

Ana Letícia Fiori<sup>1</sup>

**CONEXÕES DA INTERCULTURALIDADE  
PELAS BRECHAS DO ESTADO:  
CENAS ETNOGRÁFICAS SATERÉ-MAWÉ**

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Acre/UFAC

## RESUMO

No presente artigo, trago descrições etnográficas de três cenas de campo da pesquisa realizada junto aos Sateré-Mawé, povo tupi habitante da região do Baixo Amazonas, de modo a refletir sobre processos de morfogênese e captura do Estado a partir de suas brechas. Assim, discuto a atuação de alguns interlocutores Sateré-Mawé na Conferência Nacional de Política Indigenista, em Manaus, em novembro de 2015, e a realização de Feiras Culturais pelas escolas da aldeia de Castanhal e de Ponta Alegre, momentos de accountability com a Secretaria Municipal de Educação de Barreirinha-AM – cujo então prefeito era Mecias Sateré – mas também momentos de instanciação de lideranças a partir da cosmopolítica indígena. Dialogando com Veena Das e Marilyn Strathern, bem como com as análises de Renato Sztutman e Beatriz Perrone-Moisés sobre chefia indígena, destaco como a polissemia da noção de “brecha”, com um certo deslizamento semântico e pragmático sobre as margens de Veena Das, como oportunidades, descuidos, imprevistos, indica um modo de morfogênese não apenas do Estado, mas das coletivizações indígenas em modo de canibalização do Estado, fazendo-se a partir de capturas de potências externas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Política indígena; Sateré-Mawé; Escola Indígena; Baixo Amazonas.

---

## ABSTRACT

In this article, I present an ethnographic account of three fieldwork scenes observed among the Sateré-Mawé, a Tupi people dwelling in the Lower Amazon River, in order to consider morphogenetic and capture process of the State through its breaches. Thus, a discuss the actions of some Sateré-Mawé interlocutors during the National Conference of Indigenist Policy, in Manaus, in November 2015, and the Cultural Fairs of indigenous schools at Castanhal and Ponta Alegre villages, moments of accountability to the Municipal Education Office of Barreirinha-AM, whose mayor was Mecias Sateré, as well as opportunities of leadership instantiation within indigenous cosmopolitics. In a dialogue with Veenas Das and Marilyn Strathern, as well as with Renato Sztutman and Beatriz Perrone-Moisés analysis of indigenous chiefdoms, I highlight how the polysemic term “breach”, with a certain semantic and pragmatic twist from the notion of margin by Das, as opportunities, oversight, expectations, shows a way of morphogenesis not only of the State, but also of indigenous collectives through the cannibalization of the State, by capturing external potencies.

**KEYWORDS:** Indigenous politics; Sateré-Mawé; indigenous schools; Lower Amazon River.

## INTRODUÇÃO

Em 2020, compomos uma Mesa Redonda no encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) denominada “Pelos brechas do Estado: pesquisas socioantropológicas na interface com agentes estatais e gestores de políticas públicas no Brasil”<sup>1</sup>. Um dos desafios colocados pelo título da mesa é que a ideia de brecha provavelmente evocará a imagem de certa morfologia do Estado. Esta morfologia pode ser concebida de diferentes modos. Uma delas inicia por uma concepção monolítica de Estado. Assim, seriam brechas passagens estreitas abertas entre um dentro e um fora, frestas pelas quais é possível vislumbrar um domínio separado, incógnito? Brechas que se abrem na arquitetura do poder estatal, do governo, e que podem mesmo ser indícios de que a estrutura desse monolito está comprometendo-se. Em uma variação possível, brechas seriam fissuras em que um certo continente deixa vaziar seu conteúdo, espalhando-se e misturando-se, de modo que as brechas do Estado engendram certo hibridismo de modos de interação entre agentes pelas quais o Estado se derramou. Brechas podem também ser pequenos intervalos entre os componentes do Estado, brechas entre os poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, brechas entre os governos municipais, estaduais e Federal, brechas entre secretarias e outras engrenagens na máquina do Estado, com seus organogramas esotéricos e suas burocracias. Mas talvez a possibilidade que mais nos interesse nessa mesa seja justamente aquela instanciada na expressão “dar brecha”, no sentido de criar uma ocasião ou oportunidade para o imprevisto, a partir de um descuido ou vulnerabilidade. Sendo assim, uma vez que se propõe um debate sobre “pesquisas socioantropológicas na interface com agentes estatais e gestores de políticas públicas no Brasil”, o subtítulo da mesa, a questão implícita é como, em nossos contextos de pesquisa, os coletivos com quem trabalhamos, nós pesquisadoras e pesquisadores e agentes estatais e gestores de políticas públicas “damos brechas”, e o que advém disso.

Na mesa redonda da ANPOCS, e nesse artigo que dela resulta, eu proponho pensar a partir de algumas cenas etnográficas<sup>2</sup> que derivam do trabalho de campo realizado no meu doutorado em antropologia pela Universidade de São Paulo (FIORI, 2018), em novembro de 2015, entre os Sateré-Mawé, povo do tronco

---

<sup>1</sup> MR18 - Pelos brechas do Estado: pesquisas socioantropológicas na interface com agentes estatais e gestores de políticas públicas no Brasil. Leandro Marques Durazzo (UFRN), Paula Manuella Silva de Santana (UFRPE), Izabel Saenger Nuñez (UFF e INEAC), Felipe Sotto Maior Cruz (UnB) e Ana Letícia de Fiori (Ufac). Realizada no dia 03 de dezembro de 2020. Esta apresentação não consta dos anais do evento, sendo o texto inédito para publicação.

<sup>2</sup> A estratégia expositiva de apresentar cenas é em parte de inspiração stratherniana, e sua discussão sobre “o momento etnográfico” no ensaio *O Efeito Etnográfico*, como um momento que se articula o já compreendido com a necessidade de compreender, o já analisado no momento da observação em articulação com o observado no momento da análise. Este momento irrompe de ligações imprevistas entre pontos dos dois campos, e dá sentido a informações que parecem, à primeira vista, residuais. Em parte, creio eu, vem de toda uma outra imersão teórica no campo da antropologia da performance e de autores como Victor Turner, Michael Taussig e Walter Benjamin, e seu interesse nos efeitos da justaposição de imagens dialéticas, em uma discussão que mereceria um trabalho à parte.

linguístico tupi<sup>3</sup>, que habita entre a capital Manaus, algumas cidades do baixo Amazonas e a Terra Indígena Andirá-Marau, circunvizinha aos municípios de Parintins, Barreirinha e Maués, no Amazonas, e Aveiros e Itaituba, no Pará. A minha pesquisa, que se iniciou refletindo sobre a formação de universitários indígenas no curso de Licenciatura Intercultural oferecido pela Universidade do Estado do Amazonas entre 2009 e 2014 e acompanhada por mim desde 2012, encontrou nesse curso algumas brechas interessantes pelas quais discutir outras questões, por mim nomeadas de “conexões da interculturalidade”, título da tese defendida em 2018. Brechas, portanto, como as lacunas da poeira de Cantor na imagem invocada por Marilyn Strathern em *Partial Connexions*, capazes de relacionar e multiplicar perspectivas. Em novembro de 2015, o curso já havia sido concluído, mas o professor aposentado da FUNAI, Lúcio Menezes, avisou-me pela rede social Facebook que a Escola Municipal Indígena Professora Rosa Cabral, da aldeia de Ponta Alegre, estaria realizando uma Feira Cultural, e me convidou para acompanhar. As cenas que eu descrevo a seguir, e as reflexões que dela derivam, fazem parte dessa viagem ao Amazonas em seus momentos festivos. Proponho usar a categoria festa em um sentido próximo ao de Beatriz Perrone-Moisés (2011), cuja forma relacional com a guerra é como uma fita de Moebius, em que uma contém e pode vir a ser a outra, e assim considero que mesmo eventos articulados pelo Estado e a política indigenista, como a Conferência Nacional, assumem feições de encontro festivo, com potenciais de luta e guerra, e de alegria e animação.

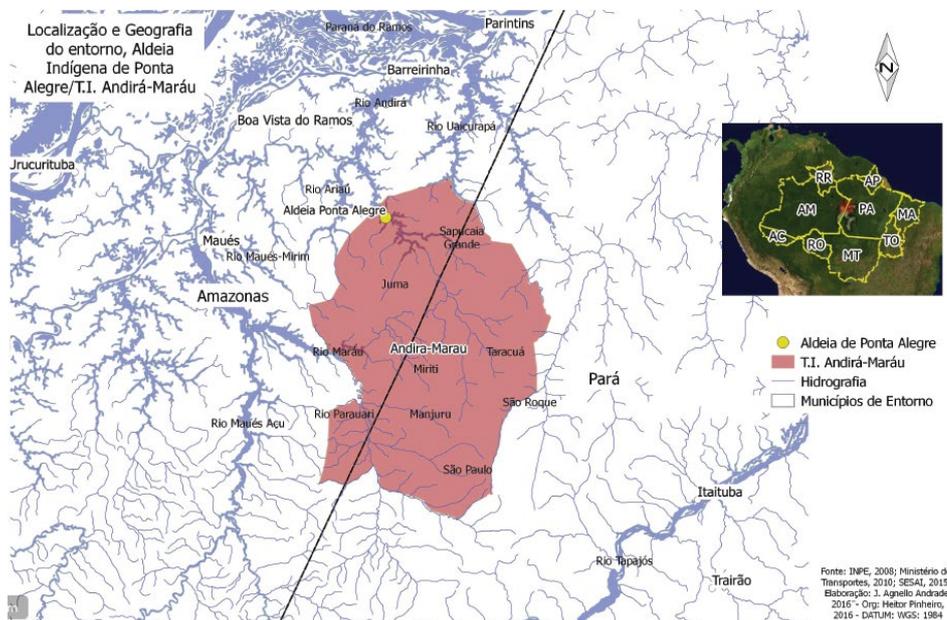


Figura 1: Mapa da Terra Indígena Andirá-Marau

Fonte: Cartilha Paradidática produzida pelo Grupo de Etnologia Urbana do Núcleo de Antropologia Urbana da USP para a escola indígena Professora Rosa Cabral (ANDRADE et al, 2016)

<sup>3</sup> No âmbito do debate etnológico sobre a região do interflúvio Madeira-Tapajós, Figueroa (1997) propõe a tese de que Tupinambás teriam chegado à região da ilha posteriormente chamada Tupinambarana (atualmente Parintins) e se misturados a coletivos de procedência do Brasil Central, em um processo denominado pela autora de tupinização da região. Ver também Menendez (1992).

## CONFERÊNCIA NACIONAL DE POLÍTICA INDIGENISTA

A etapa regional da Conferência Nacional de Política Indigenista foi realizada em Manaus, entre 03 e 05 de novembro de 2015, em um complexo de shopping e centro de eventos. Eu não sabia disso até desembarcar no aeroporto Eduardo Gomes e telefonar para meus amigos Sateré-Mawé de Parintins que, para minha surpresa, também estavam na capital amazonense. Tomei um táxi até lá e, no credenciamento, aproveitei-me de uma pequena brecha, dizendo que não conseguira concluir minha inscrição pela internet. O evento estava um pouco esvaziado, pois delegados de etapas locais não haviam conseguido ir a Manaus, de modo que não houve dificuldade em conseguir um crachá para mim. Segundo me foi dito, os Sateré-Mawé – entre aqueles que moram em Manaus e os que vieram de outras localidades – eram o grupo mais expressivo da Conferência, com 39 participantes. Lá estavam alguns dos acadêmicos indígenas que eu acompanhara em Parintins, Barreirinha e Maués – Josias, Jafé (filhos de João Canarinho), Tito (filho de Lúcio Menezes), Juracy; João Canarinho Sateré, liderança histórica da COIAB; o tuxaua de Ponta Alegre Amado Menezes com sua esposa Maria; o artista plástico Aldamir Sateré, filho do Capitão Zezinho; o tuxaua do rio Marau; o tuxaua da aldeia manauara *Yapyrehyt*, Moisés Sateré, entre outros. A Conferência reuniu pessoas antigas do movimento indígena, que não se viam há bastante tempo. Lá se viram, se reconheceram, trocaram notícias, apresentaram seus filhos, a nova geração. Seu João, como veterano desses processos, comentou várias vezes que não estão brigando mais por eles, mas pelo futuro.

Conversando, fui colocada a par das dinâmicas dos trabalhos, como a divisão dos delegados por grupos de trabalhos para discutir propostas a partir de diferentes eixos: “territorialidade e o direito territorial dos povos indígenas”; “autodeterminação, participação social e o direito à consulta”; “desenvolvimento sustentável de terras e povos indígenas”; “direitos individuais e coletivos dos povos indígenas”; “diversidade cultural e pluralidade étnica no Brasil”; “direito à memória e à verdade”. Estas propostas, vindas das etapas locais, deveriam ser debatidas e consolidadas, para apresentação na plenária. Funcionários da FUNAI, agentes do indigenismo do Estado, organizavam e sistematizavam os trabalhos. No grupo de “desenvolvimento sustentável”, com o qual permaneci, o primeiro funcionário se esforçou para partir de um entendimento comum sobre “desenvolvimento sustentável”, o que disparou depoimentos sobre como roçados, caças e fabrico de produtos da mandioca estão sendo abandonados com a chegada do Bolsa Família, entre outros problemas. Uma brecha da política ou um paradoxo das consequências, em acepção weberiana. Contudo, a discussão conceitual deu lugar à leitura das propostas enviadas, que revelavam outras brechas: a dificuldade de criar e manter associações indígenas com estatuto, CNPJ, e o problema da inatendimento; a questão da compra local da merenda escolar; a questão da certificação de produtos de origem indígena (para a qual, lembraram os funcionários da FUNAI, havia um manual disponível). Aproveitando as brechas por entre essas

propostas, chegaram dos Sateré-Mawé as propostas de criação de um centro cultural em Parintins e de reconhecimento dos jogos tradicionais dos Sateré-Mawé que, ao serem recebidas pelo GT, foram reformuladas para abrangerem todas as etnias. No dia seguinte, 05 de novembro, após a manifestação que seguiu da sede da Associação Waimiri-Atroari até a Assembleia Legislativa do Estado, protestando contra a PEC 215 e a dissolução da Secretaria Estadual Indígena (SEIND), as propostas foram apresentadas pela plenária, debatidas e aprovadas.

Entre as atividades da Conferência, também houve a eleição de delegados para a etapa nacional, que seria realizada em Brasília, a partir de diferentes coletivizações. Alguns Sateré-Mawé acompanharam as deliberações para a eleição de delegados indígenas representando a Conferência Nacional da Juventude Indígena. O mediador disse que queria consensuar, não queria eleições porque isso era coisa “de branco”, mas que achava que tinha que ser um homem e uma mulher, por questão de gênero. Ao final, como houve vários interessados, tentaram sistematizar uma votação. Sugeriram colocar os crachás ao pé do candidato, ou entregar-lhe nas mãos. Optou-se por voto aberto e queriam que eu também votasse, mas eu disse que preferia não votar. O mais votado seria titular e o segundo, suplente. Josias Sateré foi eleito junto com Michele Tukano. Também os Sateré-Mawé do rio Andirá foram chamados por um funcionário da FUNAI para escolher seus delegados. Todavia, o funcionário da FUNAI não quis permanecer ou mediar, apenas propondo que entre os representantes do rio Uaicurapá também se incluíssem delegados da cidade de Parintins.

Como não sou fluente na língua sateré, pouco pude acompanhar do que foi discutido, mas o dissenso se instalou, aparentemente tão indígena quanto o consenso anteriormente almejado pelo mediador anterior. Soube depois que alguns dos possíveis delegados abdicaram da candidatura porque seriam delegados por outros caminhos: a própria Conferência Nacional da Juventude, mas também a prefeitura de Barreirinha e a Secretaria Municipal de Educação. Portanto, seriam delegados indígenas da parte da gestão municipal. Mesmo assim, um mal estar permaneceu, gerado em parte pela confusão na percepção sobre os recursos para os delegados virem da FUNAI ou da prefeitura. Conforme me foi dito “o erro foi do funcionário da FUNAI, que era do governo, mas deixou o problema pros índios. Deixou os indígenas pensando que era Conferência e verba do município, mas era da FUNAI. Então, o funcionário deixou os índios mal com o prefeito”. Prefeito que, à época, era Mecias Sateré, aliado de uns e não de outros, conforme fatores circunstanciais, e também antagonismos na estrutura dos clãs Sateré-Mawé.

Apesar de ser a etapa regional, questões locais do Baixo Amazonas foram tratadas na Conferência. Seu João deu notícias sobre os conflitos referentes à coordenação do DSEI de Parintins (cujo escritório fora ocupado por Sateré-Mawé em agosto) e a moção que seria posteriormente aprovada em plenária. Então, João disse ao funcionário da FUNAI que nem adiantava leva-lo como delegado para Brasília. João e Lúcio avaliavam também que seria preferível levar os jovens

para serem delegados da etapa da Conferência em Brasília, por “tinha que ser inteirado” para ser delegado, saber brigar, e também “saber mexer com computador”. O computador figurava como condição de enunciação (escrita) e de registro e memória, papéis de liderança. Muita gente tinha ido aos grupos de trabalho da Conferência em Manaus, mas não tinha falado nada, só ficado escutando. “Tinha que saber falar”, avaliavam.



Figura 2: João, Josias e Tito Sateré na Conferência Nacional de Política Indigenista.  
Fonte: autoria própria, 2015.

## AS FEIRAS CULTURAIS

As Feiras Culturais nas escolas do interior (rurais e indígenas) do município de Barreirinha despontam como eventos capazes de articular diferentes práticas e interesses. Seu caráter festivo permitia que, em nome da escola, fossem convidadas pessoas de outras comunidades e autoridades internas e externas. Entre as várias formas de circulação desses convites estava a própria circulação dos organizadores das feiras entre a sede do município e as diferentes comunidades, e as redes sociais via internet. Na manhã do dia 11 de novembro de 2015, quando já estávamos na aldeia de Ponta Alegre (rio Andirá, Barreirinha-AM), após a Conferência em Manaus, o professor Lucio Menezes Sateré foi convidado para a Feira Cultural da comunidade Castanhal pelo gestor da escola desta comunidade, Damásio, que foi até a casa de Lucio comprar peixes com seu genro Carlos, para serem servidos na Feira. Seja em termos de lógica de dádiva (como propostas de “parcerias”, termo utilizado para convidar alguém a contribuir com dinheiro, alimentos, objetos rituais, serviços ou outros produtos para um evento ou empreendimento), seja em termos de lógicas de mercadoria (como a compra dos peixes), e mais apropriadamente certos hibridismos entre ambas as lógicas, estes convites derivavam de uma situação de negociação presente como contexto para uma situação futura, em que amizade, aliança e prestígio estavam em jogo. De qualquer

modo, um convite havia de ser feito para que pessoas de fora da comunidade e autoridades viessem. Soubemos, por exemplo, que as pessoas de Praia Dourada, que haviam se apresentado na Feira Cultural da Escola Rosa Cabral em Ponta Alegre de 2014, não haviam sido convidadas em 2015, de modo que não iriam.

A presença de autoridades em uma posição de destaque, por sua vez, conferia uma dimensão cívica e política ao evento escolar. Em Castanhal, o lugar reservado para as autoridades era o palanque diante do campo de futebol onde as barracas da feira foram montadas. De lá falaram ao microfone o tuxaua do Castanhal, o professor Lucio Menezes, Damásio, o gestor da escola, além de um vereador de Barreirinha e o filho do Secretário de Educação. Em Ponta Alegre, uma mesa de autoridades foi composta no Centro Cultural, contando com a presença dos dois tuxauas – Amado Menezes Filho e Helito Barbosa; o capitão Zézinho; o presidente da comunidade; Possidônio, o gestor da escola; a professora aposentada Marcina e as três antropólogas que estavam na área naquele momento (eu, Kalinda Felix, do PPGAS/Ufam, e uma antropóloga francesa, doutoranda em sociologia de Harvard, interessada no comércio do guaraná).

Entre as autoridades externas, esperava-se principalmente pela equipe de funcionários da Secretaria Municipal de Educação – SEMED, que são os principais mediadores da relação entre os professores indígenas e o Estado, responsáveis pela gestão de recursos, controle das atividades cotidianas da administração escolar. Questões burocráticas, mas profundamente políticas, em especial devido à renovação anual dos contratos que não garantia nenhuma estabilidade para os professores. As Feiras, portanto, serviam como uma espécie de prestação de contas e de oferta aos funcionários da SEMED. Como os quadros do serviço público são grandemente preenchidos por indicação, a fronteira entre servidores e políticos é bastante turva.



Figura 3: Funcionários da SEMED de Barreirinha na Feira Cultural de Castanhal  
Fonte: autoria própria, 2015.

Contudo, havia também entre os professores a postura de que a feira era feita para a comunidade, e não para a SEMED. A festa da escola era também compreendida como um *puxirum*, um momento de trabalho em mutirão acompanhado de refeições em conjunto. Buscavam-se pelas comunidades pessoas para construir as barracas, trançar a palha dos telhados, preparar o tarubá e o vinho de açaí, cozinhar a macaxeira e o cará, operar o motor de luz, as caixas de som e microfones. Algumas dessas atividades preparativas seriam reencenadas pelas crianças, durante a apresentação das turmas, sob a direção de professores e professoras.

As escolas buscavam mostrar elementos da “cultura indígena” distribuídos pelas turmas da Educação Infantil ao quinto ano do Ensino Fundamental. As apresentações foram organizadas a partir de temas integradores: “Atividades Econômicas” na escola de Castanhal. Mas o efeito desse ato de mostrar variava. Se para o público de funcionários da SEMED (e para mim enquanto pesquisadora), estabelecia-se uma perspectiva de alteridade em que se positivava uma cultura especificamente indígena e Sateré-Mawé, para o público composto pela própria comunidade era importante que os elementos mostrados fossem reconhecíveis e, sobretudo, bem executados. Uma performance errada daria “brecha” para risadas ou mesmo para o risco de “embranquecimento”.

Para a realização da Feira, havia aspectos econômicos a serem considerados. Cabia aos professores e ao gestor a produção da feira, a obtenção de recursos, seja por cooperação dos comunitários, seja pelo patrocínio (as “parcerias”), seja por contribuições próprias. Os itens a contribuir, além do trabalho na organização e decoração da Feira, incluíam fornecimento de alimentos, gasolina e diesel para os geradores, empréstimo de paneiros, tipitis ou outros itens utilizados na decoração ou nas apresentações, coleta de palha, e dinheiro. Muito embora não indígenas sejam patrocinadores dessas festas, nem por isso são seus donos; seu enquadramento é de convidados e/ou “autoridades”. O dono é quem organiza e obtém com os patrocinadores seus recursos, nesse caso, os professores e gestores da escola. De fato, “Ao longo das festas, observam-se oposições e conjugações entre anfitriões e convidados. A contrariedade que marca sua relação costuma ser refeita em atos e palavras, num vaivém que jamais a abole” (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 29).

## ***A FEIRA CULTURAL DE CASTANHAL***

A II Feira Cultural da comunidade Castanhal foi realizada na manhã do dia 11 de novembro de 2015, uma quarta feira. A comunidade ainda não dispunha de um prédio escolar em funcionamento, embora fosse possível avistar a obra inacabada na frente da comunidade. O lugar escolhido para as apresentações foi um campo de futebol central, sob a sombra de várias mangueiras, cujos frutos caíam a todo momento e por vezes acertavam alguém. Seis barracas com telhado de palha ainda verde, três de cada lado da área central, compunham a Feira Cultural.

Cada barraca sediava uma das turmas a se apresentar, trazendo alguma atividade econômica, modo de relação com o trabalho e, progressivamente, com os comerciantes e produtos não indígenas. Assim, essa disposição cênica estabelecia um jogo sincrônico entre as diferentes atividades encenadas, todas presentificadas no campo de futebol, e ao mesmo tempo a ordem de apresentação instituía uma diacronia em direção à maior inserção dos “brancos” na economia. Constituía assim um vislumbre da historicidade Sateré-Mawé sobre o contato, os seus esforços de “pacificação dos brancos” enquanto potência exógena perigosa, mas com capacidades desejáveis, e os dilemas contemporâneos em relação aos modos atuais em que se produzem ou se obtém por compra alimentos e outros insumos.

A escola, nesse sentido, configura-se de modo ambivalente. Por um lado, é o principal aparato estatal implantado nas comunidades indígenas, pelo meio do qual certos recursos chegam (salários, verba de merenda, patrocínio público e privado para eventos na aldeia), bem como campanhas e outros vetores da capilaridade estatal. Por outro lado, é também – pelos próprios dispositivos constitucionais e legais do Estado – encarregada de preservar a cultura e os modos de vida indígenas, enquanto mantém por horas crianças e jovens longe das atividades desempenhadas por seus parentes e, conseqüentemente, dos métodos *tradicionais* de produção e circulação de conhecimentos e habilidades. Todo este arranjo, e suas brechas, estaria ali dramatizado.

Em Castanhal, assim, após uma fala de abertura do *tuisá* (tuxaua, cacique) e do gestor da escola, as turmas encenaram as atividades econômicas da comunidade. A primeira cena, da qual participaram alunos mais velhos, foi toda falada em língua sateré-mawé, na qual os alunos representavam a organização de um puxirum. O “tuisá” e sua “esposa” recebiam em sua casa um casal que queria abrir uma nova roça. Conversavam, tomavam *çapó*<sup>4</sup>, e combinavam o puxirum, acompanhados do capataz. Em seguida a Educação Infantil encenaria o fabrico da farinha. A cena era menos focada no diálogo que na ação. As crianças estavam pintadas e com saias de TNT e cada uma tinha um papel distinto na produção, narrado pela professora ao microfone. Um menino escavava a terra, para que uma menina plantasse as manivas. Em seguida, arrancavam a mandioca, descascavam, ralavam, passavam no tipiti<sup>5</sup> e assavam a farinha. As manivas arrancadas foram replantadas. Ao final, as crianças cantavam em coro uma paródia que narrava o processo.

A turma seguinte, provavelmente de primeiro ano, encenava outros aspectos da alimentação. Em sua barraca estavam sendo servidos mingau de crueira

<sup>4</sup> Çapó, sapó, sak'pó, entre outras grafias, é a bebida feita com o bastão do guaraná (torrado, moído, moldado e secado) ralado em água. Para reuniões, conversas entre lideranças, ocasiões formais, a festa da tucandeira o protocolo exige que seja servido *çapó* aos presentes em sentido horário, tomado em número par de vezes. Tradicionalmente, o *çapó* é ralado pela dona da casa ou outra mulher presente, utilizando uma pedra ou língua de pirarucu. A cuia do *çapó* repousa sobre um suporte em forma de ampulheta chamado *patawi*, que como uma espécie de *axis mundi* representa domínios ontológicos. O guaraná, ou *waranã*, é considerado um mediador de boas palavras, uma liderança. As falas depositadas na cuia pela toma do *çapó* podem atingir entendimento. Para mais detalhes, ver Figueroa (1997), Lorenz (1992) e Fiori (2018).

<sup>5</sup> Prensa de palha trançada para espremer mandioca ralada, extraíndo a farinha e o tucupi.

e banana, tarubá<sup>6</sup>. As meninas, por sua vez, encenavam a preparação do mingau, mexendo-o em panelas, e do *çapó*, ralando-o em uma cuia. Os meninos, sentados em canoas no meio do campo, pescavam peixes de isopor com caniços. A mesma canoa transformou-se no barco do regatão. Crianças traziam alimentos produzidos na comunidade, como peixe e farinha, trocando-os por frangos industrializados. A última turma apresentou a comercialização de pau rosa, madeira extraída na região de modo predatório nos anos 1980, para a confecção de perfumes. As crianças foram até o mato e trouxeram toras de madeira, com cipós amarrados a hastes laterais que permitiam que as toras fossem roladas pelo chão. A barraca era uma quitanda com pacotes de arroz, sal, açúcar, café e outros produtos industrializados, além de uma balança para pesar as toras.

O aluno que representava o regatão fazia ares de comerciante arrogante e inescrupuloso, com um chapéu e um óculos escuro, visivelmente divertido com o processo de dar preço aos produtos e enganar ostensivamente os seus colegas que representavam os indígenas. A encenação despertava comentários misturados a lembranças dos adultos que assistiam, pais de alunos e outros comunitários. É interessante o contraste entre a narrativa apresentada pela escola de Castanhal e a escrita por Sônia Lorenz (1992), a partir do seu trabalho pelo CTI nas comunidades do rio Marau, em que os regatões aparecem em uma relação exploratória severa com os Sateré-Mawé na extração de pau-rosa e outras atividades. Na Feira Cultural do Castanhal, o regatão aparecia *sovinando*, forçando preços, mas de modo algum submetendo os Sateré-Mawé que com ele comercializavam. Era antes uma espécie de duelo de esperteza, quem conseguia enganar ou perceber o engodo. Restava o conselho de que educar-se na escola ajuda a não ser enganado nas contas com os brancos, a não dar brecha. Não diante de um quadro de sujeição, e sim de relações assimétricas e que permitem diferentes formas de ação e estratégias.



Figura 4: encenação do comércio do pau-rosa em Castanhal  
Fonte: autoria própria, 2015.

<sup>6</sup> Bebida fermentada de mandioca.

Encerrando as apresentações, discursos em sateré-mawé e português do gestor da escola Damácio, do *tuisá* de Castanhal; do vereador Lúcio Filho; de Joel, representando o secretário Francinaldo Sateré; e de Lúcio Menezes. Joel ressaltou que em alguns dias os alunos estariam estudando em uma escola com dignidade, referindo-se ao prédio escolar ainda não inaugurado. O representante do secretário responsável pela educação indígena, ao falar em português, despertou comentários de que “não fala a língua”, dando brechas para questionamentos sobre si. Lúcio Menezes, por sua vez, recapitulou a sua trajetória como professor da FUNAI e o estabelecimento das escolas, alertando para as condições atuais com a falta do prédio escolar, ainda que sem críticas diretamente dirigidas à Prefeitura. A Feira abriu uma brecha para tornar-se arena do embate político entre apoiadores dos futuros concorrentes, da situação e da oposição à atual gestão do prefeito Mecias Sateré, aos cargos municipais nas eleições de 2016.

Ao final, a comida que fora exibida na performance das crianças estava sendo servida em cuias que circulavam, com atenção especial aos funcionários da SEMED. Além dos itens apresentados como tradicionais, as crianças comiam também salgadinhos industrializados, balas e as mangas que caíam das árvores ao redor.

## ***A FEIRA CULTURAL DE PONTA ALEGRE***

A data originalmente prevista para a Feira Cultural em Ponta Alegre era 13 de novembro. Postagens da professora Marilucia Menezes (filha de Lúcio Menezes) e do perfil da Escola Municipal Indígena Professora Rosa Cabral no Facebook avisaram que a data fora alterada, primeiro para o dia 11 e em seguida para o dia 20 de novembro. A primeira alteração foi motivada pelas objeções dos professores e alunos adventistas, que não podem desenvolver atividades na sexta-feira após o pôr do sol. Contudo, haveria incompatibilidades de agenda com a Secretaria Municipal de Educação, que estava designando uma equipe para ir nas diversas comunidades do interior que realizavam suas feiras. O dia 20 de novembro, escolhido pelo orientador pedagógico Josias e pelo gestor Possidônio, também caiu em uma sexta-feira e gerou fricções com os adventistas de Ponta Alegre.

O adiamento me permitiu acompanhar parte dos preparativos para a Feira. O tema já havia sido escolhido e enviado em ofício para a SEMED, em um documento com a linguagem acadêmica aprendida por Josias e Possidônio na universidade. O tema escolhido foi “Cultura e Conhecimento”, tendo como delimitação do tema “saúde, alimentação, educação e mitologia Sateré-Mawé, interagindo com outras culturas”. Esta delimitação, de fato, operava como conectivo entre apresentações, que não estavam conectadas em uma única narrativa, como fora em Castanhal. Durante as manhãs, as aulas das turmas geridas pelo município, do Ciclo I do Ensino Fundamental, reservavam espaço para ensaio das apresentações e confecção de materiais.

Possidônio e Josias decidiram estabelecer dois ambientes para a realização da Feira Cultural da Escola Rosa Cabral. O cerimonial com mesa de abertura e encerramento teria lugar no barracão, Centro Cultural Itelvino Miquiles. Na manhã do dia 20 de novembro, os professores Marilucia, Josias e Franciane (não indígena que posteriormente se casou com Josias) dirigiram a arrumação do barracão, auxiliados por mim e por Kalinda Felix, que chegara à Ponta Alegre para sua pesquisa sobre alimentação indígena. Josias havia confeccionado uma grande faixa para ficar ao fundo do barracão, com o tema e um logo da Feira – um círculo contendo um ramo de guaraná, uma luva de tucandeira, o *porantim* (o remo mágico e importante diacrítico identitário Sateré-Mawé) e um arco, com os triângulos característicos do grafismo sateré-mawé como borda. Nas vigas do telhado, penduramos um cocar pertencente ao *tuisá* Welliton Barbosa, paineiros, arcos e estruturas de palha trançada. Na mesa, forrada com um pano branco drapeado, cocares de palha trançada, vassouras em miniatura que seriam ofertadas de brinde para as autoridades e *patawis*, os suportes para as cuias de *çapó*. Diante da mesa, cestos, paineiros, flechas, remos e canoas entalhados em molongó, flechas e cabeças de vassoura, que fazem parte de um acervo de artefatos indígenas da escola. Esta era a área indígena da decoração, disseram-me os professores. Em uma mesa lateral, foi colocada uma grande maquete da escola, confeccionada em isopor. Acima dela, um pano vermelho foi pregado como Mural Interativo. Nele foram afixadas fotos de atividades escolares, ilustrações e textos com objetivo, missão, cronograma e planejamento escolar, além do hino da escola.

A V Feira Cultural da Escola Municipal Professora Rosa Cabral, “saúde, alimentação, educação e mitologia sateré-mawé interagindo com outras culturas” foi iniciada com a composição de uma mesa de autoridades. O cerimonial foi iniciado com alguma hesitação, pois os representantes da SEMED não haviam chegado. Havia uma grande preocupação com o horário, porque os professores adventistas não poderiam participar das atividades da Feira depois que anoitecesse, uma vez que era uma sexta-feira, e os sábados devem ser guardados. O argumento vencedor foi de que a Feira, afinal, não era para a SEMED, e sim para a comunidade.

Assim, inicialmente estavam presentes os dois *tuisás*, Barbosa e Amado Menezes, o coordenador da escola, Possidônio Cabral, Kalinda Félix, eu e a professora Marcina, que cantou o Hino Nacional. Foi cantado também o Hino de Barreirinha e as crianças, ensaiadas por Marilucia, perfilaram-se para cantar o hino da escola. Uma das meninas, reconhecida por cantar bem, puxou o hino em um microfone, acompanhada pelo Professor Amilson “Gato”, que fazia a harmonia em um teclado. À mesa de autoridades era servido *çapó* em uma cuia. Em seguida, quatro meninas trouxeram os símbolos da “cultura sateré-mawé”: um par de luvas de tucandeira, uma réplica do Porantim, um arco-e-flecha e um cacho de guaraná. Configurava-se ali um jogo dialético entre as imagens e emblemas cívicos estatais, cujo aprendizado, reconhecimento e referência é papel da escola ensinar, a título de promover “integração nacional”; e elementos sateré-mawé, deslocados de seus usos originais para cumprir a função de diacríticos marcando a distintivi-

dade de uma escola indígena capaz de apresentar-se de modo intercultural, específico e diferenciado, respeitando “processos próprios de aprendizagem”, como preconizam das diretrizes normativas sobre educação escolar indígena. Todavia, elementos que, ao mesmo tempo, pelas brechas da festa, atualizam modos de liderança indígena, magnificando certos personagens, à maneira descrita por Sztutman (2012) sobre o universo tupi, e colocando a centralidade do guaraná como professor e mediador de mundos e palavras.



Figura 5: Mesa de autoridades da Feira Cultural de Ponta Alegre  
Fonte: autoria própria, 2015.

De modo concreto, para os professores da escola Rosa Cabral, ter o hino e a maquete da escola também era sinal do quanto eles estavam “desenvolvendo a educação na área”, pois afinal são objetos para se fazer a festa da cultura na escola. Era importante que os representantes da SEMED ali estivessem, mas não eram eles os índices de sucesso e os conferidores de prestígio. Em novembro de 2015, já começara o “tempo da política”, nas palavras de Lúcio Menezes, em que alianças se costurariam para as candidaturas a vereador nas eleições municipais de 2016, entre elas a de seu filho Elias, também professor na Terra Indígena, naquele momento na região do rio Uaicurapá, sob jurisdição de Parintins.

Já para as apresentações de cada turma foram demarcadas áreas em frente à escola, delimitadas pelo vão entre os pilares do corredor. Assim como o barracão fora decorado para o cerimonial, as decorações em cada seção compunham um cenário para a apresentação do tema de cada turma. Os temas listados no folder de programação preparado por Josias eram anunciados pelos cartazes. “5º. Ano - A origem do tipiti”, “Preservação do Meio Ambiente”, “Saberes Tradicionais no Mundo Contemporâneo”, “Alimentos presentes na aldeia – 4ª série”, “Plantas Medicinais”.

O maternal apresentou uma encenação de pesca e alimentação, com

mandioca e cará, e uma adaptação de “ciranda, cirandinha” falando de alimentos. A Educação Infantil e os 1º e 2º anos do Ensino Fundamental trataram da “Preservação do Meio Ambiente”, com uma encenação sobre o recolhimento de lixo. O 2º ano, sob comando do professor Amilson, apresentou também a origem das vassouras, em que as crianças personificavam as próprias vassouras. O 4º ano apresentou também “alimentos presentes na aldeia”, dispostos em uma mesa com placas explicando seus benefícios, em um método expositivo. O 5º ano apresentou o mito da “Origem do Tipiti” utilizando cartazes, objetos, uma maquete/ tabuleiro manuseada pelas narradoras com os personagens do mito – o homem, a cobra –, como se elas mesmas fossem professoras ensinando o resto da turma, em um metateatro. O 3º e 4º anos apresentaram “Saberes tradicionais no mundo contemporâneo”, tratando de ervas medicinais.

Rosa Cabral, professora que deu nome à escola, foi personagem de apresentações como parteira e professora. A proposta, uma encenação dividida em “antes” e “depois”, era apresentar a transformação da escola, com o diferente ordenamento das carteiras e o uso da lousa – que indicavam também a construção do prédio escolar, a mudança da língua sateré para o português e o uso de fardas (uniformes). Rosa Cabral surgia como uma das professoras pioneiras da educação em Ponta Alegre, tema presente também no hino composto por Marilucia e Honorato.

A preocupação explícita em recuperar a história da escola de Ponta Alegre como parte da história da escolarização dos Sateré-Mawé ganhava diferentes contornos políticos dependendo do enunciador. O secretário de educação de Barreirinha, em seu discurso durante o encerramento, ressaltou a apresentação que mostrava a transformação da escola ao mesmo tempo em que dizia que a Feira Cultural era um projeto de cinco anos da prefeitura de Barreirinha. Disse ele que na primeira Feira, a exposição parecia “de branco”, mas agora ele a via como verdadeiramente indígena, com as crianças vestindo cocares. Os esforços do prefeito Mecias Sateré foram enfatizados em sua fala, na qual ele chegou mesmo a se dirigir a mim e à Kalinda. Às pesquisadoras, o secretário recomendou que nos preocupássemos em registrar estes esforços de Mecias.

Lúcio Menezes, por sua vez, havia preparado um discurso bastante diferente. Lúcio não chegou a proferir seu discurso por ter retornado para a cidade mais cedo acompanhando seu filho que ficou doente, mas já em Parintins – ao ver as fotos da feira – me relatou o que planejava dizer. Lúcio falaria sobre como foi o primeiro professor indígena da comunidade, contratado pela FUNAI, dando aulas debaixo da grande mangueira que ficava na praça em frente à igreja católica. Contraria como de início haviam chegado os professores missionários da igreja católica e das evangélicas, como conta o livro do [pastor adventista] *Leo na Amazônia*, e depois o SPI e a FUNAI, até que a responsabilidade pela educação passou para a prefeitura. Aí figuravam Rosa Cabral e outras professoras. Falaria então da inauguração da escola na época da prefeita Socorro Dutra e de sua reforma durante a gestão de Gilvan, anterior a Mecias, que não seria mencionado.

Estas memórias da educação são também sustentadas por um conjun-

to de fotos que Lucio, sua esposa Teca e sua filha Marilucia guardam tanto da inauguração da escola com a presença de Socorro Dutra como de um projeto do governo Fernando Henrique Cardoso chamado “Luz do Saber”, ocasião em que FHC havia subido o Amazonas de barco. Talvez estas memórias tenham alimentado à objeção ao ex-presidente Lula que Lúcio sempre deixou explícita em nossas conversas sobre política nacional, ainda não impactadas pelos eventos pós 2016.

Gostaria de chamar a atenção para o modo como cada Feira Cultural foi encenada. Castanhal, como descrito anteriormente, criou as “cenas” das diferentes etapas da economia de uma comunidade sateré-mawé especializando-as em diferentes casinhas que formavam uma aldeia. O público circulava junto com os alunos/atores a observar cada cena, reconhecendo-as em seus próprios cotidianos e lembranças. Ponta Alegre utilizou a rua principal, Pau D’Arco, como eixo entre os dois pontos de apresentação: o Centro Cultural ao lado da casa do *tuisá* Amado Menezes Filho, e a frente da escola Rosa Cabral, ainda sem muro. O público sentou-se nas cadeiras do barracão ou permaneceu encostado em seu peitoril, dirigindo-se para a frente de cada “stand” durante as apresentações, assumindo o papel de expectadores das exposições, que estabeleceram assim uma “quarta parede”. O modo de organização dos temas também assumiu um caráter mais expositivo, explicativo, mesmo quando apresentado sob a forma de encenação. Refletindo, provavelmente, o modo como os professores da Rosa Cabral aprenderam a apresentar seus trabalhos em seus cursos de formação. Havia, em Ponta Alegre, a utilização mais intensiva de materiais de papelaria e decoração obtidos pelos professores na cidade, com seus próprios recursos ou patrocinados pela SEMED. A comida oferecida em Ponta Alegre incluía, além de peixes, farinha, beiju, cará e frutas, frangos inteiros enviados em “cartelas”, assados ou cozidos nos panelões. Não havia, porém, o tarubá servido em Castanhal.



FIGURA 6: Apresentações da Feira Cultural de Ponta Alegre  
Fonte: autoria própria, 2015.

Embora tais diferenças pudessem ser indicadas para mencionar o quanto Ponta Alegre está “perdendo a cultura indígena”, tendo sido desde sempre “misturada”, uma acusação comum feita por pessoas de outras comunidades; no tema escolhido para a Feira Cultural da Rosa Cabral constava “interagindo com outras culturas” de modo positivado. Assim, o hino da escola narra que “do encontro de duas culturas Ponta Alegre foi formada”, enquanto aponta diferenciações internas entre os clãs e afirma que “a cultura deve ser fortalecida porque identifica uma *nação*”, que pode significar tanto cada clã */ywanía/* quanto a noção de cidadania brasileira, que passa pelo fortalecimento da educação e do povo guerreiro que conseguiu a homologação de sua terra. Nesse sentido, os elementos não indígenas afluem para inflacionar a festa, de modo similar à noção de desenvolvigente (*developmen*) de Marshall Sahlins que Perrone-Moisés também identifica em festas ameríndias (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 26).

Em ambas as comunidades, o sucesso das Feiras Culturais era avaliado pelo quanto a comunidade “se interessara” pela festa, quantas pessoas haviam assistido às apresentações e participado das atividades, apreciando-as. Ainda que os professores da Rosa Cabral tivessem tomado a precaução de separar “elementos sateré-mawé” para serem exibidos na mesa das autoridades, enquanto os “elementos não indígenas” da escola ficassem no mural interativo lateral (como me explicou Marilúcia), buscava-se certa beleza abundante, na disposição dos materiais e das habilidades daqueles que os haviam confeccionado ou obtido, que pudesse ser desfrutada pelos participantes.

São festas de que costumam participar gentes de outros planos, mas não é de culto que se trata. Em lugar de “circulação de bens”, nessas “sociedades contra a economia” trata-se mesmo é de gasto e esbanjamento. É nas festas que a generosidade, qualidade mais valorizada por todos os povos indígenas das Américas, tem sua expressão mais plena e espetacular, gerando prestígio para várias pessoas eminentes. E a alegria é de lei. (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 6)

## ÀS MARGENS E PELAS BRECHAS

Em minha tese (FIORI, 2018), dialoguei com as “margens do Estado” que nomeiam a coletânea organizada por Veena Das, de modo a não tomar “indígenas” e “Estado” como unidades distintas e imediatamente discerníveis, entendendo-os não apenas como agentes, mas como vetores, forças que circulam pelo dispositivo da interculturalidade, com suas curvas de visibilidade e enunciação e linhas de subjetivação na produção dos acadêmicos indígenas. Isso considerando que a afirmação de Das de que “as margens são importantes para compreender o funcionamento do Estado, não apenas em sociedades pós-coloniais mas também em centros metropolitanos – pois Estados, como nações, são por definição projetos inacabados em toda parte.” (DAS, 2004, p. 249). Das defende que o Estado não pode ser compreendido como uma organização puramente racional burocrática,

mas oscila entre um modo racional e um modo mágico de ser. E, nesses termos, aborda-se

a lei como um signo de um poder distante, porém irresistível, trazido para o interior do enquadramento da vida cotidiana pela representação e performance de suas regras nas modalidades de rumor, fofoca, deboche, e representação mimética, assim como um recurso para buscar certos direitos, ainda que um recurso cujo uso é carregado de incerteza e perigo. Além de instituir outros modos de ação nos quais os estados reconhecem *uns aos outros*, o estado também adquire um tipo diferente de presença, que eu chamo de mágica, na vida das comunidades por meio dessas práticas locais. (ibid., p. 226)

Esta presença mágica do Estado mobiliza forças que propositadamente não são transparentes, combinando obscuridade e poder, mas tendo efeitos muito tangíveis ao longo da experiência cotidiana do Estado, que ocorre nas chamadas margens muito mais por contatos intermitentes e esporádicos do que por um sistema panóptico efetivo de vigilância (ibid., p. 231).

Esta experiência é marcada por negociações entre funcionários locais e residentes, papéis algo intercambiáveis no contexto da educação indígena entre Sateré-Mawé e que se torna explícita, por exemplo, nas reuniões com a SEMED, as feiras culturais e outros “eventos de educação indígena”. Estes funcionários do Estado por vezes atuam não apenas aplicando regulamentos, mas corporificando a lei e, em meio a um emaranhamento complexo entre Estado e comunidade, agem como se fossem corporificações diretas do Estado, análogo ao descrito por Das (ibid., p. 235).

Marilyn Strathern, por sua vez, na introdução de *Audit Cultures* (2000), relaciona a própria racionalidade burocrática, em termos weberianos, com mecanismos cada vez mais ubíquos de autoavaliação e autopercepção. Diante disso, com frequência as práticas educacionais, de pesquisa, corporativas e governamentais, etc. respondem muito mais a estes instrumentos de aferição, *accountability* e prestação de contas do que às atividades fins. Produz-se assim uma mentalidade de ostentar o desempenho, demonstrar o tempo todo que se faz algo. Estes instrumentos pegam um coletivo heterogêneo de agentes, práticas, protocolos, etc. e quantificam de diferentes formas. Esta quantificação envolta também traduções e lacunas, que geram brechas por um lado, e obscurecimentos, por outro.

Veena Das traz a noção de “assinatura do Estado”:

se um signo escrito rompe com seu contexto por causa dos aspectos contraditórios de sua legibilidade e sua iteratividade, isto pode significar que uma vez que o estado institui formas de governança por meio de tecnologias de escrita, ele simultaneamente institui a possibilidade de falsificação, imitação, e performance miméticas do seu poder. (ibid., p. 227)

As práticas de documentação do Estado, que transcendem seu caráter racional burocrático, e os enunciados que incorpora, imiscuem-se na vida das comunidades por meio de práticas sociais em que a assinatura do Estado é repetida, iterada, e citada, reproduzindo o Estado mesmo quando estão a resistir a ele. Esta

iterabilidade e citabilidade, que na vida humana podem trazer vulnerabilidade, pois podemos ser citados de modo distorcido e irônico<sup>7</sup>, para o Estado é o próprio modo de circulação pelo qual o poder é produzido (ibid., p. 245). O Estado, na análise de Das, assume uma presença espectral – materializada nos documentos e atualizada em um campo de enunciações que adquirem uma aura de legalidade – e ao mesmo tempo ilegível, pois é impossível ler e compreender suas regras e regulações.

Relembro que a fase Constituinte e o período subsequente de democracia brasileira, palco de crescente formalização e articulação das associações e organizações indígenas, intensificou entre os diferentes coletivos indígenas a demanda por formar entre os seus especialistas nos modos enunciativos do Estado, capazes de apresentar demandas eficazes nos meios jurídicos-administrativos de suas instâncias. Esta necessidade pode ser lida menos na chave de uma carência dos indígenas em compreender o governo “dos brancos”, do que uma incapacidade do Estado de compreender a língua e, conseqüentemente, as demandas indígenas.

Assim, vale a pena pensar como esta presença mágica e espectral do Estado é entendida e agenciada a partir das formas ameríndias de política, sobretudo as noções de chefia Tupi que encontram uma atualização particular entre Sateré-Mawé. E nesse ponto interessa-me particularmente como formas de enunciação escrita que presentificam o Estado, como documentos, regulamentos, projetos, passam a agir nos modos como os Sateré-Mawé têm organizado diferentes eventos, como feiras escolares, campeonatos de futebol e até mesmo rituais da tucandeira (ver FIGUEROA, 1997; FIORI, 2018, para descrições do ritual).

Nas análises que faço a partir de minha pesquisa de doutorado, considero a interculturalidade como um dispositivo que oferece e desarruma contextos em que é possível perceber tensões e ressonâncias entre os polos de dicotomias como aldeia/cidade, floresta/cidade, conhecimentos tradicionais/conhecimentos científicos a partir da noção de cultura como um campo de diferenças estruturadas e estruturantes<sup>8</sup>. Assim, busco atentar aos diferentes tipos de discurso sobre interculturalidade, ao mesmo tempo simultâneos e que jogam entre si com suas diferenças dentro das condições de possibilidade de sua emergência, ou seja, de seu campo epistemológico. Estes emergem em diferentes relações de pessoas e coletivos indígenas com e como agentes de políticas culturais e de educação, em que a relação indígena/Estado é ora conjuntiva, ora disjuntiva por meio de diferentes processos de mediação que se tornam particularmente visíveis em contextos como os acima descritos, que considero festivos. A noção de interculturalidade pode iluminar modos de incorporação de elementos exteriores a partir de lógicas ameríndias de reprodução de si por meio do Outro e da captura e domesticação de suas potências, mas sobretudo denotar ligações imprevistas e não-totalizado-

<sup>7</sup> como em parte das críticas que Tito Menezes (2011) faz em seu TCC do bacharelado em história na UEA, ao Festival Folclórico do Boi Bumbá de Parintins que, segundo o autor, folclorizam e estereotipam a cultura indígena.

<sup>8</sup> Ver Durazzo e Fiori (2021) para uma discussão sobre o dispositivo da interculturalidade em contextos etnográficos distintos, em uma mirada Nordeste-Amazônia.

ras de elementos e atores heterogêneos, que eu chamo de conexões [parciais] da interculturalidade. Mais do que o encontro de culturas tomadas como unidades discretas, a pragmática da interculturalidade promove experiências compósitas que integram uma miscelânea de eventos, localidades e pessoas em constante processo de autosubstituição – e, amerindianamente falando, predação (cf. STRATHERN, 1991, pp. 50-55). Idealmente, a interculturalidade poderia prover um mecanismo temporário de suspensão das assimetrias em contextos mais ou menos controlados, como em alguns discursos pedagógicos que circulam, mas de fato trata-se antes de manejar habilmente as assimetrias. Não se trata de um “encontro de culturas” ingênuo, como se critica propostas de multiculturalismo, mas de fazer as hierarquias tropeçarem em si mesmas.

Os cursos de formações de professores destinados aos Sateré-Mawé, assim como as escolas indígenas, buscando cumprir as diretrizes de uma “educação diferenciada” e “intercultural”, atenta aos “processos próprios de aprendizagem”, caminham na corda bamba entre prescrições legais e das políticas públicas que são abrangentes a miríade de coletivos indígenas no Brasil; aquilo que de “específico” para os Sateré-Mawé estes cursos determinam ao longo de sua consecução e incorporam em seus currículos; e as expectativas de que a educação formal torne os educandos proficientes nos conhecimentos e instrumentos dos “brancos”, bem como dotados do direito a certos cargos pelos quais o Estado atua nas questões indígenas. Buscam, nesse jogo de capturas recíprocas, domesticar a educação escolar. Para que isso ocorra, há que se desenvolver uma agência que, tal como Sztutman descreve a atividade xamânica, “passa necessariamente pela ideia de que é possível habitar diferentes mundos – isto é, ocupar diversos pontos de vista, ver em perspectiva” (SZTUTMAN, 2012, p. 120).

Retomo as discussões de Renato Sztutman, que diante de diferentes paisagens históricas e etnográficas ameríndias, propõe pensar a ação política e a constituição do domínio do político a partir das diferentes possibilidades de extensão e contração de pessoas e de coletivos. Diante de uma lógica estrutural de alternância entre forças centrífugas e centrípetas, de concentração e dispersão sociopolíticas, importa pensar certas figuras de destaque: xamãs, profetas, chefes de guerra, morubixaba, como “personagens de multiplicidade” (ibid., p. 297). Ou seja, capazes de conter em si e agenciar outras pessoas, bem como exterioridades (brancos, não humanos) e que são, ao mesmo tempo, seres híbridos, compósitos dessas forças outras, potencialmente perigosas, que essas pessoas magnificadas foram capazes de domesticar. Diz Sztutman:

Não é possível compreender, nessas paisagens, a constituição do domínio político fora do evento, ou seja, fora do fluxo das contingências e das biografias. O domínio político é sempre algo que se constrói no tempo e pelo tempo. Como no caso tupi, há possibilidades de extensão e contração das pessoas e dos coletivos. (SZTUTMAN, 2012, p. 277)

Em sua tese *Festa à Brasileira: os sentidos do festejar no “país que não é sério”*, de 1998, Rita Amaral questiona a asserção comum de que festas servem à

alienação política no Brasil, afirmando justamente que em muitos casos elas engendram a formação de cidadania, seja pelo aprendizado de histórias e formas de relação, seja por demandar diferentes tipos de articulação e negociação com o poder público, ou seja, “aprendizado de participação, seleção e negociação; que ela pode extravasar sentimentos e anseios, com preocupações de ordem social e/ou política” (AMARAL, 1998, p. 90). Beatriz Perrone-Moisés, em sua tese de livre-docência *Festa e Guerra*, cita o comentário de Léry que os indígenas passavam o tempo a contar festas e guerras, na expectativa de que alguém os viesse convidar e preparando recepções. Xamãs e chefes ocupando-se constantemente de convites e batalhas, de modo que talvez não houvesse um tempo “fora” das festas e guerras a que chamaríamos de “quotidiano” (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 16, nota de rodapé 15).

Considerando tudo isso e retomando o início deste texto, considero que as minhas cenas etnográficas ilustram como as brechas do Estado operam, a partir das demandas de accountability do Estado. Accountability, responsividade ou prestação de contas em traduções algo redutoras, oferecidas pelo Estado ao realizar as conferências de política indigenista em que demandas, reivindicações e protestos da parte dos coletivos, representantes e lideranças indígenas são apresentados. Accountability que o Estado se auto demanda ao enviar representantes da SEMED para as Feiras escolares para atestar seus professores indígenas concursados ou contratados anualmente (portanto, associados, remunerados e responsivos ao Estado, sobretudo às prefeituras). Accountability confrontado nas disputas políticas entre agentes alocados em cargos eletivos ou não. Estas operações acionam os lados racionais e mágico do Estado, sua presença espectral e ubíqua, que se presentifica, ou instancia, na circulação, repetição e ilegibilidade de documentos, atos, pessoas, protocolos. Todavia, estas operações acionam também processos de magnificação de pessoas pela chefatura indígena. Dado o inacabamento constitutivo do Estado apontado por Das, proponho pensar “as brechas do Estado” como um modo possível de instanciar processos de morfogênese tanto do Estado, quanto de coletivizações e segmentações ameríndias, em que as brechas, como campo de oportunidades, assumem todas as definições que eu apresentei no início.

As cenas etnográficas apresentadas ilustram como a questão da representatividade, na política ameríndia, desdobra-se em dois sentidos, o de representação como *falar em nome de*, que em diferentes momentos históricos envolveu a formação de uma personagem principal que realiza a mediação entre um coletivo e o plano extra-humano (como os profetas que falam com os deuses) ou entre um coletivo e os outros (brancos); mas também o de representação como *dar forma a*, fazer aparecer um coletivo, produzir certo grau de estabilização ou cristalização. Como Sztutman coloca, um problema de morfogênese. Tanto a Conferência Nacional de Política Indigenista, em Manaus, como as dramatizações, apresentações e composição de autoridades (e alteridades) nas Feiras Escolares descritas aqui, a partir da função e da exigência de *falar em nome de*, função construída a partir

de diferentes processos decisórios – como a busca por consensos, a votação, ou o reconhecimento de posições e saberes distintivos – *dá forma a* coletivos, um problema de chefia.

Afinal, um líder é capaz de iniciar e coordenar ações, é aquele que captura a ação (ou quiçá a imaginação) de outrem, reunindo heterogeneidades na construção de coletivos que podem parecer homogêneos e, portanto, demandam em algum nível de representação política propriamente dita ao menos alguma representatividade (SZTUTMAN, 2012, p. 316).

A escola indígena, no contexto Sateré-Mawé como em outros coletivos e regiões etnográficas, torna-se um vetor importante de coletivização, mais ou menos coincidente com a comunidade onde está sediada, em que professores e coordenadores engajados podem buscar conter em si – em termos melanesistas – a clientela atendida pela escola, seus alunos por assim dizer, mas também as diferentes forças externas que interpenetram a escola ou com ela negociam: recursos e pessoas das secretarias de educação, políticos locais, etc.

Grupioni (2006) cita os professores indígenas como uma nova categoria social das aldeias, aos quais recaem atributos pertinentes às lideranças e aos chefes, e que muitas vezes são aparentados às lideranças tradicionais ou por elas indicados. Não se trata apenas de que os professores são mais aptos a falar com e como os brancos, enquanto lideranças tradicionais conhecem e falam melhor as “tradições”, mas dos diferentes modos de magnificação – de reunião de heterogeneidades em si – que estão envolvidos. Mobilizar a presença mágica e espectral do Estado, por meio do domínio das formas de enunciação a ele próprias, como regimentos, cartas convite, formulários diversos, articula-se com noções ameríndias sobre a palavra que age.

Sztutman descreve a passagem da liderança de guerra para chefia comunitária como uma passagem do devir-inimigo para a domesticação de si e da palavra do inimigo em palavra-para-o-grupo (2012, p. 324). Une-se o prestígio extraído da guerra e a faculdade de estabelecer consensos, por meio da palavra. No contexto Sateré-Mawé, tal passagem é inscrita no Porantim, o remo mágico que pode ser lido para trazer as *sehay pooti* (as boas palavras) mas que tem também palavras de guerra, e que não apenas é apresentado como um diacrítico em eventos escolares, como descrito acima, mas frequentemente estampa impressos sateré-mawé, como cartilhas escolares, produtos do Consórcio de Produtores Sateré-Mawé e mesmo a Bíblia traduzida por missionários do SIL. As boas palavras, *sehay pooti*, lidas no Porantim ou proferidas pela liderança, devem trazer consenso e disposição para trabalhos coletivos, animação da comunidade. Entretanto, nos usos do Estado que estão sendo engendrados pelos professores indígenas, mas não apenas por eles, este consenso ganha formas de enunciação próximas aos modos jurídicos-administrativos da burocracia, sem que isso implique necessariamente coerção ou um poder transcendente. Como me foi dito muitas vezes em campo, “é para deixar organizado”.

O interesse que eu percebo entre os Sateré-Mawé pela burocracia, seus

documentos e certas presenças do Estado parece ser uma atualização do sistema do guaraná como uma “palavra unificada” (*we’entup ehay’yn*), na qual o consumo compartilhado do çapó é o suporte tradicional principal para o trabalho coletivo e a ação política. O guaraná coletiviza não apenas ao se tornar um diacrítico da identidade sateré-mawé nas lógicas da cultura com aspas (como metacategoria autorreflexiva, tal como conceituado por Manuela Carneiro da Cunha) e do Estado, mas porque seu consumo compartilhado constrói corpos reforçados, vigorosos e longevos, dispostos para o trabalho coletivo e concentrados para ouvir as palavras das lideranças. “Ele nos reforça” (*aiwesaika*). A palavra sateré-mawé dirige-se a outros humanos, para regular a vida social. Segundo Figueroa, “é ação política não despojada de sacralidade” (FIGUEROA, 2016, pp. 62-63).

Se, pois, como escreveu Sztutman, “a lição melanésia – e também ameríndia – consiste em apontar que o domínio político, tal como o imaginamos, não é uma necessidade, tampouco algo inerente à socialidade, mas sim a decorrência de certas ações coletivizadoras, que o tornam sempre uma totalidade aberta, recusando formas de transcendência” (2012, p. 295), talvez o interessante seja a percepção sagaz que os Sateré-Mawé tiveram de que o Estado também é uma totalidade aberta, “um projeto inacabado” nos termos de Veena Das, que pode ser atraído para devires indígenas. Isto ajuda a entender ao mesmo tempo seu interesse pelo funcionamento do Estado, de suas burocracias e seu engajamento nas últimas décadas em dinâmicas eleitorais e ao mesmo tempo seu muito justificado ceticismo em relação à política em geral, e à indigenista em particular – ressoando o descrito por Marcio Goldman, em sua teoria etnográfica da política com os movimentos afroculturais em Ilhéus (2006). As brechas do Estado, sejam as margens de Das ou as brechas como oportunidades, descuidos, imprevistos, são um modo de morfogênese não apenas do Estado, mas das coletivizações indígenas em modo de canibalização do Estado, fazendo-se a partir de capturas de potências externas, em que, como defendeu Perrone-Moisés (2015), festa e guerra são o avesso um do outro, instanciadas recursivamente por meio da obviação de imagens, palavras e gestos situacionalmente eficazes e evocativos de agências outras.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVAREZ, Gabriel de Oliveira. 2009. Satereria: tradição e política – Sateré-Mawé. Manaus: Editora Valer.

ANDRADE, José Agnelo Alves Dias de; FIORI, Ana Letícia de; MAURO, Ana Luísa Sertã de Almada; MAZZOCHI, Marielli Bimbatti; MAGNANI, José Guilherme Cantor. Nossa aldeia, nossa história, nossa gente. Cartilha paradidática Sateré-Mawé. São Paulo: PRCEU/USP, 2016.

DURAZZO, L.; FIORI, A. L. de. Cosmopolíticas interculturais: dispositivos indígenas de tradução e conhecimento do Baixo Amazonas ao Submédio São Francisco. Maloca: Revista de Estudos Indígenas, Campinas, SP, v. 4, n. 00, p. e021012, 2021. DOI: 10.20396/maloca.v4i00.15098. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/15098>. Acesso em: 18 out. 2021.

FIORI, Ana Letícia de. Conexões da Interculturalidade: cidades, educação, política e festas entre Sateré-Mawé do Baixo Amazonas. 2018. 489f. Tese (doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação/Câmara de Educação Básica. Resolução nº 5, aprovada em 22 de junho de 2012. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica (2012).

DAS, Veena. The signature of the state: the paradox of illegibility. POOLE, D. & DAS, V. (eds.), *Anthropology in the margins of the state*, Santa Fé, School of American Research Press, 2004, pp. 225-252.

FIGUEROA, Alba Lucy Geraldo. Guerriers de l'écriture et commerçants Du monde enchanté: histoire, identité et traitement Du mal chez lês Sateré-Mawé (Amazonie Central, Brésil). Tese de Doutorado. Paris: École de Hautes Etudes em Sciences Sociales. 1997.

GOLDMAN, Marcio. Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política, Rio de Janeiro, Sette Letras, 2006.

GRUPIONI, Luis Donizete B. 2006. "Contextualizando o campo da formação de professores indígenas no Brasil". In: GRUPIONI, L. D. B. (org.), *Formação de professores indígenas: repensando trajetórias*. Coleção Educação para Todos. Edição MEC/UNESCO. Brasília, fevereiro. 2006.

LORENZ, Sônia da Silva. Sateré Mawé: os filhos do guaraná. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista. 1992.

MENENDEZ, Miguel A. 1992. "A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

MENEZES, Tito de Souza. A Estilização da Mitologia Sateré-Mawé Apropriada pelo Festival Folclórico de Parintins. Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura Plena em História. Centro de Estudos Superiores de Parintins, Universidade Estadual do Amazonas, 2011.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2011, V. 54 Nº 2.

\_\_\_\_\_. Festa e Guerra. Tese (Livre-Docência). São Paulo: FFLCH/USP, 2015.

STRATHERN, Marilyn. 1991. *Partial Connections*. Savage, MD: Rowman & Littlefield.

\_\_\_\_\_. *Audit cultures: anthropological studies in accountability, ethics and the Academy*. London: Routledge, 2000

\_\_\_\_\_. O efeito etnográfico e outros ensaios. Trad. FERRARI, Florencia. DULLEY, Iracema; PINHEIRO, Jamille; VALENTINI, Luísa. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

STUTZMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.