

DesEncantamento: „hiper-realidade“ e „hipo-realidade“ na presença indígena (Sateré-Mawé) em Manaus

Quando – pelo menos da Europa distante – lançamos o olhar para Amazônia, parece que um discurso „edênico“ (Ramos 1994a, Slater 1995) continua a dominar a nossa representação desse espaço natural e cultural. No entanto, a prosáica estatística dos últimos anos deveria turvar a nossa imagem de um idílio paradisíaco da vida naturista das comunidades indígenas: mais e mais os membros dessas culturas parecem desertar do seu suposto paraíso, para migrar – pretensamente „contagiados pelo engodo sedutor do consumo“ – às cidades e metrópoles.

Segundo uma estimativa do CIMI: entre **10** e até **30 mil** moram p.e. em Manaus (Porantim nov. 2000, p.4), conforme um censo da FUNAI a população indígena urbana no Brasil totaliza de 26 (o número oficial) a 50 mil pessoas (Müller de Oliveira 2001:2), mais uma estimativa chega à soma de **100 mil índios urbanos** ou seja um quarto da população indígena total (id.). Provavelmente o que está aumentando não é exatamente só a parte urbana da população indígena em si, mas a contribuição desse parte, que escapou da atenção de censos anteriores, ao número inflacionado da população indígena em geral, o que conforme um censo do IBGE no ano 2000 dobrou desde 1991 (Azevedo/Ricardo, ISA, 10/05/2002).

Semelhante como esses fatos prosáicos continuam a ficar ocultos por detras do nosso idílio dos „povos naturais“, teimosamente mantido por nós, a seguinte comunicação tenta acompanhar a dialética entre „visibilidade“ e „invisibilidade“ de grupos indígenas num ambiente urbano. Exatamente essa posição liminal dos assim chamados „índios da cidade“ abre espaço para uma debate sobre a representação adequada de culturas „des-territorializadas“ ou „translocais“. Como Appadurai (1991) destaca no seu conhecido artigo sobre tal „*ethnoscapes*“, nestas culturas cabe à imaginação um papel importante, quando se trata de encontrar novas estratégias de sobrevivência, de construir novas identidades, até de aplicar a própria capacidade de imaginação mitológica e cosmológica a fenômenos aparentemente tão „mundanos“ como consumo nas cidades modernas. Não por último parece

necessário também a imaginação do antropólogo para olhar por detrás das máscaras e fachadas destas realidades complexas.

A seguir aproveitarei do exemplo da presença urbana dos Sateré-Mawé na metrópole tropical de Manaus. Os Sateré-Mawé contam com umas 7 mil pessoas dentro as maiores etnias da Amazônia, nos anos 1998-99 pude realizar pesquisa de campo no seu território original na AI Andira-Marau, aproximadamente 2 dias de viagem rio acima, ao sul do Parintins, e também entre membros desta etnia na cidade de Manaus. Com aprox. 400 pessoas os Sateré-Mawé manauara formam um grupo bem significativo, mas não podemos observar uma tendência geral e contínua de migração urbana apesar de graves problemas na AI (sobretudo quanto á alimentação). Uma grande parte dos Sateré-Mawé que moram em Manaus, já faz anos foram induzidos precisamente pela FUNAI a mudar, que de lá levou homens Sateré-Mawé ao combate na frente de atração dos Waimirí-Atroarí ao norte de Manaus. Na maioria dos casos no entanto a migração foi uma decisão individual e motivada sobretudo para fugir das condições de vida críticas dentro das aldeias da AI. Além disso o estabelecimento da Zona Franca de Manaus exercia atração nos índios, de maneira alguma de modo diferente da massa dos migrantes não-indígenas para Manaus.

O denominador comum de quase todos os maiores ou menores grupos de parentesco e famílias, que hoje moram nos bairros da periferia de Manaus, é certamente a sua existência pauperizada. Não por último é esse fato que faz difícil a descrição etnográfica adequada dos Sateré-Mawé urbanos: pois já não é possível diferenciar a migração dos índios para a metrópole categoricamente dos muitos, que buscam emprego na ZFM, muito menos, quando focaliza-se a pauperização como elemento significativo da existência indígena, diferenciar esta dos milhares de favelados de Manaus em geral. Uma representação „culturalista“ tenderia para uma descrição de uma maneira de „cultura de pobreza“ (no sentido de Oscar Lewis), na qual algo como „indianidade“ deveria representar um papel menor, para não dizer ínfimo. Se fosse defendida uma posição „essencialista“, o momento da „indianidade“ deveria ser destacada, de tal maneira, que seriam identificadas diferenças, onde elas possivelmente jamais existam.

Parece apropriado aproximar-se da temática da busca de identidade de „índios urbanos“ como processo dinâmico. Como alternância de

a) um posicionamento perante expectativas e estereótipos de outros

e

b) uma auto-imagem (noção de si mesmo), que de novo poderia ser resultado do primeiro.

O resultado é um posicionamento sempre provisório, muitas vezes alternante espontaneamente numa escala entre algo, que gostaria chamar de „**hiper-realidade**“, e algo, o que chamarei de „**hipo-realidade**“¹. Derivo o termo „hiper-realidade“ dos trabalhos de Jean Jackson (1989) e de Alcida Ramos (1994b) sobre formas de construção de „identidade étnica“ entre índios sulamericanos, sobretudo no campo de ativismo político. Em analogia à lingüística de línguas „pidgin“ com „hiper-formas“ Jackson quer dizer o insistir na diferença cultural, mesmo quando ela é formalmente „errada“. Por „índio hiper-real“ Ramos entende o „índio burocratizado idealizado“ pelas ONGs, nada mais do que „*simulacrum*“ do seus companheiros em carne e sangue. Entende-se, uma „hiper-forma“ que no fim também pode ser assumido pelos índios mesmos. A essas formas exageradas de propósito para uma melhor „visibilidade“ deixo corresponder uma „**hipo-realidade**“, formas de indianidade, que, afastadas do olhar público, são desenvolvidos antes no domínio doméstico e íntimo.

Olhares

É uma trivialidade, quanto o olhar – exatamente o olhar dos interessados e engajados – pode ser desfigurado pela parcialidade subjetiva. Justamente o CIMI, que hoje é tão preocupado de fazer visível o fenômeno e a problemática de índios urbanos, até recentemente não foi capaz de descrever a realidade dos „índios da cidade“ de outra maneira do que em termos negativos. Com respeito a programas de educação estaduais escreve um relator sobre esses „índios mobralizados“:

„O objetivo dessa escola insultuosa é a destribalização, é converter o índio, transformá-lo em brasileiro. Esta escola, onde quer que exista, é uma fábrica macabra de caricaturas de ‚civilizados‘, que buscarão a cidade para viverem marginalizados, como mão de obra barata de exército de reserva. Apenas da cidade de Manaus, segundo uma recente investigação da Universidade do Amazonas, existem 10 mil índios na triste situação de destribalizados, sem casa, sem família, sem língua, sem memória, sem nada: mortos vivos“ (Romano 1982)

¹ do grego antigo: prefixo „hiper-“ significa „**posição superior**“, o prefixo „hipo-“ „**posição inferior**“.

Em breve: „índios da cidade“ encarnam a „deserção“ das categorias de uma „anti-civilização edênica“. Veja bem, ele não faz queixa de falta de alimentação suficiente, falta de remédios, de educação etc.! – Eu quero demonstrar, que questões de uma re-construção de identidade (esta vez baseada na „família“, „língua“, „memória“ etc.) possivelmente só se tornam relevantes enquanto estratégias – com o fim de realizar outros objetivos (como alimentação, saúde, educação etc.).

Do ponto de vista dos índios mesmos e conforme seus depoimentos, a mudança para a cidade significava sim um melhoramento, mesmo que uma grande parte das esperanças e expectativas não se realizassem. Além disso, a lista das queixas, feitas pelos Sateré-Mawé numa reunião em Manaus em 1998 – infraestrutura pública deficiente ou ausente, assistência jurídica deficiente, falta de disposição para iniciativa e formas de auto-organização – de nenhum modo é exclusivamente uma lista de grupos indígenas (cf. Despres 1991:214, 230), mas típico para todos os moradores dos bairros favelizados e pauperizados de Manaus.

Mas, o que distingue os índios– da mesma maneira os moradores rurais como os urbanos – de outros grupos sociais, é, que são alvos privilegiados de preconceitos racistas e discriminadores. Ou seja o olhar dos vizinhos do mesmo „bico“ no mesmo bairro ou favela, ou seja o olhar de grande parte da sociedade circundante à uma minoria, a tragédia do racismo não por último consiste na internalização desta visão estigmatizada por parte das vítimas. Por isso muitos deles consideram a viagem da margem ao centro da „civilização“. „Migração“, mesmo como „consumo“ – ambos identificados como movimentos e ações transformadoras e „civilizadoras“ na mitologia tradicional dos Sateré-Mawé – deixam o olhar da periferia rural ao centro urbano virar uma „visão encantada“ (Romano).

Embora a atração, que o mundo de consumo urbano poderia desempenhar, ameace roubar a personalidade deles, que à ela sucumbam – falaremos logo sobre isso - , os Sateré-Mawé não cabiam a ela „apaticamente“, mas a sua nascente afirmação (étnica) não resultou numa delimitação categorial („social“, „étnica“ ou até „racial“), mas no primeiro lugar corroborou a afirmação da própria personalidade e humanidade. Da mesma maneira já temática da antropogonia e cosmologia indígena, para muitos índios de Manaus a posse de papéis e documentos, a dominação da língua portuguesa, o estado como cidadão brasileiro válido de modo algum significava uma „zumbificação“ (lembrem-se dos „mortos vivos“), mas nada menos de uma „humanização“.

Frustrações inevitáveis nesse caminho provocaram num maior grupo de parentesco Sateré-Mawé em Manaus um desenvolvimento de estratégias ou táticas diferentes. Situação concreta foi a busca de habitação por esse grupo. Numa situação, na qual migrantes muitas vezes são obrigados a utilizar-se meios ilegais como „invasões“, isso também não representa destino exclusivo de migrantes indígenas. Só que esses índios se lembravam do único capital, sobre o qual eles possivelmente dispunham: quer dizer **o capital simbólico de uma identidade étnica como índios Sateré-Mawé**. Como índios eles se colocaram em „pé de guerra“ (em suas próprias palavras), e de maneira visual, acústica e performativa chamaram a atenção para si e para seus assuntos, pondo-se em cena cantando e dançando em frente de delegacias da polícia e do escritório da FUNAI. Desta maneira no foco – não no último lugar da imprensa local – eles conseguiram chamar a atenção dos serviços públicos normalmente bastante cegos e surdos perante os assuntos dos marginalizados. Hoje em dia este grupo vive da venda de artesanato e de demonstrações remuneradas de danças tradicionais. Embora a sua preocupação fosse e seja habitação e abastecimento digno e humano, este grupo ironicamente desenvolveu uma saliente „**iconografia da selvajaria**“: estes signos de „indianidade“ (penas, pintura, cânticos e danças, decoração espetacular da banca de venda com couros de animais predatórios etc.) todos têm um caráter „*déictico*“: devem remeter para uma „indianidade autêntica“, por que só essa categoria consegue a necessária „visibilidade“ no meio da massa de favelados. O *preço* do sucesso dessa estratégia é, que têm que dissimular uma coisa, que eles moram é numa metrópole. Neste sentido essa dissimulação cria „**hiper-realidade**“, uma farsa e mascarada astuta „para inglês ver“.

Migração como Transgressão

Para os Sateré-Mawé, que permanecem na selva, o preço a pagar pelos migrantes parece as vezes ser o mais alto possível: „*Já morreu!*“ dizem lacônicamente, como se os migrantes já tivessem deixado este mundo:

„*Não sei, se virou civilizado, morreu ou desapareceu*“ (Slater 1994:249).

Assim falou um morador de Parintins, mas esta vez não sobre migrantes urbanos indígenas, mas ponderando sobre o possível paradeiro de um „encantado“, quer dizer um desses moradores míticos da „**cidade encantada**“, que se encontra de preferência no fundo dos rios da Amazônia. Como no tópos folclórico da „cidade encantada“ pode-se perguntar,

se os migrantes indígenas não teriam transgredido também um limite „cosmológica“, além dos limites espaciais e sociais.

Sabe-se que o sequestro para a „cidade encantada“ corresponde a uma transformação ontológica permanente, (quase) impossibilitando o regresso. São sobretudo certos comportamentos – por assim dizer - „urbanos“, que malogram a volta. Num depoimento de um índio do Solimões rico de alusões mitológicas sobre a sua viagem ao „encante“ é significativamente o experimental da cozinha estranha, o que põe em perigo a sua „re-humanização“ (Faulhaber 1994). Como já foi dito, também na mitologia tradicional dos Sateré-Mawé é precisamente a conduta consumidora (culinária), o que provoca um câmbio ontológico „civilizador“.

No entanto, a „civilização sumptuosa“ da cidade encantada“ possui um momento extremamente sinistro: além do fato, que – de uma perspectiva indígena – os poderes aquáticos são progressivamente associados a poderes externos (regatões, brancos etc.) em geral, parece, que são exatamente as mulheres, que especialmente arriscam-se.

Em Manaus entrevistei uma senhora Sateré-Mawé, que chamo aqui de Dona Matilda e que hoje está muito engajada na luta por reconhecimento dos índios da cidade. Dona Matilda contou-me, como a sua família foi abandonada pelos aldeões depois da morte do pai da família e finalmente foi obrigado a migrar para Manaus. O que ela não mencionou para mim, mas contou a uma colega antropóloga inglesa (J. Smith 1999), foi, que na época as mulheres da sua família foram acusadas de „prostituição“ (com os regatões, para os quais elas trabalhavam). Seja como for essa calúnia e bisbilhotice, parece que aqui há algo semelhante a uma moral cosmologicamente fundada, que censura as mulheres, que tenham transgredido „os seus limites“ (aqueles entre o território da civilização indígena e o mundo perigoso aquático externo).

Na mitologia sobre espíritos aquáticos externos, mesmo como na praxe ritual de cerimônias de iniciação (vejam p. e. a „festa da moça nova“ dos Tikuna) não por último é dramatizado a luta pelo controle sobre as próprias mulheres – parece, que essa luta tem continuidade como discurso moral no drama cotidiano de contato. O conflito histórico (contato com os brancos e os seus povoamentos) é formulado como conflito cosmológico (contato com os espíritos): mulheres, que violaram as regras, são sequestradas pelos espíritos aquáticos, encantados ou seja os civilizados.

Identidade como afeto: *de profundis*

Violações e transgressões de regras dentro destas estruturas precárias da cosmologia indígena provocam **doenças**.

Na entrevista com Dona Matilda acima citada – depois de havermos tratado de detalhes biográficas e declarações políticas – fiz mais uma pergunta a respeito dos „sentimentos“ ou „afetos“ do ser indígena na cidade. A resposta foi:

„No fundo, no fundo, a sociedade obriga a gente a ficar assim. A gente menstruada no modo do tempo tem que estar na rede, não tem que estar andando, né. Olha, hoje, eu vou falar uma coisa bem clara prá você. Hoje não era para mim estar aqui, eu tinha que estar deitada na minha rede dormindo. Mas você disse „tem que ir lá“ e eu vou lá. Quer dizer, tem um lado da sociedade, que obrigou vir até aqui e mesmo tem que defender o lado, tem que falar, tem que trabalhar. Que, se fosse na minha aldeia não, não tem nada de fazer mesmo [...] Então por isso que eu digo, tudo isso a sociedade branca obriga a gente fazer isso. [...] A gente não pode ficar deitado na rede [*risadas*], porque tem que trabalhar.“

A migração para o espaço urbano trouxe consigo conflitos dentro do modo rural-campestre com a sua ordem espacial-temporal cíclica e o sistema de regras culinárias determinado por ele. Assim, a manutenção de preferências culinárias é parte do novo auto-conhecimento dos Sateré-Mawé em Manaus:

„Depois começamos a comer a comida diferente, [a saúba] ...“ (disse uma jovem Sateré-Mawé em Manaus depois de começar aprender a sua própria língua; Rezende do Vale 1997:24).

Acho, que não é por acaso, que refeições da cozinha Sateré-Mawé como „*serai* com xibé“ [formigas com farinha de mandioca na água], fungos de *urupé* etc. também são receitas como diéta em situações, que possam ameaçar a saúde. O que começa a se cristalizar aqui, chamo de „**hipo-realidade**“, uma indianidade do domínio doméstico e íntimo, escondida do olhar público e sentido afetivamente.

Publicidade: „des-encantamento“ e articulação pública

Como aponta Candace Slater (1994:243), o destino dos sequestrados para a „cidade encantada“, a condição nova e (enquanto „urbanos“!) aparentemente superior destes por outro lado significa também „a perda da liberdade e identidade pessoal“.

Dona Matilda por sua vez sentia, como a sua vida de empregada doméstica no exílio urbano tivesse sido „... como um sonho ...“, até no momento que entrei no movimento indígena, existia como se fosse sonâmbula“ (J. Smith 1999).

O „des-encantamento“ quebra o „mutismo“ de uma „cultura do silêncio“, como N. Scheper-Hughes (1992) chamou a „cultura da pobreza“ em analogia a Paulo Freire. Dona Matilda falou assim:

„Tá certo que chega o tempo que a gente não pode divulgar „Eu sou Sateré“ por causa da sociedade que não aceita a gente. Acham que o índio é burro, acha que o índio não sabe nada, acha que o índio tem pé prá trás, o índio tem pé espalhado, o índio tem cabelo teso, o índio é preto, o índio é imundo. Tudo isso a sociedade branca, ela discrimina. E por esse motivo ele não tem, ele não quer, pode estar falando tudo errado o português, ele diz „Não sou índio não, eu sou branco, sou civilizado, sou descendência, não sei que é“. Então essa sociedade branca obriga ele ser branco, mas *no fundo*, no fundo, ele não é branco. Ele é um índio. Quando ele chega lá por trás das portas, lá no quarto da parede, ele diz „Não, sou índio!“ Aí ele sente vontade de comer um sapo, sente vontade de tomar um xibé, sente vontade de comer uma formiga, sente vontade de se pintar, sente vontade de dançar, sente vontade de ouvir aqueles canções que ele ouvia na área. Mas só que ele não pode falar“ (Matilda)

Como uma pancada sobre a cabeça pode libertar um/a encantado/a (Slater 1994:244) do seu encanto, os Sateré-Mawé urbanos conseguiram despertar do alheamento e das emoções reprimidos há muito tempo e assim emoções represadas irrompem:

„*Aí vai e vai até um dia, em que você explode, você fala, você fala!*“ (Matilda)

A pessoa „encantada“, que com êxito foi „des-encantada“, vivencia uma maneira de renascimento, mas não no sentido de simplesmente voltar à sua vida anterior, mas como transformação num novo estado ontológico. Como o/a encantado/a não somente tira a sua „capa“ animal (de botô ou cobra), na qual era apertada, mas perde toda memória da sua existência „sub-aquática“ e „sonâmbula“, os migrantes urbanos indígenas igualmente não podem simplesmente voltar ao modo rural de existência, mas têm que encontrar novas formas de formação e estabelecimento de identidades, as quais não necessariamente podem ser deduzido do fundo de formas „tradicionais“. Assim, (a) ora formas de organização ocidentais

de ativismo político, ora a **(b)** exibição de „cultura“ (Turner 1991) constam do novo hábito, na qual a identidade étnica tenta articular-se.

Essa exibição de „cultura“, as demonstrações de danças de iniciação Sateré-Mawé nos palcos urbanos, com todos os seus traços de uma „farsa do índio bravo“, devem ser levadas a sério: como a instituição tradicional da iniciação dos rapazes arma e até „impregna“ os adolescentes dos perigos sobrenaturais, a manutenção desta instituição numa favela urbana é um meio de proteger os jovens de virar „meninos da rua“. Neste sentido também a „farsa“ da „hiper-realidade“ indígena afinal de contas serve também para consolidar essa „hipo-realidade“ de sociabilidade indígena desviada do olhar público.

Bibliografia

- APPADURAI, ARJUN: Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology, in: FOX, RICHARD G. (ed.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe 1991, 191-210
- AZEVEDO, MARTA/FANY RICARDO: Censo 2000 IBGE revela contingente „indígena“ pouco conhecido, ISA, 10/05/2002, <http://www.socioambiental.org>
- DESPRES, LEO A.: *Manaus. Social Life and Work in Brazil's Free Trade Zone*, New York 1991
- FAULHABER; PRISCILA: Uma viagem ao „mundo de lá“. Imaginário e movimento dos índios no Japurá-Solimões, in: BARABAS, ALÍCIA (ed.): *Religiosidad y resistencia indígena hacia el fin del milenio*, Col. „Bibl. Abya-Yala“ 11, Quito 1994, 157-86
- JACKSON, JEAN E.: Is there a way to talk about making culture without making enemies?, *Dialectical Anthr.* 14, 1989, 127-43
- MÜLLER DE OLIVEIRA, GILVAN: Nas cidades, as aldeias ... Um olhar sobre a urbanização dos povos indígenas no Brasil, *Porantim* nov. 2000, 4
- MÜLLER DE OLIVEIRA, GILVAN: Endangered Languages in Town: The urbanization of indigenous languages in Brazilian Amazon, *Cultural Survival Quarterly* 25(2), 2001, 6p., <http://www.cs.org>
- RAMOS, ALCIDA RITA: The Hyperreal Indian, *Critique of Anthr.* 14(2), 1994, 153-71
- RAMOS, ALCIDA: From Eden to Limbo: the construction of indigenism in Brazil, in: BOND, GEORGE C./ANGELA GILLAM (eds.): *Social Construction of the Past. Representation as Power*, London 1994, 74-89
- REZENDE DO VALE, MARIA CARMEN: *Os Sateré-Mawé do bairro da Redenção. Aspectos simbólicos da construção da identidade*, UA, Curso de Pós-Grad. *latu sensu em Antr. no Amaz.*, Manaus 1997 (unpubl.)
- ROMANO, JORGE OSVALDO: *Índios Proletários em Manaus. El caso de los Sateré-Mawé ciudadanos*, Disertación de Maestría en Antropología, Brasília 1982 (unpubl.)
- SCHEPER-HUGHES, NANCY: *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley 1992
- SLATER, CANDACE: *Dance of the Dolphin. Transformation and Disenchantment in the Amazonian Imagination*, Chicago 1994
- SLATER, CANDACE: Amazonia as Edenic Narrative, in: CRONON, WILLIAM (ed.), *Uncommon Ground. Toward Reinventing Nature*, New York 1995, 114-31
- SMITH, JANET: „My name is Zenilda and I am from the Sateré-Mawé tribe“ *One woman's struggle for rights and recognition*, Latin American Studies, Final Year Project, 1999 (unpubl.)
- TURNER, TERENCE: Representing, Resisting, Rethinking. Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness, in: STOCKING, GEORGE W. (ed.): *Colonial Situations. Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*, History of Anthropology, vol.7, Madison 1991, 285-313