significado em “contextos” diferenciados e partindo das possibilidades abertas por esta objetificação convencional inicial. Para Wagner, “contextos” são *“uma parte da experiência, e também algo que a experiência constrói; é um ambiente no qual elementos simbólicos se relacionam entre si; um ambiente formado pelo próprio ato de sua relação”*¹² (1981, p. 39).
- 28 Estes “contextos” da cultura são perpetuados ao serem inventados por si e em relação entre si, sendo assim, *“invenção e convenção relacionam-se dialeticamente entre si, uma relação de simultânea interdependência e contradição”* (Wagner, 1981, p.52). A partir de uma dinâmica de inovação/invenção a respeito do viver na cidade, esta invenção é guiada por “contexto” de relações correspondentes, acredito, às redes de significados e redes empíricas que tomam forma particular no caso dos Sateré-Mawé, particularidade que não é exclusiva sua, mas cuja singularidade corresponde ao “contexto” no qual se inserem nestas redes. Em última instância, ser Sateré é ser enlaçado por estas redes e posicionar-se nelas de forma particular; a Manaus, seus arredores, a terra indígena e todos os lugares nos quais se colocam e que são construídos e elaborados em seu cotidiano correspondem a uma Manaus “Satérizada”, uma “Satérização do urbano”.¹³
- 29 Esta hipótese leva em consideração que estas redes empíricas e de significados se expandem para a terra indígena de diversas formas, assim como envolvem diferentes etnias habitantes da cidade, pesquisadores, órgãos do governo, vizinhança etc. Habitar a cidade, estar enlaçado nestas redes, envolve estar em constante invenção de compreensões e significados durante a vida cotidiana destes agentes em questão. Para que os intentos aqui defendidos possam ser levados a cabo faz-se necessário o uso de um aparato teórico que aproxime aquilo que Tânia Stolze de Lima e Marcio Goldman apresentaram como *“etnologia das sociedades indígenas e antropologia das sociedades complexas”* (1998). A divisão destes seguimentos (de seguir? Ou segmentos?) da disciplina é aproximada pelos autores do que se convencionou chamar dos “grandes divisores”, vistos como tão prejudiciais mas que, no limite, *“envolvem virtualmente a totalidade do saber antropológico”* (1998, p. 39). Autores como Bruno Latour e Tim Ingold, nesta perspectiva, parecem oferecer sustentações teóricas úteis para escapar de “operações” teóricas que reproduzam tais dualismos. Desestabilizando as tradicionais dicotomias entre humanidade e natureza, mobilizadas para se lidar na relação entre os seres e o mundo que habitam, Ingold prefere o que chama de uma *“totalidade de dois termos”*, o organismo e o ambiente. Segundo o autor, a relação entre estes dois termos é processual, já que o ambiente existe e tem sentido apenas quando colocado em relação aos organismos que nele habitam. Os seres que por sua vez o habitam se colocam em relação criativa para com ele, sendo que ambos se moldam mutuamente, ou seja, constroem-se e constituem-se relativamente. Sendo assim, o intento teórico-metodológico sugerido pelo autor é de *“trazer à baila o conhecimento nascido da experiência*

imediata, privilegiando os entendimentos que as pessoas derivam de seu envolvimento vivido diariamente com o mundo”¹⁴ (Ingold, 2000, p. 187). Em ressonância com esta proposta de análise das relações entre indígenas e o espaço urbano, Ingold ainda sugere que:

“Um lugar [a place] deve seu caráter às experiências que permite àqueles que gastam tempo nele. A vista, os sons e até mesmo os cheiros constituem sua ambientação específica. E estes, por sua vez, dependem do tipo de atividades nas quais seus habitantes se engajam. É nesse contexto relacional de engajamento das pessoas com o mundo, no ato de habitá-lo [in the business of dwelling], que cada lugar deriva sua significância única.”¹⁵ (Ingold, 2000, p. 192)

30

- 31 Bruno Latour, em seu artigo “*How to Talk About the Body*” (2004), sugere uma conceituação que procura escapar dos dualismos entre mente e corpo, ao mesmo tempo em que evita definições que os essencializem e/ou substancializem, afastando-se de uma naturalização do que seja o corpo, pensando sua relação com o ambiente, da mesma forma que Ingold, ou seja, **processualmente**. Segundo Latour, “*possuir um corpo é aprender a ser afetado*” (2004, p. 205).

“Equipado com [tal definição do corpo], não se é obrigado a definir uma essência, uma substância (o que o corpo é por natureza), ao contrário, vou argumentar, se é obrigado a definir uma interface que se torna mais e mais descritível na medida em que se aprende a ser afetado por mais e mais elementos. O corpo não é, portanto, a residência provisional de algo superior (uma alma imortal, o universal ou o pensamento), mas sim o que deixa uma trajetória dinâmica pela qual aprendemos a registrar e tornar sensível àquilo do que o mundo é feito. Está é a grande virtude desta definição: não existe sentido em definir o corpo diretamente, mas somente há sentido ao tornar o corpo sensível a o que estes outros elementos são. Ao focar-se no corpo se é imediatamente, ou „mediadamente“, direcionado a o que o corpo se tornou ciente”. (Latour, 2004, p. 206.¹⁶)

- 32 Segundo Latour “*adquirir um corpo é (...) um intento progressivo que produz, ao mesmo tempo, um meio sensorial e um mundo sensível*” (2004, p. 207)¹⁷. Próximo ao “*aprender a ser afetado*” sugerido por Latour, Ingold sugere a expressão “*educação da atenção*” para o processo no qual pessoas treinadas a realizar suas tarefas diárias de forma satisfatória colocam-se ativamente em relação ao ambiente que habitam, já que a realização destas atividades exige que elas respondam fluentemente a aspectos salientes do ambiente. As construções teóricas de Ingold e Latour, aqui citadas, têm a vantagem de colocar em termos dinâmicos a relação dos seres e os ambientes que habitam (*dwell*), ao contrário de concepções que, alocando o mundo sensível ao lado de uma ideia de natureza, o associam à “neutralidade” e à “externalidade”. Desta forma, acredita-se, que colocando os indivíduos/organismos e o ambiente como termos dinâmicos que se influenciam e constituem mutuamente, ser possível atentar para relação. Isto posto, a escolha destes referenciais teóricos para esta pesquisa possibilita a análise mais fluida de concepções a respeito do ambiente urbano, possibilitando que o material teórico e etnográfico sobre as relações dos Sateré-Mawé moradores da reserva indígena seja tratado de forma uníssona com os dados disponíveis sobre os Sateré-Mawé citadinos, obviamente sendo feitas as devidas ressalvas. Tendo em vista que a bibliografia consultada e as experiências iniciais de campo já mostraram a importância que a relação entre os Sateré-Mawé citadinos e os Sateré-Mawé moradores da reserva indígena possuem mutuamente em sua vida cotidiana – desde a troca de materiais disponíveis na reserva, o acolhimento de migrantes, a participação em rituais e em instâncias decisórias políticas –, pretende-se que a análise

considere as relações, circulações e respectivas “invenções” a respeito da “aldeia” e da “cidade” como material de reflexão teórica. Com este referencial teórico apresentado pensa-se possível aproximar reflexões de segmentos da disciplina comumente pensados e tratados como separados, a saber, a “etnologia indígena” e a “antropologia urbana”.

BIBLIOGRAPHY

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Org.) ; SANTOS, G. S. (Org.) [2009] . *Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas.
- ANDRADE, J. A. A. D. de & CHIUETTO, R. & TAMBUCCI, Y. [2009]. *Paisagens ameríndias urbanas de Manaus, no Amazonas: primeiros olhares*. In PontoUrbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana, ano 3, versão 4.0, Julho de 2009. Disponível em <http://www.pontourbe.net/04/etnoticia-procad-pu4.html>
- ANDRELLO, Geraldo Luciano [2006]. *Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora da UNESP/ ISA/ NuTI.
- BERNAL, Roberto Jaramillo [2009]. *Índios Urbanos: Processo de Reconfiguração das identidades Étnicas Indígenas em Manaus*. Manaus, EDUA.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. [1998]. *Deve o Conhecimento Ser Livre?* In. Sexta-Feira: Antropologia, Artes e Humanidades, n. 3, Outubro de 1998. Editora Pletora. p. 93-97.
- [2007]. "Culture" and Culture Traditional Knowledge and Intellectual Rights.
- Prickly Paradigm Press. [tradução capturada em <http://ct.socioambiental.org/node/152> Agosto de 2009]
- [2009]. *Cultura com aspas*. São Paulo, Cosac Naify.
- COHN, Clarice. [2001]. *Culturas em transformação: os índios e a civilização*. Revista São Paulo em Perspectiva.
- FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo [1997]. *Guerriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté : histoire, identité et traitement du mal chez les Satere-Mawe*. Paris- França: EHESS, 1997.
- GALLOIS, Dominique. [2000]. *Sociedades indígenas em novo perfil: alguns desafios*. Revista Migrante – Travessia, ano XIII/36, pp. 5-10.
- GORDON, César. “Nossas utopias não são as deles: os Mebengokre (Kayapó) e o mundo dos brancos”. Sexta-Feira. Antropologia, Arte, Humanidade, n.6.
- [2006]. *Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- INGOLD, Tim. [2000]. *The Perception of the Environment. Essays on lifehood, dwelling and skill*. London & New York: Routledge.

LASMAR, Cristiane. [2005]. *De Volta ao Lago de Leite: Gênero e Transformação no Alto do Rio Negro*. São Paulo. Ed. UNESP.

LATOUR, Bruno. [1994]. *Jamais Fomos Modernos. Ensaio de Antropologia Simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. RJ: Editora 34.

_____. [2004]. "How to Talk About the Body? The normative dimension of science studies" In: *Body & Society*, v. 10 (2-3). London. SAGE Publications.

LORENZ, Sônia da Silva. [1992]. *Sateré-Mawé: Os Filhos do Guaraná*. São Paulo. Publicação do Centro de Trabalho Indigenista.

_____, Relatório sobre o grupo indígena Sateré-Maué. São Paulo-SP : CTI-SP, 1984-15 dez.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo, Ed. Hucitec (terceira edição).

_____. [2002], *De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, ANPOCS, vol. 17 No. 49.

_____ & TORRES, Lilian. [2000], *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo, Edusp/Fapesp.

_____ & MANTESE, Bruna. [2007] *Jovens na Metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade*. São Paulo, Editora Terceiro Nome.

MANO, Marcel. [1996]. *Etno-História e Adaptação Mawé: Uma Contribuição para a Etnografia Tupi da Área Madeira-Tapajós*. Dissertação de Mestrado FFLCH/USP.

PEIRANO, Mariza [1995]. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

_____. [2006]. *A Teoria Viva*. Rio de Janeiro. Ed Jorge Zahar.

PEREIRA, Nunes. [2003] (1954). *Os Índios Maués*. Manaus. Editora Valer/ Governo do Estado do Amazonas.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA [2007a]. *Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia: indígenas na cidade, os Sateré-Mawé no bairro Redenção*. Manaus, Fascículo 17.

_____. [2007b]. *Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia: Mulheres indígenas e artesãos do Alto Rio Negro em Manaus*. Manaus, Fascículo 18.

UGGÉ, Enrique. [1991]. *Mitologia Sateré-Maué*. Quito-Ecuador. Editora Abya-Yala. UNIÃO DOS POVOS INDÍGENAS MUNDURUKU E SATERÉ-MAWÉ. Projeto de

fiscalização e vigilância da Terra Indígena Coatá/Laranjal. Nova Olinda do Norte: UPIMS, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E. [2002a]. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. [2002b]. *O Nativo Relativo*. In. Mana: Estudos de Antropologia Social, v.8, n. 1, p. 113-148.

_____. [1999]. *Etnologia Brasileira*. In. MICELI, Sérgio (org.). *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995): Antropologia Volume I*. São Paulo. Editora Sumaré/ANPOCS. p. 109-223.

SAHLINS, Marshall David [1997a]. *O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um „objeto“ em vias de extinção* (Parte I). In. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v.3, n.1, Abril de 1997, p. 41-73.

-----[1997b]. *O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um „objeto“ em vias de extinção* (Parte II). In. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v.3, n.2, Outubro de 1997, p. 103-143.

-----[2004]. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

SANTOS, Glademir Sales dos. [2008]. *Identidade Étnica: os Sateré-Mawé no bairro da Redenção, Manaus-AM*. Dissertação de Mestrado. UFAM.

SILVA, Raimundo N. Pereira da. [2001]. *O Universo Social dos Indígenas no Espaço Urbano: identidade étnica na cidade de Manaus*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. (Dissertação de Mestrado).

SOUZA, Brito Ferreira de. [1998] *Os Sateré-Mawé e a arte de construir*. Manaus-AM: Seduc, 1998.

TÂNIA, Stolze de Lima & GOLDMAN, Márcio. [1998]. *Como se Faz um Grande Divisor?* In. *Sexta-Feira: Antropologia, Artes e Humanidades*, n. 3, Outubro de 1998. Editora Pletora. p. 38-45.

WAGNER, Roy. 1981 [1975]. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

NOTES

2. “Os primeiros levantamentos realizados pela equipe do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia assinalaram [a existência] de mais de duas dezenas de associações indígenas voluntárias e aldeias/comunidades organizadas, no perímetro urbano de Manaus.” (Almeida & Santos, 2009, p. 20)

3. WWW.FUNAI.GOV.BR

4. WWW.IBGE.gov.br

5. Ver Bernal, 2009 p. 31-36, para relação de inúmeras tentativas de quantificação do contingente de indígenas urbanizados no Estado do Amazonas e em Manaus.

6. Se é que essa relação não pode sempre ser pensada nesses termos, como argumenta Foucault (1985)

7. Carneiro da Cunha faz uso aqui da definição de Lionel Trilling, crítico literário inglês. Segundo a autora, sua definição resumiria bem o que se tem aceito como a idéia de cultura no consenso contemporâneo (Carneiro da Cunha, 2009, p. 357).

8. “Cabe uma advertência: a lógica interétnica não equivale à submissão à lógica externa nem à lógica do mais forte. É sim um modo de organizar a relação com estas outras lógicas.” Carneiro da Cunha, 2007).

9. “Contra os mitos burgueses, Herder coloca em evidência os mitos populares” (Sahlins, 1997, p. 48)

10. Inclui-se nessa família “pedaço”, “trajeto” e “mancha”, cuja descrição detalhada podeseer encontrada em Magnani, 2002.

11. Tradução minha.

12. Tradução minha.

13. Aqui se abrem também a possibilidade e necessidade de se refletir a respeito do que se chamade “urbano”, e qual seria a rentabilidade e as características desta denominação. O tema é por demais abrangente para este artigo.

14. Tradução minha.

15. Tradução minha.

16. Tradução minha.

17. Tradução minha.

ABSTRACTS

Esta pesquisa de mestrado pretende identificar os mecanismos e estratégias responsáveis pela “indigenização da cidade” de Manaus/AM a partir da perspectiva dos Sateré-Mawé citadinos e analisar as consequências desse processo na dinâmica da metrópole manauara. Para realização deste intento coloca-se como fundamental levar a cabo uma análise fluída de concepções a respeito do ambiente urbano, possibilitando que o material teórico e etnográfico sobre as relações dos Sateré-Mawé moradores da reserva indígena seja tratado de forma uníssona com os dados disponíveis sobre os Sateré-Mawé citadinos. Tendo em mente que a bibliografia consultada e as experiências iniciais de campo mostraram a importância que a relação entre os Sateré-Mawé citadinos e os Sateré-Mawé moradores da reserva indígena possuem mutuamente em sua vida cotidiana, desde a troca de materiais disponíveis na reserva, o acolhimento de migrantes, a participação em rituais e em instâncias decisórias políticas, é fundamental que a análise considere as relações, circulações e respectivas imaginações a respeito da “aldeia” e da “cidade” como material de reflexão teórica. Esta comunicação pretende explorar reflexões iniciais a respeito da aproximação teórico-etnográfica de segmentos da disciplina antropológica comumente pensados e tratados separadamente, a saber, a “etnologia indígena” e a “antropologia urbana”.

INDEX

Palavras-chave: cidade, indigenização, espaço urbano

AUTHOR

JOSÉ AGNELLO ALVES DIAS DE ANDRADE

PPGAS/USP