



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E
CULTURA NA AMAZÔNIA

A SINGULARIDADE DA FARINHADA EM TERRITÓRIO
INDÍGENA: Um estudo na sociedade Maraguá em Nova Olinda do Norte-Am,
no período da seca e cheia dos rios.

NUBIA LIRA CINTRÃO

Orientadora: Profa. Dra. Heloísa Helena Corrêa Silva

MANAUS

UFAM

2012

NÚBIA LIRA CINTRÃO

**A SINGULARIDADE DA FARINHADA EM TERRITÓRIO
INDÍGENA:** Um estudo na sociedade Maraguá em Nova Olinda do Norte-Am,
no período da seca e cheia dos rios.

Dissertação apresentada como exigência parcial ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, da UFAM, Universidade Federal do Amazonas e obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura da Amazônia. Linha de pesquisa: Redes, processos e formas de conhecimento.

Orientadora: Profa. Dra. Heloísa Helena Corrêa Silva

MANAUS

UFAM

2012

Ficha Catalográfica

(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

Cinirão, Nubia Lira

C574s A singularidade da farinhada em território indígena: Um estudo na sociedade Maraguá em Nova Olinda do Norte-Am, no período da seca e cheia dos rios / Nubia Lira Cinirão. - Manaus: UFAM, 2012. 110 f.; il. color.

Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura da Amazônia) — Universidade Federal do Amazonas, 2012.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Heloísa Helena Corrêa Silva

1. Índios Maraguá - Vida e costumes sociais 2. Produção de farinha de mandioca (Farinhada) 3. Festa da pira-pukeka I. Silva, Heloísa Helena Corrêa (Orient.) II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

CDU 392.81(043.3)

FOLHA DE APROVAÇÃO

NÚBIA LIRA CINTRÃO

A SINGULARIDADE DA FARINHADA EM TERRITÓRIO INDÍGENA: Um estudo na sociedade Maraguá em Nova Olinda do Norte-Am, no período da seca e cheia dos rios

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura da Amazônia. Linha de Pesquisa: Redes, Processos e Formas de Conhecimento.

Aprovada em: 24/09/2012

BANCA EXAMINADORA:

Prof^ª Dra. Heloisa Helena Corrêa da Silva
UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
Presidente

Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida
UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
Membro

Prof. Dr. Nelson Matos de Noronha
UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
Membro

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a Deus, pela oportunidade da busca incessante do conhecimento.

À Universidade Federal do Amazonas (UFAM), em particular ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), pela oportunidade a obtenção de mais um nível em minha formação acadêmica.

Ao IFAM- Campus- Manaus- Centro, pelo apoio para que eu pudesse realizar esta Pós-Graduação.

À minha orientadora Prof. Dra. Heloisa Helena Correia da Silva, pelas orientações e contribuições valiosas a esta pesquisa e principalmente pelo incentivo a minha participação nos eventos acadêmicos.

Aos Professores do PPGSCA, pelas aulas enriquecedoras sobre o pensamento social da Amazônia.

Aos colegas de turma, em especial as amigas Rose e Cintia pelos alegres e difíceis momentos compartilhados.

Dedico in memoriam, a minha querida mãe Raimunda de Sousa Lira, que teve como objetivo na vida proporcionar educação aos filhos como um bem cultural para toda a vida e ao meu querido paizinho Epaminondas Lira, que foi fonte de inspiração no meu artigo sobre o Regatão, juntamente com o pintor Moacir Andrade. Aos meus irmãos Norberto, Neyla, Neolene, Nicean e Marclely com quem desabafei momentos difíceis e compartilhei alegrias dos momentos da minha pesquisa e aos tios Ruy e Carmita pelas contribuições nos diálogos e conversas, enfim à família Souza e Lira.

Ao meu esposo Bosco, aos meus filhos Juan e Nayara, ao meu netinho João Marcelo que souberam compreender minhas angústias no período da pesquisa e das ausências nos momentos em família e à Rosa Guimarães que esteve comigo nos dois momentos da pesquisa de campo, a doce Nair Brasil, pelas correções dos erros do meu português ruim e Ana Maia pela companhia na viagem.

Aos meus colegas de trabalho Thammi, Ieda, Nara, Julinho, Bianca, Claudia e Soraya pelo incentivo e apoio dedicado.

E aos Maraguá, na pessoa do Cacique Jair pela permissão a realização da pesquisa, diálogos e conversas, seja no trajeto à aldeia como também nos momentos de descontração e aprendizagem. Ao Cacique Messias e sua família, pela recepção em sua casa, à professora Égídia, que carinhosamente concedeu em sua residência no Japiim os contatos preliminares da pesquisa, a gentil Maria e Theodoro pelo acolhimento em sua casa e na dedicada culinária com o prato típico no almoço (pato do mato) e no delicioso café da manhã e ao S. Agnelo que com sua sabedoria soube esboçar tamanha importância e seriedade à pesquisa relatando a história dos Maraguá, enfim a realização desta dissertação que versa sobre a questão indígena, só foi possível graças a vocês a quem lhes dedico meus cordiais e sinceros agradecimentos.

RESUMO

A pesquisa intitulada “A singularidade da farinhada em território indígena: um estudo na sociedade Maraguá em Nova Olinda do Norte-Am”, no período da seca e cheia dos rios, objetiva analisar o modo como surgiu e se mantém a farinhada na organização social indígena, sob o pensamento dos Maraguá. Os Maraguá distribuem-se em três aldeias: *Yābetue’y* -Terra Preta, *Kāwera*- esqueleto velho e *Tupānawa*- Pilão. Das três aldeias, a pesquisa concentrou-se em apenas duas: *Yābetue’y* e *Tupānawa*. Fundamenta-se nos estudos teóricos e empíricos, mediante pesquisa exploratória: bibliográfica, documental e contatos diretos (pesquisa de campo), por meio da técnica etnográfica, durante as incursões nos anos de 2011 e 2012. Considerou-se seis categorias analíticas: fenômeno cheia e seca (inverno e verão), conflito e resistência, processos formativos espontâneos e induzidos com o eixo estrutural: farinhada. Os resultados alcançados consistiram na compreensão sobre o significado social da farinhada, da casa de farinha e dos utensílios, da roça, da força da tradição ligada ao cultivo da mandioca e conservação das manivas, do aspecto lendário, aspectos nutricionais desse produto, produção de subsistência e comercial e divisão sexual do trabalho. A casa de fazer farinha é também espaço de relações socioafetivas: amizade, namoro, casamento, compadrio, fofoca, gargalhadas e preocupações, crianças envolvidas com atividades típicas e lúdicas do ato de brincar. A roça enquanto mecanismo de produção de subsistência dos Maraguá é ao mesmo tempo produto e mercadoria. Constatou-se, ainda pontos comuns na comparação das duas “grandes festas”: a da farinhada e da *pira-pukeka*, tanto na organização quanto no envolvimento das três aldeias, ambas movimentam os Maraguá em prol de objetivos comuns, nelas transpiram de todas as maneiras o sentimento que a comunidade tem de sua unidade. As reuniões que acontecem com o grupo não são geradas apenas em prol da festa, mas de tudo que gira em torno dela, desde a preparação até sua execução. Isso tudo traduz a farinhada como produto de subsistência e comércio, organiza relações sociais e gera laços identitários.

Palavras – Chave: Farinhada, Maraguá, *pira-pukeka*, fenômeno cheia/seca e tradição.

ABSTRACT

The research entitled "The uniqueness of farinhada in Indian territory: a study in the Maragua society in Nova Olinda do Norte-Am" during the rivers drought and flood period, aims to analyze how the farinhada habits arose and were maintained into the indigenous social organization, under the government of the Maragua. The Maragua tribes are distributed into three villages: Yābetue'y- Black Land, Kāwera- Old Skeleton, and Tupānawa - Pestle. This survey focused on just two: Yābetue'y and Tupānawa. It is based on theoretical and empirical studies, through exploratory research: literature, documentary and direct contacts (field research), and through ethnographic technique during the years 2011 and 2012. We have considered six analytical categories: flood and drought phenomena (winter and summer), conflict and resistance, training processes with spontaneous and induced structural axis: farinhada. The results consisted in understanding the social significance of farinhada, the flour mill house and its utensils, the fields, the force of tradition linked to the cultivation and preservation of cassava cuttings, its legendary tradition, the nutritional value of the product, subsistence and commercial production and sexual division of labor. The flour mill house is also a place for socio affective relationships: friendship, dating, marriage, godfatherhood, gossip, laughter and concerns, children involved in recreational activities and the typical act of playing. The gardening as a production mechanism of subsistence of the Maragua tribe is both product and merchandise. We have found common aspects when comparing the two "major parties" of the tribes: the farinhada and the pyre-pukeka, both under the organization and the involvement of the three villages. These parties move the Maragua tribes towards their common goals, all of them perspire the feeling that the community has of its unit. The meetings that take place with the groups are not generated just for the sake of the party, but everything that revolves around it, from preparation to execution. All these facts translate the farinhada as subsistence and commerce product; it organizes social identity and generates identity ties.

Key - Words: Farinhada, Maragua, pira-pukeka, drought/flood phenomenon and tradition

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Motor de recreio e foto da autora entre as redes no convés.....	18
Figura 2: Mapa de Nova Olinda do Norte- Pa. Abacaxis.....	19
Figura 3: Cais do Porto de Nova Olinda do Norte-Am e fachada da igreja Católica N. Senhora de Nazaré.....	19
Figura 4: Vista do Porto Fontenelle (Nova Olinda), foto da pesquisadora, duas amigas urarienses e o cacique Jair Seixas Maraguá no comando do barco pequeno, rumo a aldeia Terra Preta.....	22
Figura 5: Barco pertencente aos Maraguá.....	28
Figura 6: Oca da Aldeia Terra Preta (Maraguá) e hospedaria da pesquisadora.....	31
Figura 7: Parte interna do teto da Oca da Aldeia Terra Preta (Maraguá) o topo do mastro com os grafismos Maraguá. Ao lado a oca vista dos fundos.....	32
Figura 8: No alto, lado esquerdo: Vista interna da cozinha no período da seca e no lado direito no período da cheia. Na parte inferior: lateral e frontal da casa de Maria na seca e parte frontal da casa na cheia, na Aldeia Terra Preta (Maraguá).....	33
Figura 9: Fachada e vista interna da casa do Sr. Agnelo, na Aldeia Terra Preta (Maraguá).....	34
Figura 10: Família de Antônio e Maria. Casa de Farinha e Barco-Casa, na Aldeia Terra Preta (Maraguá).....	34
Figura 11: Casa do Sr. Raimundo e sua filha Kellen (a professora), fachada e parte interna e Casa do Cacique Jair e família, fachada e parte interna na Aldeia Terra Preta (Maraguá).....	35
Figura 12: A esquerda a casa de palha de um morador Maraguá da Aldeia Terra Preta (Maraguá) e a casa do fogo (cozinha para fazer comida).....	36
Figura 13: Fachada da Igreja Católica na aldeia <i>Tupanauá</i> , rio Abacaxis no período da seca e cheia.....	37
Figura 14: Vista interior e fachada da Igreja Católica das Santas Missões na aldeia <i>Tupanawá</i> , rio Abacaxis.....	37
Figura 15: Casa de palha da D. Rosa, na aldeia <i>Tupanawá</i> . (Maraguá).....	38
Figura 16: vista dos Maraguá na casa de farinha logo na chegada à aldeia <i>Tupanawá</i>	39
Figura 17: Maria cortando a mandioca sobre a sua perna na casa de farinha e crianças circulando e imitando os adultos a raspar a mandioca na aldeia <i>Tupanawá</i>	40
Figura 18: Homem Maraguá raspando a mandioca com a raspadeira na casa de farinha da aldeia <i>Tupanawá</i>	40
Figura 19: Maria prepara a água quente no fogão de lenha para depenar a galinha.....	41
Figura 20: Casa de palha da Rosa e área interna da cozinha de Maria.....	42
Figura 21: nos fundos aparece o caminho para a roça do <i>Tupanawã</i> e a trilha em que os Maraguá percorrem para a roça, em Terra Preta.....	42
Figura 22: Cemitério indígena.....	43
Figura 23: Cacique Messias e família na aldeia <i>Tupanauá</i> , rio Abacaxis.....	44
Figura 24: E.M. Santa Maria, na aldeia Terra Preta, rio Abacaxis.....	49
Figura 25: Escola aberta na aldeia Terra Preta, rio Abacaxis.....	50
Figura 26: Jovens Maraguá em aula na E.M. Santa Maria, na aldeia Terra Preta, rio Abacaxis.....	50
Figura 27: Cacique Jair demonstrando como usar a mão de pilão. Aldeia Terra Preta.....	51
Figura 28: Moedor de Cana-de-açúcar, nos fundos da antiga Escola da Aldeia Terra Preta, rio Abacaxis.	52
Figura 29: Curumim Maraguá brincando de pescar com a minitarrafa, na luta <i>piãguá</i> e com arco e flecha.....	54
Figura 30: Crianças Maraguá posando para foto. Barco-Casa.....	55

Figura 31: Desenho da Roça- de autoria do Teodoro Maraguá.....	59
Figura 32: Manivas em feixe guardadas para o próximo plantio.....	65
Figura 33: Abertura de um novo roçado dispensando a técnica da queimada e da coivara....	67
Figura 34: atividade de arrancar a mandioca.....	67
Figura 35: motor de sevagem. Maria torrando farinha no forno de barro.....	68
Figura 36: Cocho de fabricação artesanal pelos Maraguá, feitos de tábua e madeira escavada e lisa com formato de calha.....	77
Figura 37: O tipiti é feito de fibra de palmeira com trançados artesanais.....	77
Figura 38: O tacho de ferro sobre o forno de barro.....	78
Figura 39: Outros instrumentos usados na farinhada: Alguidar, motor de sevagem, peneira e paneiro.....	79
Figura 40: Cacique Messias chegando para a festa da <i>Pira-pukeka</i> (peixe assado) com uma cambada de peixe.....	82
Figura 41: Produtos extraídos da mandioca: bolo de macaxeira, beijucica, farinha d'água, farinha de tapioca, tucupi e goma.....	83
Figura 42: Desfile dos Clãs. Cacique Jair apresentando a vencedora do desfile.....	85
Figura 43: Competição de arco e flecha.....	86
Figura 44: Natação.....	87
Figura 45: Luta <i>Piãguá</i>	87
Figura 46: Arte e artesanato dos Maraguá.....	88
Figura 47: Homens e Mulheres Maraguá, no trabalho comunal e na parada para o almoço..	91
Figura 48: Homens, Mulheres, idoso e Curumim Maraguá no cotidiano.....	92
Figura 49: caminho da roça de difícil acesso.....	94
Figura 50: forno de barro e reunião dos Maraguá para a farinhada.....	94
Figura 51: presença feminina na farinhada.....	95

LISTA DE QUADROS

Quadro 01- População que se autodeclararam indígenas na área rural e urbana em Nova Olinda do Norte – Am	21
Quadro 02 - Oposição entre centro e beira	43
Quadro 03 - Informantes que residem na aldeia por faixa etária, segundo a profissão.....	45
Quadro 04 - O fenômeno Seca e Cheia na sociedade Maraguá.....	55
Quadro 05 – A festa da <i>pira-pukeka</i> por modalidade, sexo, conteúdo e significado.....	81

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPITULO I- O PAÍS DOS MARAGUÁ E SEUS CONTRASTES	17
1.1 DO <i>ROADWAY</i> AO CAMINHO DO <i>MARAGUAPAJY</i>	17
1.1.1 Uma parada para conhecer um pouco sobre o município de Nova Olinda do Norte-Am, quanto aos aspectos históricos, físicos, geográficos, populacionais e econômicos (Localização do país dos Maraguá).....	19
1.1.2 Memória e História dos Maraguá.....	22
1.1.3 Visita à aldeia Terra Preta.....	31
1.1.4 Visita à aldeia <i>Tupanawá</i>	36
1.2 TRABALHO NA TERRA E NA ÁGUA.....	43
1.3 RITOS E MITOS.....	45
1.4 PROCESSOS ESPONTÂNEOS FRENTE AOS PROCESSOS FORMATIVOS INDUZIDOS.....	48
1.5 A MOBILIDADE DOS MARAGUÁ NO PERÍODO DA SECA E DA CHEIA.....	54
CAPÍTULO II - A FARINHADA ENQUANTO ELEMENTO IDENTITÁRIO DOS MARAGUÁ	57
2.1 A CULTURA DA MANDIOCA COMO MECANISMO DE PRODUÇÃO DE SUBSISTÊNCIA DOS MARAGUÁ.....	60
2.2 A CASA DE FARINHA COMO UM DOS ELEMENTOS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL DOS MARAGUÁ.....	66
2.2.1 Processo da farinha: Toco mole e seca (receita da Rosa).....	68
2.3 A FARINHADA ENQUANTO ELEMENTO IMPORTANTE DA TRADIÇÃO INDÍGENA, PARTICULARMENTE DOS MARAGUÁ.....	71
2.4 OS UTENSÍLIOS BÁSICOS UTILIZADOS NA FABRICAÇÃO DA FARINHA.....	76
CAPÍTULO III - A SINGULARIDADE DA FARINHADA NA FESTA DA PIRAPUKEKA NO <i>MARAGUAPAJY</i> – PAIS DOS MARAGUÁ: a consolidação da arte de fazer e de aprender	80
3.1 A ORGANIZAÇÃO DA FESTA E O ENVOLVIMENTO DAS TRES ALDEIAS	80
3.2 JEITOS DE FAZER E JEITOS DE APRENDER DOS MARAGUÁ.....	87
3.2.1 A arte de fazer e de aprender.....	88
3.3 A FESTA ENQUANTO ELEMENTO SOCIOCULTURAL DOS MARAGUÁ.....	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	97
REFERÊNCIAS	108

INTRODUÇÃO

O Estado do Amazonas possui a maior população autodeclarada indígena do País, com 168,7 mil depoentes, segundo o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE 2010.

A população do Município de Nova Olinda do Norte/AM é estimada em 30.761 mil habitantes, sendo 450 indígenas auto-afirmados, desses, 337 habitam a área urbana e 113 a área rural. O índice de crescimento de indígenas nesse município elevou-se do censo IBGE 1991 ao do ano de 2010. Provavelmente, esse crescimento seja fruto do fenômeno migratório e de reaparecimento de grupos indígenas que não residiam em determinadas localidades ou que mudaram para o interior. Enquadra-se aí a sociedade Maraguá por ter iniciado o processo de reconhecimento étnico junto a Fundação Nacional do Índio - FUNAI há apenas dez anos embora já ocupasse o município há muito mais tempo. Portanto, a questão indígena é um tema desafiador e polêmico, na atualidade.

O tema desta dissertação está relacionado a populações indígenas, intitulado “A singularidade da farinha em território indígena: um estudo na sociedade Maraguá em Nova Olinda do Norte-Am”, no período da seca e cheia dos rios.

Para desenvolvê-lo valeu-se da metodologia de estudos exploratórios, realizados mediante pesquisa bibliográfica, documental e contatos diretos (pesquisa de campo), por meio da técnica etnográfica, durante as incursões nos anos de 2011 e 2012. Fez-se um apanhado geral sobre os principais trabalhos já realizados nessa entidade empírica e constatou-se a inexistência de literatura específica, salvo as do campo literário de autoria dos próprios Maraguá. Somam-se a isso as fontes secundárias revestidas de importância por serem capazes de fornecer dados atuais e relevantes relacionados com a temática, citam-se os recortes de jornais, revistas, gravações, fotografias, anotações e dicionário indígena elaborado pelos Maraguá.

Os dados levantados foram coletados através de entrevistas direcionadas, seguindo um roteiro de questões amplamente elaboradas. Além das entrevistas, focou-se nas observações advindas do cotidiano da unidade social pesquisada, do ambiente natural e das atividades formais e informais.

O número de sujeitos da pesquisa inicialmente consistia em 05 informantes residentes na capital do Estado do Amazonas- Manaus, nos bairros da Betânia e Japiim e 15 na

comunidade Maraguá, em Nova Olinda do Norte-Am, perfazendo um total de: 20 informantes, porém as famílias que moravam em Manaus, na ocasião da pesquisa de campo já se encontrava em Terra Preta e Vila do Pilão, em Nova Olinda do Norte-Am, e não houve necessidade de ir aos bairros citados anteriormente.

Esta sociedade conta atualmente com 296 pessoas na área indígena e em torno de 1.300 no total, distribuídos nos municípios de Manaus, Nova Olinda do Norte, Borba, Curupira, Urariá, baixo Amazonas, os Maraguá distribuem-se em três aldeias: *Yābetue'y* - Terra Preta, *Kāwera*- esqueleto velho e *Tupānawa*- Pilão. Das três aldeias, a pesquisa concentrou-se em apenas duas: *Yābetue'y* e *Tupānawa*. Vivem no território denominado *Maraguapajy*, o país dos Maraguá, com uma área em torno de 800 mil ha. Entre a Área Indígena Coatá-Laranjal e o Parque florestal Pau-Rosa.

Terra Preta localiza-se à margem direita do rio Abacaxis. Vila da Paz ou ainda Pilão, como é mais conhecida, é a mais antiga, localiza-se às margens do lago sagrado *Guaçupawa* - lago grande, todas nas margens do rio Abacaxis (água preta).

Por que eleger a sociedade Maraguá como entidade empírica e a farinhada como eixo estrutural da pesquisa? Para a escolha da unidade social citada, considerou-se diversos fatores, entre eles, o conhecimento do embate político que essa sociedade vem enfrentando há mais de dez anos e a recente organização da demarcação territorial junto a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). No que diz respeito à farinhada, esse município possui em âmbito regional uma expressividade grande nas culturas temporárias lideradas pelo cultivo da mandioca entre outros produtos.

O interesse por esse campo de pesquisa, ou seja, a cultura da mandioca como um dos elementos preponderantes na base das relações sociais indígenas, é decorrente da curiosidade de entender como surgiu e se mantém essa cultura quase inalterada em seu processo de fabrico e na aceitação desse produto na dieta alimentar das pessoas.

Ademais, essa curiosidade sempre existiu por ter passado maior parte da infância no interior de Bela Vista/Manacapuru e ter vivenciado algumas práticas socioculturais: em relação aos estudos, os calendários escolares eram sazonais, no período de cheia (março/abril/maio) ocorriam as férias, as famílias que tinham suas casas alagadas se mudavam para a escola localizada em no sítio Canaã. As aves (galinhas e patos) ficavam em jiraus suspensos e as hortaliças (tomate, coentro, cebolinha e couve) permaneciam nos canteiros que já possuíam estrutura de palafitas semelhante às casas de madeira cobertas de palha. Adaptar-se a esse fenômeno (cheia-seca) fazia parte da habilidade e sabedoria tradicional dos moradores. Em compensação o peixe era pescado da varanda da casa e o trajeto para a

vizinhança era feito somente de canoa, entre uma parada e outra, valia a pena apanhar umas frutas de ingá de macaco.

No período da seca (junho/julho/agosto/setembro/outubro/novembro), os agricultores aproveitavam para limpar o terreno (queimada e coivara), técnica atualmente substituída por adubação natural (descanso da terra) e plantar a roça. Nos meses de dezembro, janeiro e fevereiro, início da enchente, aconteciam as tão esperadas épocas de *fazer farinha*. As crianças gostavam muito porque a família se reunia para trabalhar, conversar, contar histórias, brincar (tomar banho no porto, manja - pega, balançar nos cipós das arvores, cemitério, subir nas goiabeiras e cacauzeiros), apenas com *o cuidado com as arraias* – falavam os velhos – ou ainda *cuidado com as cabas e espinhos*. Enfim, esse tema amazônico foi sempre uma constante nos planos acadêmicos.

No tocante à pesquisa sobre “A singularidade da farinha em território indígena: um estudo na sociedade Maraguá em Nova Olinda do Norte-Am”, no rio Abacaxis braço esquerdo do rio Madeira, objetivou-se analisar o modo como surgiu e se mantém a farinha na organização social indígena, sob o pensamento dos Maraguá. Portanto, a questão central não incide diretamente na origem dessa sociedade podendo, esse assunto, servir de objeto de estudo a outros pesquisadores.

Para os estudos aqui mencionados, ou seja, a dinâmica da farinha enquanto elemento importante da cultura indígena, especificamente dos Maraguá, considerou-se as categorias analíticas: fenômeno cheia e seca (inverno e verão), conflito e resistência, processos formativos espontâneos e induzidos, sob a perspectiva do eixo estrutural: farinha e dividiu-se em três capítulos.

O primeiro capítulo “O país dos Maraguá e seus contrastes” consiste em compreender a farinha relacionando-a aos aspectos históricos no contexto das manifestações socioculturais dos Maraguá. O estudo parte “Do *Roadway* ao caminho do *Maraguapajy*”. Tudo isso acontece no contraste do fenômeno seca/cheia, conflito/resistência, processo formativos espontâneo/induzidos.

Neste sentido, estudar a história dos Maraguá nos aspectos históricos, antropológicos e sociocultural a partir de uma análise crítica exige uma base teórica que pode ser encontrada em parte na história do Amazonas e do Brasil, na sociologia, na antropologia e na filosofia. Para tanto, o foco teórico envolve localização e população, história, linguagem, organização social e econômica, território, religião e costumes, educação, dicionário indígena, questão ambiental, subsistência, movimento indígena, reconhecimento étnico, política de demarcação e leis indígenas.

Esse estudo de caráter interdisciplinar parte do princípio da totalidade, ou seja, do entendimento que as coisas não existem isoladas, mas carecem de explicação, de sentido mediante pontos de vista diferenciados focados no mesmo conteúdo. Não se trata de um estudo com dados cronológicos demarcados por períodos, mas usa-se da história à medida que surgem os acontecimentos e explicações decorrentes da pesquisa de campo.

O segundo capítulo refere-se à farinhada enquanto elemento identitário dos Maraguá: mecanismo de subsistência e comercial, a roça, o significado social, o processo de fabrico da farinha, a casa de farinha e seus utensílios básicos. Sugere também as interpretações dos sentidos que ocorre no meandro das relações sociais entre os Maraguá.

A epígrafe desse capítulo com a letra da música intitulada “farinhada” de autoria do saudoso compositor/cantor Luiz Gonzaga nos remete a pensar no movimento que ocorre durante a farinhada. Casa de fazer farinha é também espaço de relações socioafetivas: amizade, namoro, casamento, compadrio, fofoca, gargalhadas e preocupações, crianças envolvidas com atividades típicas e lúdicas no ato de brincar. Além disso, retrata o jeito de falar das pessoas na linguagem coloquial no contexto das relações sociais em que ocorre a farinhada e os utensílios básicos utilizados no processo produtivo da mandioca e seus derivados. Neste sentido, a farinhada é ao mesmo tempo produto de subsistência, organizador das relações sociais e gerador de laços identitários, é também mercadoria quando utilizada para trocar por outros produtos.

O último capítulo “A singularidade da farinhada na festa da *pira-pukeka* – festa do peixe Assado no *Maraguapajy* – País dos Maraguá’ consolida a arte de fazer e de aprender que permeou os três capítulos”. Apresenta a organização da festa e o envolvimento das três aldeias, a comparação das duas “grandes festas”: a da farinhada e da *pira-pukeka*, ambas movimentam os Maraguá em prol de objetivos comuns, nelas transpiram de todas as maneiras o sentimento que a comunidade tem de sua unidade. As reuniões que acontecem com o grupo não são geradas apenas em prol da festa, mas de tudo que gira em torno dela, desde a preparação até sua execução.

Por tudo isso e como forma de compreender o pensamento social da Amazônia e mais especificamente a linha de pesquisa rede, processo e formas de conhecimento, mediante a sociedade Maraguá é que se justifica a relevância social desta pesquisa, principalmente no enfoque marcado pelas injustiças dos colonizadores, dominadores e responsáveis diretos pelas crueldades e extinção da maioria dos povos indígenas.

CAPITULO I

O PAÍS DOS MARAGUÁ E SEUS CONTRASTES

O objetivo deste capítulo consiste em compreender a farinhada relacionando-a aos aspectos históricos no contexto das manifestações socioculturais dos Maraguá. Como ponto de partida, fez-se um apanhado geral refazendo o caminho inverso das incursões que alguns Maraguá utilizam no trajeto Manaus/Nova Olinda/*Maraguapajy* pelas estradas hidroviárias (Solimões/Madeira/Abacaxis), caminho do roçado e das praias que dão acesso às aldeias Terra Preta e *Tupãnawa*. Nesse sentido, delimitou-se “Do *Roadway* ao caminho do *Maraguapajy*”, passando pela abordagem histórica, dessa vez estrada do seringal, visita as aldeias, formas de trabalho, superstições, memória, mobilidade dos Maraguá, ritos, mitos e casamento. Tudo isso acontece no contraste do fenômeno seca/cheia, conflito/resistência, processo formativos espontâneo/induzidos. Essas categorias de análise não aparecem isoladas neste trabalho, mas permeiam o contexto lógico da construção dos três capítulos, tendo como eixo estrutural o elemento identitário dos Maraguá aqui referendado como farinhada.

1.1 DO *ROADWAY* AO CAMINHO DO *MARAGUAPAJY*¹

No dia 19 de novembro de 2011, iniciou-se a primeira incursão ao país dos Maraguá. Com uma equipe de três pessoas (pesquisadora, mais duas amigas *urariâenses*). O ponto de partida foi o porto da Manaus Moderna (*roadway*) e o trajeto se deu via fluvial no motor de recreio *Mestre João Fonseca* (figura 1). A viagem foi numa sexta-feira, dia da semana que a referida embarcação faz o percurso. O barco predispõe de alojamentos em camarotes ou redes. O preço da passagem custa em torno de R\$35,00 (trinta e cinco reais) a R\$80,00 (oitenta reais), dependendo do tipo de acomodação escolhida pelo viajante. Optou-se pelo alojamento no convés no valor mais baixo, devido a livre circulação onde foram atadas as três redes (figura 1).

No barco trabalham cinco funcionários: um comandante, dois auxiliares de bordo, um na casa de máquina e outro na cozinha. A capacidade/ lotação de passageiros é de

¹ Maraguapajy: Significa País dos Maraguá, segundo o cacique Jair Seixas (39anos).Pesquisa de campo, novembro de 2011.

aproximadamente 240 pessoas. A parte de segurança de bordo envolve pneus protetores e alambrados nas laterais, corrimão na escada e coletes salva-vidas para cada passageiro. Esta embarcação possui três pisos. No primeiro piso, que dá acesso aos demais, localiza-se a casa de máquina, porão para guarda de mercadorias pesadas e perecíveis, servindo, ainda, de acomodação em redes às pessoas mais idosas e com dificuldades de locomoção. No segundo piso ficam os camarotes e espaços para armar redes. O último piso, é destinado à cabine do comandante. É neste local, por meio do leme e fonia, que ele tem o controle da navegação. Ainda neste piso, ficam os camarotes e espaços para as redes, bagagens e banheiros. Este barco possui uma cozinha que serve de área social e integração dos passageiros e uma área com televisão, onde os tripulantes aproveitam para assistir programas e conversar durante a viagem.

A duração da viagem é de aproximadamente 12 horas, e, neste período, é comum a distribuição apenas de cafezinho e janta aos passageiros, haja vista o barco sair do porto de Manaus sempre após o almoço. O trajeto fluvial começa com a travessia do Rio Negro e segue pelo Solimões até o Rio Madeira. Ao chegar à Nova Olinda do Norte, o barco atraca na escadaria. Os passageiros em trânsito hospedam-se nessa cidade e no dia seguinte continuam a viagem em outro barco até a vila Abacaxis (figura 2). A viagem até a comunidade Maraguá, dura em torno de 10 horas de barco pequeno, 6 horas de barco grande ou 5 horas de lancha.



Figura 1: Motor de Recreio e foto da autora entre as redes no convés.
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, Novembro de 2011.



Figura2: Mapa de Nova Olinda do Norte- Pa. Abacaxis

Fonte: sse://www.novaolindadonorte.com/2009/05/imagens-de-satelite.html

1.1.1 Uma parada para conhecer um pouco sobre o município de Nova Olinda do Norte-Am, quanto aos aspectos históricos, físicos, geográficos, populacionais e econômicos (Localização do país dos Maraguá).

Antes de continuar a incursão ao país dos Maraguá, abre-se aqui um espaço para referendar o Município de Nova Olinda do Norte (figura 3), portanto, faz-se necessário uma caracterização breve desta cidade, que em 19/12/1955 foi desmembrada dos municípios de Maués e Itacoatiara pela Lei Estadual nº 96. (GUERREIRO, 2003).



Figura 3: Cais do Porto de Nova Olinda do Norte-Am e fachada da igreja Católica N. Senhora de Nazaré.
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, Novembro de 2011 e Maio de 2012.

De acordo com Guerreiro (2003, p.10),

Nova Olinda à época da *conquista* era habitada por grupos indígenas Mundurucu, Mura, Tura, Trocano e Cabano. Nessa época em 1840, o português Manuel Martins de França, chegou ao rio Madeira, obtendo, por concessão da Coroa imperial, uma *Sesmaria* em 1855, o que facilitou adquirir o lugar chamado Nazaré, hoje município de Nova Olinda do Norte.

As sesmarias constituíram uma forma de colonização do Brasil logo após o tratado de Tordesilhas. Os posseiros se apropriavam das terras chamadas devolutas e expulsavam os índios dos lugares demarcados. Participam desse ato os religiosos e a coroa portuguesa.

O povoado a partir dos descendentes de Manuel Martins foi se ampliando, passaram a “dono” de grandes extensões de terras e seringais próximos a Nazaré, entre os quais se encontram o de Sobradinho, Santa Ana, Canaã, Primor e Novo Futuro.

O nome de Nova Olinda foi designado pelo comerciante Arnaldo Pereira Pinheiro, oriundo do estado do Pará, dono de um pequeno navio, fazia compra de produtos pela redondeza. Mais tarde comprou uma área onde ficava o seringal “Sobradinho”. Sua nova moradia ficava próximo ao vizinho Fulgêncio Rodrigues Magno (ex-seringalista, oriundo de Olinda). A partir daí e na crença de que as terras de Olinda foram ricas em ouro, resolveu adotar esse nome como uma “Nova Olinda” e o governador do Estado, Plínio Ramos Coelho acrescentou a expressão “do Norte”. (GUERREIRO, 2003).

O município de Nova Olinda do Norte fica localizado na margem direita do rio Madeira, estendendo-se até parte do arquipélago dos Tupinambarana. A distância em relação a Manaus é de 126 km². Por via fluvial é de 132 km². Saindo de Manaus o acesso pode ser feito por via aérea, rodofluvial e fluvial através dos municípios Careiro e Autazes. Os limites geográficos são definidos a leste com o município de Maués, ao sul e oeste, com o município de Borba, ao norte, com o município de Autazes e ao sudeste, com o município de Itacoatiara. A rede hidrográfica esta constituída pelos rios Madeira, Abacaxis, Paraconi, Paraná de Canumã e do Uariá, lagos do Curupira, Uruçacanga. (GUERREIRO, 2003).

Esses aspectos abordados que caracterizam Nova Olinda em relação a via fluvial não devem ser considerados apenas pelo viés da geografia física, essas informações são necessárias como ponto de partida para uma análise crítica em se tratando do objeto de pesquisa “a cultura da mandioca” que será trabalhado em capítulos posteriores. Nesse pensamento sobre os estudos da Amazônia, destaca-se o teórico Eidorfe Moreira que embora ainda preserve um entendimento funcionalista, avança nos estudos sobre o conceito hidrográfico. Com base nesses estudos, Moreira (1958, p.18) diz que:

Aliás, a grandeza e excelência dessa bacia não devem ser vistas em termos geográficos, pelo que ela tem de extensão e portentoso como rede hídrica e sistema de drenagem, mas também em termos históricos, econômicos e sociais, pela sua significação como via de penetração, de comercio e de sociabilidade.

Nesse sentido, percebe-se que a Amazônia, a partir dos anos 50, passa por outro entendimento a despeito de seus aspectos geográficos, pois, os olhos se voltam para a necessidade de socialização.

Retomando a história de Nova Olinda do Norte, no que diz respeito à economia caracteriza-se pela pecuária (bovinos e suínos) cuja produção de carne e leite além do consumo local é exportada para os municípios mais próximos, principalmente para Manaus, seguido do extrativismo vegetal (borracha, pau rosa, andiroba e copaíba) e do extrativismo mineral (potássio, sal-gema/cloreto de sódio e silvinito cloreto de potássio) e, ainda há registros de ocorrências mineralógicas, segundo Guerreiro (2003).

A população de Nova Olinda, de acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2010) é estimada em 30.761 habitantes, desses 450 se autodeclararam indígenas, sendo que 337 vivem na área urbana e 113 habitantes na área rural. Observa-se no quadro 01, que houve um crescimento do número de pessoas que se autodeclararam indígenas a partir do censo de 1991/2010. Possivelmente essa situação se caracteriza como um fenômeno migratório e de reaparecimento de grupos indígenas que à época não residiam em determinadas localidades ou que se mudou para o interior do município. É o caso dos Maraguá que residiam em Nova Olinda, mas que, iniciaram o processo de reconhecimento étnico junto a Fundação Nacional do Índio - FUNAI apenas há dez anos. “*O reagrupamento dos Maraguá aconteceu tem 10 anos, antes nosso povo morava com os Sateré Mawe*” (Cacique Jair, pesquisa de campo em novembro de 2011).

Esse fator pode estar também relacionado com o “pertencimento étnico, o que, pelo fato dessas pessoas e seus descendentes já estarem há muito tempo residindo nas áreas urbanas, pode ter sido um fator de impedimento para classificação na categoria indígena” (IBGE, 2012, p. 19).

Quadro 01: População que se autodeclararam indígenas na área rural e urbana em Nova Olinda do Norte - Am

Área	1991	2000	2010	Total
Rural	22	56	113	191
Urbana	83	30	337	450
Total	105	86	450	641

Fonte: IBGE. Censo demográfico 1991/2010

Continuando a incursão rumo ao *Maraguapajy*, no dia seguinte, às 9h30m, partiu-se do Porto Fontenelle até a localidade dos Maraguá em barco pequeno (figura 4). Devido ao período da seca, a viagem durou aproximadamente 17 horas, contando com as paradas nos flutuantes para higiene pessoal e alimentação dos tripulantes, e abastecimento de combustível na embarcação.



Figura 4: Vista do Porto Fontenelle (Nova Olinda), foto da pesquisadora, duas amigas urarienses e o cacique Maraguá, Jair Seixas no comando do barco pequeno, rumo a aldeia Terra Preta.

Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, Novembro de 2011.

1.1.2 Memória e História dos Maraguá

Durante a viagem, o Cacique Jair Maraguá relatou diversos aspectos sobre a história dos Maraguá. Antes de abordá-la, há de se considerar que se encontra estreitamente imbricada na formação social Amazônica. Para compreender a formação social da região Amazônica deve-se, antes de tudo, considerar o elemento indígena por ter desempenhado um papel tão importante nessa formação. Segundo Moreira (1958, p. 85):

O índio foi na Amazônia trabalhador de campo e trabalhador doméstico; distinguiu-se tanto nas atividades econômicas como nas de guerra; foi produtor e pescador; guia, correio e militar. Em toda parte encontramos traços de sua presença, de tal forma que nenhuma atividade regional isentou-se da sua influência. Ainda hoje, em largos trechos da região, é ele que denuncia a presença humana no deserto verde; que imprime, ainda que primariamente, a marca inconfundível da cultura na densa e exuberância tropical.

Moreira (1958) quando enfatiza a noção geográfica, ou seja, a passagem de um pensamento fisiográfico para um sentido geografizante, o elemento humano configura-se e confunde-se na paisagem. Isso muda, segundo o autor, o conceito de região, pois, utiliza as considerações humanas, sociais, políticas e econômicas. “Nesta perspectiva o homem é que se torna vulnerável pela insuficiência numérica. Não está em causa a quantidade da terra, mas a quantidade de gente” (MOREIRA, 1958, p. 11).

Nessa perspectiva, há um reconhecimento do lado humano além da paisagem, como observado anteriormente, mas ainda está fortemente imbricada a um aspecto puramente geográfico justificando sua presença junto à natureza. Em se tratando de uma visão dos anos 50, pode-se dizer que há uma tímida mudança ao olhar o homem como trabalhador e responsável de diversos papéis sociais, no caso do indígena, porém, é preciso que se note que há todo um hiperbolismo sobre a Amazônia. Alberto Rangel tratou-a como Inferno Verde (2008), assim como Moreira (1958) em suas análises tende a privilegiar o espaço, em

detrimento dos seres humanos. Em contraposição, assinala-se os estudos históricos de Weinstein (1993, p. 21),

A extraordinária vastidão da Amazônia tem inspirado aos invasores fascinação e pavor a um só tempo. Os primeiros exploradores divulgaram a região ora como um paraíso tropical, ora como um inferno verde, e não conseguiram chegar a um consenso quanto à adequação da Amazônia à exploração econômica e à colonização europeia.

As idéias dos autores aqui citados, servem para recuperar passagens históricas frente as novas retomadas. Essa análise serve de parâmetro para a compreensão da formação social da amazônia pautada na idéia de vazio demográfico e conseqüentemente invasão às terras indígenas.

Em que pesem as discussões sobre a compreensão social da amazônia, abre-se aqui um parêntese para retratar o século das Luzes, que com efeito impulsionou os viajantes a buscarem conhecimentos literários, científicos, cultural e político, culminando com a grande Revolução Intelectual ocorrida no referido século. (FERREIRA, 2008). Nesse período, o mundo voltava-se para as grandes invenções, a própria navegação trouxe certa liberdade de ir além mar. (OLIVEIRA, 1986). Parece que os classificadores com a intenção de ampliar seus conhecimentos pensavam no retorno que tudo isso poderia favorecer. Suas observações consistem em classificações, taxionomias das mais diversas possíveis, sem, contudo, suas observações referendarem as relações sociais. Esse é o momento do iluminismo. As ciências naturais trataram do homem como de uma espécie ou de um gênero.

Por outro lado, esse entendimento parte da ideia formulada por Oliveira, onde constatou que a população de viajantes passou por uma triagem e redefinição social estabelecido em sua organização: as finalidades, as fontes e mobilidade de financiamento, os pré-requisitos para serem viajantes, as recompensas e prêmios dados aos viajantes e a própria organização interna das viagens. Nesse sentido, a obra dos viajantes mediante seus diários é sem dúvida muito importante como aporte subsidiário nas atividades de pesquisas. Seus relatos de viagem contribuem e ajudam o antropólogo com informações históricas sobre a sociedade estudada, ultrapassando assim a capacidade de observação dos etnógrafos durante o trabalho de campo, diferentemente de naturalizar os costumes dos povos estudados, tomando os dados do presente como expressão estática de uma condição natural e originária. (OLIVEIRA, 1986).

Quando La Condamine observou que os índios extraíam um líquido leitoso e viscoso da seringueira (*Hevea brasiliensis*) e que sabiam moldar em forma de seringas, botas, garrafas

e brinquedos, cuidou logo de levar uma pequena quantidade para a França em 1745 vindo a publicar importantes trabalhos sobre suas propriedades particulares. Os ingleses descobriram a borracha de apagar e denominaram de *rubber* -coisa que esfrega e que fricciona e que faz desaparecer por atrito. (WEINSTEIN, 1993).

A partir daí, houve grande interesse pela extração do látex. Diferente dos donos de engenhos de açúcar do Nordeste, os colonizadores da Amazônia não tinham acesso a um grande número de escravos africanos e, dessa forma, escravizaram a população indígena e mais tarde os seringueiros trazidos do nordeste. O método de recrutamento da mão-de-obra indígena, pela força teve efeito catastrófico. Dizimada anteriormente pela varíola e por outras doenças europeias, sofriram os efeitos agora da combinação da guerra e da escravização (WEINSTEIN, 1993).

Essa retomada histórica, vem elucidar alguns pontos sobre as formas cruéis a que foram submetidas as populações indígenas e que até hoje enfrentam embates de toda ordem para garantir o que um dia lhes foi tomado, a liberdade e autonomia.

Nesse sentido, o processo de formação de territórios é fato histórico, no caso da Amazônia, do século XVI ao século XVIII três fatores se destacaram no processo de ocupação territorial, que foram: os fortes militares, as missões religiosas e a coleta da droga do sertão. Os fortes tiveram como objetivo expulsar ingleses, franceses e holandeses do território e assegurar a posse do mesmo para a coroa portuguesa. As missões objetivaram o agrupamento de indígenas para a catequese ao mesmo tempo utilizá-los como mão-de-obra para a coleta das drogas do sertão.

No sentido político contemporâneo, as diferentes sociedades humanas, ao se apropriarem de uma dada área exercem o controle, poder e domínio ao espaço do Estado Nacional e geram, a partir daí, uma competição. A esse respeito Harvey (2004, p.275) diz que:

Ao definir competitivamente os territórios, os organismos organizam cooperativamente a distribuição de recursos a salvar da competição predatória e destrutiva. Apropriadamente organizada, a territorialidade tem tanto a ver com a colaboração como com a competição e a exclusão.

O autor enfatiza ainda, que o capitalismo, por exemplo, é com frequência entendido como girando basicamente em torno da competição. A tarefa do socialismo é descobrir uma combinação diferente entre os elementos básicos, no caso específico entre competição e cooperação.

Os seres humanos, enquanto sujeitos ativos, com capacidades científicas, técnicas e culturais adquiridas, modificam as condições em que vivem e se modificam também em

contato com essas mudanças. Assim, compreender o território significa também em campo mais subjetivo e simbólico, a compreensão de um espaço onde o homem estabelece vínculo afetivo em que constroi sua história e suas relações sociais. Quando essas condições desaparecem há o que Haesbaert, (1997, p. 181), chama de desterritorialização: Pode ser tanto simbólico, como a destruição de símbolos, marcos histórico e identidades, quanto concreto, material-político e/ou econômico, pela destruição de antigos laços/fronteiras econômicos e políticos de integração.

Inversamente, isto solidificou os laços afetivos entre os Maraguá, quando se deslocaram das terras dos *Sateré-Mawé*, e agruparam-se em Terra Preta, por exemplo, o campo subjetivo e afetivo fortaleceu os laços entre os três grupos, esse sentimento ultrapassa a temporalidade e espacialidade.

Com relação às missões religiosas, no período anterior a administração Pombalina, a Amazônia conviveu com os problemas de toda ordem nos conflitos internos e de loteamento missionário no controle absoluto da força de trabalho indígena. Santos, F.J. (2002) e Monteiro (2010) evidenciam a força do trabalho indígena sob o amparo da escravidão legal.

Esse controle da força de trabalho era legalizado pelas inúmeras leis advindas da coroa portuguesa, entre elas a Carta de Lei de 10 de setembro de 1611, que introduziu a escravidão legal dos índios entregando o controle da mão de obra escrava indígena aos colonos mediante sua captura, seja por meio de resgate, descimentos e guerras justas. (SANTOS, F.J. 2002).

Essas práticas de violência de cunho europeia às populações indígenas atingiam um alto grau de violência física e moral. No processo de resgate, as tropas militares ordenavam a troca dos índios presos durante as guerras intertribais por mercadorias, essa prática substituía o rapto. Em retribuição, o índio passava a ser escravo sendo também legitimado pela expedição missionária pelos descimentos de forma “voluntária” quando os missionários os catequizavam para se tornarem “gente civilizada” e, ainda, pela coação, quando os índios não aceitavam essa subordinação. Essas duas formas de captura dos índios pelos missionários os levavam a condição de índio aldeado. Eis que tanto a condição quanto a forma de aldeamento garantiam a catequização dos índios, ocupação de seu território e mão de obra escrava para sustentar a colônia.

Após o episódio dessas práticas de violência, faz-se necessário conhecer a história dos Maraguá, respeitando o ponto de vista individual e coletivo de seu grupo. Além de YAMÃ (2007) e YAGUAKÃG (2010), poucos são os teóricos que realizam pesquisas sobre os Maraguá.

Bernal (2009) em sua obra sobre os Índios Urbanos faz referência aos Maraguá como um dos nomes em que os *Sateré-Mawé* receberam no decorrer da história.

Os dados históricos sobre os Maraguá são incipientes. De todos os documentos levantados, a pesquisa ora apresentada sobre esta sociedade demonstra indícios que o único registro comprovado cientificamente, com exceção da literatura dos próprios Maraguá, consta no índice de *tribus* formulada por Curt Nimuendaju (1980, p.53), onde aparece uma interrogação ao lado da expressão: a tribo Maraguá (=Maué?): D 3: 194, 247, 528, 906. Provavelmente Nimuendaju, ao classificar as tribos, ficou na dúvida em considerar Maraguá pertencente ou não ao povo Maué. E isto pode elucidar as questões que envolvem reconhecimento étnico, demarcação territorial e sobre a independência dos Maraguá dos *Sateré Mawé*.

Embasado no Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju e de acordo com a convenção para a grafia dos etnônimos adotada na primeira reunião brasileira de antropologia em 1953, Porro (1995, p.24) apresenta o resumo dos principais grupos da Amazônia de acordo com a família linguística a que pertencem, ou seja, *Aruak, Karib, Tupi, Jê, Katukina, Pano, Tukana, Xiriana e Tukuna*.

No caso específico dos Maraguá, sua origem pertence a família linguística *Aruak*. Falam o idioma Nhengatu, no dialeto Maraguá, de origem (do tronco linguístico) Tupi.

Por não ser o foco deste trabalho, esse assunto poderá servir de objeto de estudo a outros pesquisadores, pois nosso objetivo central não incide diretamente na origem desse povo, mas em analisar o modo como surgiu e se mantém a farinhada na organização social indígena, sob o pensamento dos Maraguá.

Os Maraguá são indígenas que vivem na região do rio Abacaxis, nos municípios amazonenses de Nova Olinda do Norte e Borba, território denominado *Maraguapajy*, o país dos Maraguá, com uma área em torno de 800 mil ha. Entre a Área Indígena Coatá-Laranjal e o parque florestal Pau-Rosa. (YAMÃ, 2007) e (YAGUAKÃG, 2010).

Contando atualmente, segundo Jair Maraguá, com 296 pessoas na área indígena e em torno de 1.300 no total, distribuídos nos municípios de Manaus, Nova Olinda do Norte, Curupira, Urariá, baixo Amazonas, os Maraguá distribuem-se em três aldeias: *Yābetue'y* - Terra Preta, *Kāwera*- esqueleto velho e *Tupānawa*- pilão. Terra Preta localiza-se à margem direita do rio Abacaxis. Vila da Paz ou ainda Pilão, como é mais conhecida, é a mais antiga, localiza-se às margens do lago sagrado *Guaçupawa* - lago grande e *Kāwera*, todas nas margens do rio Abacaxis (água preta).

De acordo com o cacique Jair (39 anos), os Maraguá dividem-se em seis clãs principais. Cada clã simbolizado por animais representa uma família: *Piraguáguá* -gente do boto, *Aripunãguá* - gente da vespa, *Çukuyeguá* - gente da cobra, *Pirakêguá* -gente do puraqué, *Tawatoguá* -gente do gavião e *Yaguareteguá* - gente da onça. Assim, cada clã tem um animal-símbolo. Quanto à sociedade no geral, tem como símbolo o *Guaru~guá* - peixe-boi.

A estrutura política tradicional do povo Maraguá se compõe de *tuxawa*-geral (Jair Seixas, 39 anos), vice-*tuxawa*-geral (Teodoro-48), *tuxawa* de aldeia (Messias-42 Mizael-31 e *Kaçaha*) e *malyli* - Pagé: José Pereira). Os cargos são vitalícios com seus direitos, poderes e funções. Cada grupo ou aldeia se compõe de lideranças, que o organiza, governa e administra.

O nome étnico do povo Maraguá provém da junção de duas palavras de seu vocabulário: *Mará* - tacape) e *guá* –gente ou nação, o que significa: gente ou nação do tacape. Cada aldeia tem uma religião específica. Terra Preta adota a religião adventista. Já os *Tupanauá* e *Kãwera* adotam o catolicismo. As três aldeias seguem o seu ritual religioso e tem o deus *Monãg'awa* como unificador.

Os Maraguá sabem bem o que querem. Seu representante *Yaguarê Yamã*, que na língua portuguesa significa tribo das onças pequenas, é o líder Associação Geral do Povo Indígena Maraguá - ASPIM e tem seu destaque no cenário literário nacional com lançamento de diversos livros que abordam e retratam a cultura de seu povo através de lendas, costumes e religião dos Maraguá. Uma das responsabilidades desse líder é não deixar morrer a cultura indígena de seu povo. Ideia também compartilhada por Elias Yaguakãg (2010), especialista em grafismo indígena, artesão, escultor e membro do Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas – NEArIn.

Em 1840, os Maraguá foram perseguidos pelo governo e uma forma de cessar essa perseguição era se declarar como branco. O bisavô materno de *Yaguarê Yamã* era um cabano refugiado e se juntou à tribo *Saterê-Mawé* e a outros Maraguá. A maioria dos Maraguá preferiu se entregar ao governo da época.

Os Maraguá usufruem da tecnologia moderna no meio de transporte (motor a diesel) figura 5, que mensalmente os levam da cidade de Nova Olinda até a aldeia. No processamento da mandioca para fazer farinha, usam o motor de sevar a mandioca. Fazem uso, também, de antena parabólica para melhorar a transmissão das informações via televisão. Isso tudo não os impede de viverem ao seu modo principalmente quando se autodefinem como Maraguá, porque se identificam e são aceitos em sua comunidade indígena.

A esse respeito, Darcy Ribeiro (1996, p. 12 e13) elucida que,

Um povo indígena vai transformando seus modos de ser e de viver para resistir àquelas pressões. Mas o faz conservando sempre sua identificação étnica. Como gente que sabe de si mesma e não se identifica com nenhuma outra e guarda de sua cultura original tudo o que seja compatível com suas novas condições de vida. O que se dá, inevitavelmente, é uma integração sócio-econômica, sem nenhuma assimilação cultural, porque os grupos indígenas alcançados e engolfados pela fronteira da civilização se vêem a continência de conviver com seu contexto. Muitos índios se convertem em trabalhadores assalariados ou em produtores de alguma mercadoria, porque precisam de recursos para comprar ferramentas, remédios, panos e outros artigos de que necessitam. Mas, ainda assim, permanecem índios, porque se identificam e são aceitos como membros de sua comunidade indígena de origem antiquíssima.



Figura 5: Barco pertencente aos Maraguá.

Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2011.

Outros elementos da formação sociocultural dos Maraguá são: A prática da luta corporal *Piãguá* (será recuperado no terceiro capítulo), a crença no *wirapurú* empalhado, o culto no *muirakitã* e sua mitologia repleto de deuses (*Monãg*), seres encantados, fantasma, heróis civilizador e a crença na panema. Yaguakâng, em seu livro as aventuras do menino Kawã, aborda sobre o deus *Monãg*,

Monãg, na religião maraguá, o deus do bem criou o universo e o mundo onde vivemos, mas sem beleza nem moradores. Seu filho Wasiry foi quem desceu do céu e criou o que existe na terra e nas águas. Monãg é o senhor das montanhas. Vive na serra Parintins e nos montes e terras altas do rio Abacaxis. (2007, p. 46).

O Tuxaua geral, Jair Maraguá referendou também o deus *Monãg*, como uma entidade importante na história imaginária dos Maraguá. Em seu relato apresenta o Karecão como um lugar sagrado, localiza-se na terceira aldeia chamada *Kãwera* a qual não foi explorada nesta pesquisa, resultando apenas nos relatos do líder Maraguá. Denota-se a partir desse entendimento que, antes da invasão europeia, tudo era muito tranquilo para se morar,

adotavam em sua organização social e explicação para os fenômenos e coisas do dia-a-dia, a relação direta com a natureza. Grosso modo, após a invasão, foi introduzido em sua cultura elementos que não estavam habituados vindos a prejudicar a saúde de toda a unidade social.

Isso fica latente na explicação do cacique Jair:

No nosso mundo, no mundo indígena, antigamente né, quando nossos pais viviam na floresta mesmo, no mato, pra eles não existia outras pessoas a não ser o ambiente deles né, era o lugar onde ele tava, ele não tinha noção que existia nomes próprios, né como assim hoje tem José, Manoel, essas coisas assim, para ele era qualquer coisa servia para um nome de um irmão, como uma árvore, um peixe, uma caça, tudo isso pra ele só existia isso, não tinha outra coisa então acredito que ele não tinham noção de que existência outras coisas a não ser eles ali, com a chegada do branco, o que eles fizeram, foram obrigados a deixar a cultura deles, porque o branco pegava o índio e dizia. - olha você não é isso, você não é essa árvore, esse animal, não é um peixe, não é um sol, não é a lua, você é um ser humano, você precisa ter o seu nome, você é um homem. Obrigado a deixar a cultura dele e pegar a cultura do branco, isso foi muito ruim né, pra muitos povos inclusive pra nos, nos vivíamos aqui independente do branco, independente de tudo, o branco veio pra cá ele trouxe o café o açúcar, o terçado, a roupa, isso aí pra nos parecia que era coisa boa, mas não era bom não, trouxe também doenças, malária, gripe, sarampo, catapora, nossos velhos morriam de velhos, não doentes, depois que esses brancos chegaram aí sim, trouxeram tudo de ruim que pra nos parecia que era bom uma doçura aqui do açúcar, para nos era a cana, trouxe a bolacha, gente comia o beju, a macaxeira, o milho, trouxe o terçado, nos trabalhava com os nosso material mesmo, trouxe também a rede a roupa. Agente vivia sem isso e vivia muito bem, então, né... acredita que nesses tempos nossos pessoal aqui vivia muito bem, sem a cultura do branco depois que eles chegaram acho que estragou muito, principalmente porque saímos daqui do nosso lugar depois de centenas de anos novamente retomamos nosso território, tamos aqui né... pra trabalhar pra cultivar de novo a nossa cultura, hoje voltando as nossas origens, nosso grupo acho que é um grupo que estamos voltando novamente as nossas origens, a nossa fala. (Jair Maraguá, pesquisa de campo em novembro de 2011).

Os pais do cacique foram expulsos desse lugar tranquilo, junto com todo o seu grupo espalharam-se e seguiram rumos diferentes tais como: *Mariakawã*, Andirá, Curupira, Paraná do limão. O cacique comenta que os pais do seu primo *Yaguarê* partiram do Curupira e se juntaram aos *Saterê Mawe* “*De lá do Curupira vieram os pais dele (Ozias). Depois de fazer todo esse trajeto fugindo dos brancos. Os que subiram não sabemos pra onde foram. Os que baixaram chegaram até o Paraná do limão.*” (relato do cacique Jair, pesquisa de campo, novembro de 2011).

Essa migração ocorreu aproximadamente em 1840 por ocasião da guerra da Cabanagem. Esse movimento surgiu dentro do cenário da Independência Nacional (BATISTA, 2006), entre contestações e aplausos, exaltações, festas, explorador e explorados. Em 1835, eclodiu a Cabanagem, movimento formado por comerciantes, cabanos, negros e índios invadindo a cidade de Belém, embora esse movimento social tenha sido também com a participação da classe pobre, há contradições de toda ordem. Não durou muito tempo e grupos

desfavorecidos foram bombardeados por tropas imperiais que tiveram a recuperação do poder do estado. Segundo, Ricc (2003, p. 180),

O movimento espalhou-se rapidamente pelo que hoje se conhece como os Estados do Pará, Amazonas e arredores, ganhando ares revolucionários internacionais com o assassinato de autoridades diplomáticas e a possibilidade de invasão de territórios circunvizinhos, como as Guianas e o Caribe. No entanto, com um pouco mais de um ano, os cabanos começaram a perder terreno, sendo que, em 13 de maio de 1836, a cidade de Belém foi novamente retomada por tropas imperiais. Da revolução para a fuga, seguiu-se um duro período de repressão, no qual os cabanos ficaram conhecidos como os “malvados”, anárquicos” e “sediciosos”, por atacarem o centro daquele mundo: as autoridades, chegando ao extremo de assassinar ao maior representante do Império no Pará, o governador Lobo de Sousa.

Antes e durante o período da cabanagem, homens e mulheres viveram dias conturbados, incertos da passagem de um mundo assentado nas mãos de autoridades e comerciantes de um lado e uso da mão de obra indígena e africana de outro, face às mudanças que se instalavam. (RICCI, 2003).

Diante deste contexto e manifestação na expressão de Jair, o balanço que faz do desenrolar do movimento da cabanagem, assinala que,

Da lembrança só revolta, pois ao saber que meus pais foram humilhados pelo “branco”, obrigados a mudar o nome e ter um registro de nascimento. Fico revoltado e esperançoso ao mesmo tempo. Aqui todo que tem o sangue Maraguá não nega. *Sou Maraguá verdadeiro* = Todas as crianças, quero que aprendam a falar nossa língua. Demonstram alegria, porque tão voltando a tradição deles. O branco é que fez isso, teu lugar é aqui, não na cidade. Pra colocar cultura do branco. Tudo é normal, o pássaro comendo as frutas. Não temos a cultura de preservar pois isso já acontece naturalmente. Olhar um pássaro comendo isso é natural. (Cacique JAIR. trabalho de campo, 14 de novembro de 2011)

A professora Egídia Maraguá em seu relato lembra que foi para Manaus em busca de escola e saúde para seus filhos, visto que na sua terra de origem não havia condições básicas para manter sua família.

Ter um território somente não garante o desenvolvimento local é preciso que todo o potencial do território e das riquezas geradas beneficie de modo justo seus habitantes. Para tanto, o grande desafio pode iniciar na escola. “A escola indígena aos poucos tenta resgatar suas especificidades através de um projeto político pedagógico que garanta a participação social e preservação de nossa cultura” (Egídia Maraguá, pesquisa de campo novembro de 2011).

Falta-lhes o domínio socioeconômico. A esse respeito Milton Santos (1999, p. 56) destaca que:

No começo da história do homem, a configuração territorial é simplesmente o conjunto dos complexos naturais. À medida que a história vai fazendo-se, a configuração territorial é dada pelas obras dos homens: estradas, plantação, casas,

portos, fabricas, cidades. Negação da natureza natural, substituindo por uma natureza inteiramente humanizada.

Brasília sediou, no dia 3 de novembro de 2009, o primeiro encontro entre representantes governamentais sobre terras e territórios indígenas dos oito países membros da Organização do Tratado de Cooperação Amazônica -OTCA: Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname e Venezuela. Teve como objetivo estimular e aprofundar o diálogo político regional em torno do reconhecimento e proteção do direito às terras e territórios dos povos indígenas e outras comunidades tribais. O evento reuniu representantes governamentais ligados ao tema durante três dias, no Ministério da Justiça, além de especialistas em políticas indigenistas, impactos ambientais nos territórios amazônicos e representantes de comunidades indígenas da Amazônia.

O Brasil com uma extensão territorial de 8,5 milhões de Km² e mais de 183 milhões de habitantes, com grande diversidade natural e sociocultural, predominância do português como idioma e presença de aproximadamente 180 línguas étnico-cultural. Ainda é palco de discussão sobre falta de terra para morar.

1.1.3 Visita à aldeia² Terra Preta

Por volta das 23h30min, do dia 21 de novembro de 2011, finalmente chegou-se a aldeia Terra Preta. O cacique Jair nos hospedou na oca (figura 6).



Figura 6: Oca da Aldeia Terra Preta (Maraguá) e hospedaria da pesquisadora
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, Novembro de 2011.

² Aldeia: Embora o termo aldeia signifique grupos aldeados, ou seja, quando os índios eram capturados pelos missionários e ficavam na condição de índio aldeado., os Maraguá, normalmente utilizam para designar os três grupos em locais diferentes (Terra Preta, Tupanawá e Kawera), porém, pertencentes a mesma unidade social. Ressalta-se que a pesquisa de campo foi realizada apenas nas duas primeiras.

A oca é uma habitação construída coletivamente pelos Maraguá, na base retangular. Não possui divisória, é arejada e sua estrutura interna acomoda diversas redes que os Maraguá usam para dormir. É cercada de paxiuba e coberta de palha, possui uma área total de 24 m². Ao centro encontra-se um mastro (figura 7) com os grafismos dos Maraguá, simbolizando: força e poder, infância, fantasmas, morte, tristeza, peixe-boi e todos os clãs, este mastro os acompanham nas festas, reuniões e rituais (YAGUAKÃG, 2010). Na parte interna do teto observa-se os detalhes do trançado tecido na palha na forma retangular sobre a estrutura de madeira. Esta estrutura é feita de madeiras leves e seguras. Possui ainda bancos semelhantes a estrutura dos bancos de canoas. A oca nesta sociedade é usada também como local para reuniões e assembléias nas atividades culturais, sociais e políticas.



Figura 7: Parte interna do teto da Oca da Aldeia Terra Preta (Maraguá) o topo do mastro com os grafismos Maraguá. Ao lado a oca vista dos fundos.

Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, Novembro de 2011.

Pela manhã iniciaram-se as visitas às casas vizinhas. A primeira visita foi à casa da Maria. A casa da Maria é feita de planta baixa retangular com cobertura de telha. (figura 8). Maria 36 anos, é casada com o Teodoro 48 anos e juntos tem quatro filhos, residia em Nova Olinda, quando veio morar na Terra Preta, trouxe toda a estrutura de sua casa. Maria nos recebeu com as honras da casa preparando um delicioso café da manhã com pé-de-moleque, farinha de tapioca, macaxeira cozida, tucumã e café com leite e no almoço preparou um delicioso pato do mato que seu filho mais velho caçou.



Figura 8: No alto, lado esquerdo: Vista interna da cozinha no período da seca e no lado direito no período da cheia. Na parte inferior: lateral e frontal da casa da Maria na seca e parte frontal da casa na cheia, na Aldeia Terra Preta (Maraguá)

Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, Novembro de 2011.

No mês de maio de 2012, no retorno à aldeia Terra Preta, a casa da Maria já estava alagada (figura 8). Maria nos revelou que prefere quando ocorre a seca, pois nessa época, tudo fica muito perigoso. Outro dia, contou ela: - *“os meninos acordaram com um barulho embaixo da casa, e quando focaram era uma sucurijú, a cheia só nos ajuda para chegar rápido até os vizinhos”*

A segunda casa visitada foi do Conselheiro Agnelo, 64 anos (figura 9). Ele é o ancião do grupo. Sua casa tem planta baixa retangular, é cercada de madeira com cobertura de palha. A cozinha é bem ventilada, possui piso de chão batido, jirau, fogão à gás e a lenha e os utensílios básicos: bacia, caneco, balde, panela, pano e coador de café. Quase no topo interno da cobertura, Agnelo mantém uma espécie de prateleira onde guarda suas panelas e mantimentos. Segundo o cacique Jair, este é o padrão das habitações dos Maraguá. A casa de Agnelo fica na parte bem alta de Terra Preta, portanto não sofre perigo de alagação, constatou-se isso no mês de maio de 2012.



Figura 9: Fachada e vista interna da casa do Sr. Agnelo, na Aldeia Terra Preta (Maraguá)
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, Novembro de 2011.

A terceira família visitada foi a de Antônio, 56 anos e Maria Aldenira, 42 anos (figura 10), possuem seis filhos. Devido a baixa dos rios provocada pelo fenômeno da seca, Antônio e família está há um mês longe de casa, moram atualmente no próprio barco e vão continuar ainda por um bom tempo até começar a enchente. Por enquanto, aproveitam para rever os amigos e parentes ajudando na farinha e permanecendo em Terra Preta para seus filhos não perderem as aulas. Os Maraguá trabalham coletivamente sempre ajudando uns aos outros.



Figura 10: Família de Antônio e Maria. Casa de Farinha e Barco-Casa, na Aldeia Terra Preta (Maraguá)
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, Novembro de 2011.

No retorno no período da cheia, no mês de maio de 2012, S. Antônio e família não se encontravam mais lá, segundo a professora Kellen, 20 anos, eles ficaram três meses esperando o rio encher e retornaram para a ilha onde residem. Inversamente à Maria, esposa de Teodoro, Antônio gosta mais da enchente, pois só aí pode voltar com sua família para seu sítio. Apesar

das adversidades que o casal enfrenta no dia-a-dia, levam a vida com alegria, serenidade e muita habilidade durante o fenômeno da seca/cheia.

A quarta família visitada foi a família do Sr. Raimundo, 47 anos, sua filha a professora Kellen, 20 anos e seus dois filhos. Sua casa é cercada de madeira e coberta de palha (figura 11). No ano passado, Seu Raimundo foi quem pilotou a lancha. Nesta segunda visita, ele não estava. Sua filha foi quem nos recebeu. A quinta família visitada foi a do cacique Jair, casado com a Andreia e possuem juntos dez filhos. Sua casa é cercada de madeira com cobertura de telha (figura 11).



Figura 11: Casa do Sr. Raimundo e sua filha Kellen (a professora), fachada e parte interna e Casa do Cacique Jair e família, fachada e parte interna na Aldeia Terra Preta (Maraguá)

Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, Novembro de 2011.

O cacique Jair, 39 anos, deu ênfase à casa de fogo (figura 12), é uma cozinha para fazer comida fora da casa de morar. Antigamente as cozinhas ficavam afastadas dos outros compartimentos da casa, pois a maioria era construída de palha e o fogo passava ser um fator de risco para os Maraguá, além da higiene que é favorecida por esse cuidado. A casa de fogo fica afastada a uns 5m da casa de dormir.



Figura 12: A esquerda a casa de palha de um morador Maraguá da Aldeia Terra Preta (Maraguá) e a casa do fogo (cozinha para fazer comida)

Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, Novembro de 2011.

As visitas da primeira incursão à aldeia Terra Preta encerraram com o caminho de volta pela praia. Este é o caminho mais curto no período da seca dos rios. Os Maraguá aproveitam a praia para caminhar e fazer suas visitas aos parentes. Na enchente, as praias ficam tomadas pelas águas e as visitas ocorrem somente de barco ou de canoas. Assim como a casa de S. Agnelo, a da professora Kellen e do cacique Jair, também fica localizada em terra firme e não esta sujeita à alagação.

1.1.4 Visita à aldeia *Tupanawá*

No dia 16/05/2012, logo após o almoço, seguiu-se de rabeta à aldeia *Tupanawá*, com uma tripulação de quatro pessoas, sempre com o cuidado para equilibrar a canoa separada por um fio d'água. A viagem foi tranquila até à aldeia. De longe avistou-se a igreja das Missões, a casa do cacique Messias, a de seu sogro e uma casa de palha que, na outra viagem, não estava lá (figura 15). No ano passado, na primeira visita à aldeia do Pilão, D. Rosa ainda não residia lá. Mudou-se há pouco tempo e está construindo sua casa de palha, que aparece na (figura 20 e figura 13).

A igreja católica permanece preservada, segundo o cacique, foi neste local que deu início ao processo de fundação, em 1840 aproximadamente, pelos missionários. Da direita para esquerda: igreja cercada e com assoalho de madeira com cobertura de zinco. Na sequência, esta localizada a casa do pai do cacique e a sua casa, ambas também construídas de madeira, mas cobertas de palhas. A enchente está quase chegando na igreja e casa de farinha (figura 13). Os Maraguá escolhem os lugares mais altos de suas terras para fazer suas construções: moradia, igrejas e casas de farinha. Mesmo assim, estão preocupados pois ainda tem mais de 45 dias para o rio encher.



Figura 13: Fachada da Igreja Católica na aldeia Tupanauá, rio Abacaxis. no período da seca e cheia.
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, maio de 2012.

Desde a época dos missionários que a arquitetura da igreja é a mesma (figura 14), principalmente na parte interior, onde se observa ao fundo um altar, com ênfase aos 10 mandamentos da igreja católica circunscrito em tábuas retangulares com uma cruz na parte superior. O espaço simbólico dos *Tupanawá* é marcado por um encontro eclético de manifestações vindas tanto da catequese cristã quanto de suas crenças tradicionais.



Figura 14: Vista interior e fachada da Igreja Católica das Santas Missões na aldeia *Tupanawá*, rio Abacaxis.
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, Novembro de 2011.

De acordo com o cacique desta aldeia, Pereira *Mukwã*, seu pai preservou a igreja e a tinha como um marco na história dos Maraguá, onde tudo começou.

Tenho 38 anos, meu pai passou pra gente. As casas eram feitas de Paxiuba e mariru. Não tinha casa, rede, Fundaram isso aqui comendo massa de babaçu. 1940. Nessa época não tinha moto serra, nada. Essa igreja é a primeira construção feita na base do machado e terçado. Meu pai faleceu com 89 anos. Morreu de derrame. Minha mãe eu não conheci morreu quando eu era pequeno. Minha tia, da família Reis e todos os fundadores estão enterrados aqui mesmo” (Pereira Mukwã, 38 anos, trabalho de campo em novembro de 2011)

A tia do cacique Messias, D. Rosa, lembrou que morava com seu pai e mãe no Curupira e vieram para a aldeia de barco pequeno. Antes tudo era só mato, atavam redes pelo barranco. Seu tio pregava a palavra de Deus e teve uma visão para descobrir as letras cravadas nas 10 tábuas (os mandamentos: Pai, Filho e Espírito Santo) com a missão de construir a igreja. Nesse momento D. Rosa, um tanto revoltada comentou um episódio daquela época: - *“O cabo Chico, não respeitava a igreja, algemava meu tio e colocava ele na canoa. Os policiais deram ripadas no meu tio Manoel, logo ele que era conhecido como Rei da Paz”* finalizou D. Rosa.(pesquisa de campo, maio de 2012).

Bernal, quando estudou a ordem do mundo, a partir das ideias de base da cosmologia dos povos do Alto Rio Negro sintetizou dois conceitos fundamentais: transformação e hierarquia. A transformação explica os eventos do passado como do presente, por meio da atualização dos poderes mágicos, o mundo dos mitos e a história são entrelaçados para formar uma interpretação só, unindo e separando numa dinâmica constante e única o que é humano e animal, a cultura e a natureza, o passado e o presente, resultando num campo de significação que revela a organização e a hierarquia do mundo e das coisas. (BERNAL, 2009).

Esse campo de significação, em via de interpretação, ordena as relações entre os Maraguá e tem como base o respeito mútuo às diversidades dentro da mesma sociedade, quando escolhem suas crenças oriundas de outras religiões e consolidam suas crenças tradicionais.



Figura 15: Casa de Palha da D. Rosa, na aldeia tupanawá. (Maraguá)
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, maio de 2012.

Passando pela igreja, logo apareceu a casa de farinha e, para a surpresa da tripulação, os Maraguá estavam raspando a mandioca (figura 16). Eram 6 crianças e 7 adultos todos trabalhando na raspagem da mandioca. Quando atracava-se ao porto, bem mais próximo houve troca de cumprimentos, alguns que nos conheciam responderam outros ficaram em

silêncio. As crianças ajudavam pegando uma mandioca e outra colocando no pano as que já estavam descascadas.



Figura 16: vista dos Maraguá na casa de farinha logo na chegada à aldeia Tupanawá.
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, maio de 2012.

Uma cena que chamou atenção foi a habilidade da esposa do cacique de aldeia ao cortar a mandioca com um terçado amolado apoiando no seu joelho e as crianças circulando muito próximo (figura 17) . Os adultos ensinam desde cedo às crianças sobre as técnicas da farinha, não somente com o uso de instrumentos de trabalho: a faca, o facão, o raspador, mas também com a técnica corporal em todos os processos da farinha. Nesse sentido, Marcel Mauss (2003) atribui à técnica corporal como um ato tradicional e eficaz. Não há técnica e tampouco transmissão se não há tradição. O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. A dinâmica da farinha faz parte da educação indígena, não simplesmente por ela mesma, mas por que toda a sociedade Maraguá toma parte dela e isto reflete em um processo natural e espontâneo, refletindo em todos os atos e gestos das crianças e dos adultos nesse contexto.

As crianças ficam felizes em participar junto do trabalho, consideram esse momento como lazer, pois brincam ao redor da casa de farinha e deixam seus pais trabalharem à vontade.



Figura 17: Maria cortando a mandioca sobre a sua perna na casa de farinha e crianças circulando e imitando os adultos a raspar a mandioca na aldeia Tupanawá.

Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, maio de 2012.

Igualmente a D. Rosa, cortava a mandioca apoiando na mão. Em conversa com D. Rosa, ela relatou que por causa da cheia anteciparam a retirada da mandioca para fazer a farinha que pode estragar devido a umidade. Segundo a mesma a cheia traz vantagem e desvantagem. Uma das vantagens é que tudo fica mais perto, tanto pra buscar água como para colocar a mandioca na canoa para ficar puba. Nesse momento explicou todo o processo da farinha. A conversa estava muito legal, ao redor do forno de torrar a farinha. A esposa do cacique informou que eles estavam apenas raspando a mandioca pra colocar de molho e torrar a farinha no sábado pela manhã.

As ferramentas que usavam na raspagem da mandioca consistia em terçados e raspadeira (figura 18). A raspadeira serve para o acabamento da raspagem de uma mandioca. O mesmo paneiro que transportou a mandioca do roçado para a casa de farinha, serve agora de recipiente para colocar a mandioca raspada e mais tarde transportá-la para a canoa onde ficará de molho até ficar puba.



Figura 18: Homem Maraguá raspando a mandioca com a raspadeira na casa de farinha da aldeia Tupanawá

Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, maio de 2012.

A esposa do cacique nos acompanhou até sua casa para vender uma galinha caipira de sua criação, para o jantar na outra aldeia onde estávamos hospedados. Na sequência colocou água na panela de alumínio levando-a ao fogão de lenha para depenar a galinha. O fogão de lenha fica localizado do lado de fora da casa devido o risco de incêndio e força da tradição. O fogão de lenha tem cobertura de palha para deixar a madeira sempre sequinha e ainda tem uma vassoura de palha para a limpeza final da area do fogão (figura 19). Nesse fogão ela utiliza as panelas mais antigas e as mais novas utiliza no fogão à gás.



Figura 19: Maria prepara a água quente no fogão de lenha para depenar a galinha
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, maio de 2012.

A casa feita de palha que na pesquisa de campo do ano passado não estava lá é da D. Rosa. Com ajuda do seu irmão, o cacique, está aos poucos construindo um cantinho pra morar. Estava morando na zona urbana de Nova Olinda e resolveu tentar a vida no interior. Sua casa está quase toda pronta, aos poucos constrói as paredes e a cobertura. D. Rosa, cuida hoje de 5 netos e ainda sobra um tempinho para abrir as palhas e terminar a parede e cobertura de sua casa.

Ela revelou que quando tinha 16 anos, saiu de casa com um pescador numa embarcação, mas que quando ficou sabendo que se tratava de homem casado cuidou logo de cair fora e foi largada em um porto longe de sua casa. Ficou com medo de voltar e apanhar de seu pai, daí passou boa parte de sua vida longe da família. Agora, está de volta e pretende construir sua vida ao lado de seu irmão. D. Rosa é muito divertida e passa tranquilidade no seu jeito de ser. Enquanto sua casa fica pronta, aproveita a cozinha da esposa do cacique Messias, para fazer o leite e dar mamadeira ao seu netinho (figura 20).



Figura 20: Casa de palha da Rosa e área interna da cozinha de Maria
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, maio de 2012.

Na cozinha da esposa do cacique, tudo é muito arrumadinho, cada coisa no seu lugar. Tem um jirau de lavar louças, água armazenada em um balde de plástico e coberto com um guardanapo, as colheres ficam em um depósito pregado na prateleira do armário, as bandejas, panelas e os copos de plásticos ficam penduradas na parede da cozinha. Da cozinha, tem uma passagem para o quarto da casa.

Assim como na aldeia Terra Preta, *Tupanawa* tem um campo futebol que fica bem distante das casas. Ali, os Maraguá disputam seus jogos. Todos participam das partidas de futebol não há distinção de idade ou de sexo.

Durante as caminhadas, deparou-se com caminho da roça de difícil acesso (figura 21). Os Maraguá colocam essas barreiras até a roça para protege-la, pois lá está a garantia de sua subsistência e autonomia. Esse fator é determinante e quem não conhece o caminho certo, terá dificuldade para chegar próximo do local da roça. A roça fica no rumo do centro em oposição à beira do rio. Conforme Velho (1976, p.203) “A *beira* era compreendida como sendo o lugar onde se situavam os povoados maiores e mais antigos,(...). O *centro* ligava-se à idéia de centro da mata, mais próximo e em contato com a natureza incontrolada.” Ver quadro 02.



Figura 21: nos fundos aparece o caminho para a roça do *Tupanawa* e a trilha em que os Maraguá percorrem para a roça, em Terra Preta
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, maio de 2012.

Quadro 02: Oposição entre centro e beira

CENTRO	BEIRA
Campos, roça	Cidade, vila
Predominância da agricultura	Predominância da pesca
Trabalho pesado	Trabalho leve, lazer
Próximo a natureza incontrolada	Próximo à natureza mais controlada e conhecida
Isolamento	Contato

Fonte: VELHO, Otávio Guilherme. *Capitalismo Autoritário e campesinato: Um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento*. 2. Ed. São Paulo: Difel. 1976.

Ainda nessa aldeia observou-se um cemitério (figura 22) bem ao lado da igreja. Segundo D. Rosa seu pai e tio os fundadores da igreja estão ali enterrados. Naquela época, não havia um local definido para enterrar seus mortos. Hoje o cemitério fica afastado das casas. Isso vem validar a idéia que um grupo social não usa somente o critério geográfico para organizar-se.



Figura 22: Cemitério indígena

Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, maio de 2012.

1. 2 TRABALHO NA TERRA E NA ÁGUA

Nos aspectos relacionados a trabalho a maioria dos Maraguá trabalha com agricultura de subsistência e familiar. Sabe-se que a maior parte dos Maraguá entrevistados, quando indagou-se a profissão, a maior parte informou ser agricultor e estão concentrados na faixa etária entre 30 a 49 anos (ver quadro 03), trabalhavam na roça, na pesca e em outras atividades. O cacique Messias, da aldeia *Tupanawá*, por exemplo, é agente comunitário de saúde. Ele é responsável pelas atividades de prevenção de doenças e promoção da saúde das pessoas das três aldeias, realiza procedimentos de vacina, lâminas de teste de malária e primeiros socorros. Essas atividades são coadjuvantes à medicina tradicional e não se

resumem ao uso de ervas medicinais, o trabalho é mais complexo, sendo esta uma das responsabilidades do Pajé da aldeia. Sobre esses conhecimentos, Almeida (2010, p. 14), expõe:

E o que são estes conhecimentos nativos também cognominados de “conhecimentos tradicionais” e de “saberes locais”? Eles não se restringem a um mero repertório de ervas medicinais. Tampouco consistem numa listagem de espécies vegetais. Em verdade, eles compreendem as fórmulas sofisticadas, o receituário e os respectivos procedimentos para realizar a transformação. Eles respondem a indagações de como uma determinada erva é coletada, tratada e transformada num processo de fusão.

Entre uma e outra atividade, Messias trabalha também na roça e na pesca e enquanto líder da aldeia debate com a comunidade e leva reivindicações à Brasília e nos congressos nacionais e regionais sobre as questões indígenas.



Figura 23: Cacique Messias, esposa, filhos, cunhado e sogro. Aldeia *Tupanaúá*, rio Abacaxis. Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2011.

Nas três aldeias, o trabalho é constituído na coletividade em todos os momentos e aspectos da vida social. No trabalho, tem-se o *puxirum* que para os Maraguá pode ser realizado em qualquer etapa de produção da roça ou na construção de uma casa, quando algum membro da comunidade precisa de ajuda dos integrantes de seu grupo. Existem, portanto, o *puxirum* da limpeza do terreno, para arrancar a mandioca, transportar a mandioca em paneiros e em canoas, derrubar madeira e tirar palha pra levantar as paredes e cobrir as casas, ou seja, plantar e colher (PEREIRA, 2003). O grupo se reúne para trabalhar e depois procura um local sombreado para o descanso e almoço coletivo, na conquista do feito coletivo. De acordo com Bernal (2009, p. 89),

Essa maneira de conceber a vida social se torna cotidiana a partir da solidariedade entre as diferentes famílias que residem numa mesma comunidade em ocasiões que

são chamadas *puxirum*. Trata-se de uma espécie de institucionalização dos trabalhos coletivos organizados na ocasião de diversas tarefas agrícolas ou da construção de casas (em particular os tetos). As famílias mais distantes podem fazer intercâmbio através desse mecanismo.

Nesse sentido, o trabalho se revela tanto na terra como na água. As famílias praticam a agricultura com a comercialização da farinha e de outros produtos da roça para manter as necessidades de subsistência. Nas aldeias, a atividade extrativista contribui para a economia doméstica e com a coleta dos frutos aos arredores das casas e no caminho das roças.

Antes da invasão portuguesa, na Amazônia a base alimentar era constituído de bens naturais ou de cultura agrícola. Peixes, caças e aves; algumas formigas e larvas, mel produzidos por abelhas, frutas silvestres e o palmito das palmeiras (considerado hoje como uma alternativa em compotas). Ervas e condimento: Jambu que faz parte de dois alimentos típicos da região: o tacacá e o pato no tucupi e diversas pimentas. Plantas cultivadas: mandioca, milho, feijões (feijão de praia e feijão peruano), bananas, mangas, o mamão e o fruta-pão. (GALVÃO, 1979) e (ALBUQUERQUE,1980).

Essas atividades eram resultantes da força de trabalho indígena. Nesse sentido, vale ressaltar que os Maraguá destacam-se em sua cultura pela relação direta com a natureza por meio do trabalho da pesca, caça e agricultura. Os homens se enquadram na esfera da produção enquanto as mulheres na esfera do consumo. Nessa lógica, quem mantém o poder são os homens. Além disso, quem decide sobre a roça é o pajé.

Quadro 03: Informantes que residem na aldeia por faixa etária, segundo a profissão.

Profissão	Grupo de Idades/ anos					Total
	18-29	30-39	40-49	50-59	60+	
Estudante	18,75%	0	0	0	0	18,75%
Professor	12,5%	0	0	0	0	12,5%
Agricultor	12,5%	25%	18,75%	6,25%	6,25%	68,75%
Total	43,75%	25%	18,75%	6,25%	6,25%	100%

Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de Campo, maio de 2012.

1.3 RITOS E MITOS

No Brasil, as sociedades indígenas praticam ritos de passagem, que marcam a passagem de um grupo ou indivíduo de uma situação para outra. Estes ritos se ligam a

gestação e ao nascimento, à iniciação na vida adulta, ao casamento, à morte e a outras situações.

O rito de passagens dos Maraguá, à iniciação a vida adulta, é o ritual de passagem de curumim para homem: Pega o menino, leva ele pro mato e deixa ele em determinado lugar, sem ele saber que tem uma proteção ao redor, tem que voltar sozinho pra aldeia, enfrentando os perigos da floresta: onça, cobra e o próprio medo. *Dá o jeito dele ele não sabe que tem alguém protegendo ele. E feito só uma vez, dura o dia todo. E levado para o mato 7h da manhã. Ele fica lá com fome. Há uma preparação antes, ele sabe que vai passar de 10 a 12 anos.* (Cacique Jair, trabalho de campo em novembro de 2011). Quando o menino chega à aldeia acontece a maior festa. A festa é feita a noite.

Diferente do que ocorre com os meninos, as meninas na idade de 10 a 15 anos ficam presas em casa com a porta fechada, no período da menstruação. Ela não pode ir para roça, pra beira. Lá ela toma banho, come, pois assim, fica fora de perigo e tem muitos inimigos nesse período que podem fazer mal pra menina, o sapo, a cobra, o boto. Um animal desses pode fazer alguma coisa com ela. Ela fica guardada nesse período e depois ela sai. Nas duas incursões por ocasião da pesquisa de campo em 2011 e 2012, não havia previsão para esses rituais. *O ritual é feito com 5 meninos pra frente. Dos meninos tem o Rubinho filho do seu Antonio e o filho do Messias.* Adianta o cacique Jair (pesquisa de campo, em novembro de 2011).

Tem também o ritual do Puraquê dos homens e das mulheres. Consiste em ensinar como devem cultivar as plantas. Segundo o cacique,

Puraquê dos meninos, é feito numa gamela, é colocado dentro o poraquê e dentro dessa água o menino passa ali dentro duas vezes pra la e pra ca, se o puraquê pegar ele, pegar Choque que ou não é sorte. É semelhante o da tucandeira, quando eu casei com a minha mulher Satere Mawé eu coloquei a mãe na luva se ela ferrar ela ferrou você a sorte é de quem colocou a mão la dentro. Os Homens fazem algum ritual. Isso é com o Pajé. O Pajé é o seu Zé Pereira (Piraquê). Conversa com o Pajé: sobre o Plantio de roça, roça. (Cacique Jair, trabalho de campo em novembro de 2011)

As práticas de ritos de passagem modificam todo o comportamento dos Maraguá. Esses ritos marcam a iniciação na vida adulta, o hábito do cultivo das plantas e outras situações não exploradas na pesquisa, como a morte.

Panema

Panema é um assunto pertinente ao cotidiano dos Maraguá. Quando questionados sobre o assunto, na pesquisa de campo anterior, com a seguinte indagação: A *panema* sendo

uma crença religiosa, quando e como ocorre e qual o recurso da cura que vocês utilizam? As respostas dadas pelos jovens, que estavam em sala de aula, foram as mais diversas possíveis, porém, houve consenso na afirmativa de que trata-se da falta de sorte que realmente acontece na aldeia, mas que possuem o antídoto contra ela:

É difícil acontecer a panema, mas quando ocorre usamos a pimenta, o tucupi e o tajá, misturamos tudo, ficamos na direção de onde o sol se põe e vamos nos curar, geralmente a mãe ou a irmã que lava o corpo. (Gerlene, 20 anos, trabalho de campo, maio de 2012);

De igual forma, perguntou-se para o conselheiro Agnelo – 64 anos, Maria - 36 e para o cacique Jair -64 sobre panema:

A panema é falta de sorte, quando acontece agente faz um banho e tudo volta ao normal (Maria, trabalho de campo, maio de 2012);

Quando vem a panema o recurso esta com o Pajé, que cuida logo de tirar (Agnelo, trabalho de campo, novembro de 2011);

A mulher menstruada não pode bater, pegar, ou passar por cima de algum material nosso, pois o homem pega a panema. Se acontece a panema o Pajé pega o tucupi da mandioca, espreme e no terceiro dia mistura com a folha do mato para espantar a panema. (Jair, trabalho de campo, novembro de 2011).

Em estudo feito sobre as crenças que envolvem a população amazônica e, sobretudo, a respeito dos Maraguá, Eduardo Galvão, embora sua estrutura de análise esboce uma preocupação com os aspectos mais voltados para a geografia física ou estudos por épocas, períodos e difusão por contatos, tratou com muita propriedade sobre a *panema* que orienta o indivíduo nas suas relações com o mundo que o cerca, afetando os meios de subsistência. Segundo Galvão (1979, p. 58), *panema* é,

Uma força mágica, impessoal, que a maneira do mana melanésio “infecciona” homens, animais e objetos. É porem um mana negativo. Não empresta forças ou poderes extraordinários ao seu portador ou agente, ao contrário, incapacita-o para a ação a que se destina. *Panema* é comumente definida como “falta de sorte”, “azar”, “infelicidade”, e foi com esse sentido incorporada ao vocabulário popular do Norte. Incapacidade, acreditamos, traduz melhor a ideia ou conceito desta crença. Não é apenas uma falta de sorte ou infelicidade ocasional, porém, uma incapacidade temporária que aflige o indivíduo ou objeto, um processo cujas causas e sintomas podem ser determinados e são conhecidos. (...) procura-se evitar a infecção recorrendo-se a uma série de técnicas preventivas. Essas incluem banhos e defumações em que a pimenta e o alho são os principais ingredientes, ao lado de um sem número de ervas, “resguardos” e abstenções de determinados alimentos. As fontes de *panema* são variadas, as mais comuns são: mulher grávida que se alimenta da caça ou do peixe apesados por um indivíduo; mulher menstruada que toca um dos petrechos do caçador ou do pescador, arma, linha, anzol, etc.;

A crença da *panema* está sempre associada à vida cotidiana das pessoas e a aos instrumentos básicos e técnicas de sua subsistência. A mulher grávida ou menstruada é, em potencial, a principal fonte causadora direta ou indiretamente da *panema*.

Todavia, o maior flagelo que persegue os caçadores e os pescadores é a panema. Quando os fracassos de um caçador ou pescador ocorrem sucessivamente que não possuem explicações por causas naturais, logo se atribui à panema. (BERNAL, 2009). Este termo generalizou-se na Amazônia, como má sorte. (WAGLEY, 1988).

Para os Maraguá, a má sorte não influencia diretamente na agricultura, quando a roça é atingida procuram logo verificar se não há saúva por perto. Nesse sentido, a *panema* atinge somente o caçador e o pescador.

Isto posto, a panema para os Maraguá não é um tabu, ela está relacionada com o controle da espécie, com os recursos naturais devido as atividades predatórias e extrativas da mesma espécie. A panema serve, portanto, para estabelecer esse controle mediante uma incapacidade temporária que aflige o indivíduo ou objeto. Essa restrição garante o controle na relação social e natureza, guardando a natureza da depredação humana.

Casamento

Ficou latente durante as entrevistas que o casamento segue o ritual da tradição dos Maraguá e também da outra religião por eles praticada. Adotam a monogamia (casamento com um único indivíduo) e podem se casar com não-índio ou não-índia e isso não impede que ambos possam se autodefinir como pertencente à unidade social de referência, no entanto, só estão preparados para o casamento depois que passam pelo ritual de passagem para a vida adulta. O cacique Jair, casou-se com a Andrea pertencente aos Saterê-Mawé. O casamento assegurou a relação matrimonial, pode-se asseverar que por meio do matrimônio os Maraguá, que viviam à sombra dos Saterê para protegerem-se enquanto unidade social, com o passar dos tempos ganharam força e a busca pelo território no rio Abacaxis foi o divisor de águas.

Neste sentido, os Maraguá podem casar com pessoas de clãs diferentes, da mesma etnia ou fora dela. Casam no cartório do Município de Nova Olinda e quando retornam à aldeia festejam a cerimônia seguindo os rituais da cultura Maraguá. O casal passa a morar em casa própria para cuidar do seu sustento.

1.4 PROCESSOS ESPONTÂNEOS FRENTE AOS PROCESSOS FORMATIVOS INDUZIDOS

Quanto à questão educacional, no que se refere ao modelo de escola no Brasil-Colônia, no século XVI, os Jesuítas trouxeram em suas bagagens as primeiras escolas para índios aldeados, conforme afirma Freire (2009, p.22):

Essas escolas tinham como objetivo ensinar os “silvícolas” a ler, escrever e contar. Crianças e adultos eram doutrinados com aulas de catequese na primeira parte da manhã e depois eram iniciados no ensino dos trabalhos agrícolas e alguns ofícios artesanais, ficando o ensino da leitura e da escrita destinado aos mais hábeis.

Freire (2009, p. 23) observa ainda que:

Na metade do século XVIII, o trauma aumentou com a proibição, pelo Marques de Pombal, do uso de línguas indígenas e da língua geral nas salas de aula, sendo a língua portuguesa obrigatória por determinação do Diretório de Índios, a mando de Portugal, que ignorou as instituições educativas indígenas e suas culturas, discriminando-as.

O trauma que aconteceu no século XVIII, ainda se repete, seja na estrutura arquitetônica das escolas formais, seja na proposta pedagógica oriunda de diretrizes curriculares organizadas em séries e faixas etárias. Isso ficou evidente durante os trabalhos de campo realizados na aldeia Terra Preta, quando o Cacique se reportou à escola construída pela prefeitura fazendo analogia ao forno de torrar farinha. Comenta o cacique: *ali fica o forno de assar crianças* (fala do Cacique da Aldeia Maraguá, trabalho de campo, novembro de 2011).

A escola construída na aldeia Terra Preta não respeita as peculiaridades locais (figura 24), é compatível com os modelos arquitetônicos padronizados da construção civil. Embora cercada de madeira, dispõe a cobertura de telhas, possui quatro compartimentos fechados com pouca ventilação, sendo dois para as salas de aula (sem forro), um para acomodar a professora que vem de Nova Olinda (com forro) e outro destinado à copa para preparar a merenda escolar dos alunos (sem forro). Na parte de trás, um pouco afastada da escola, fica a privada com fossa séptica, porém a descarga não funciona, pois não existe bomba d’água para abastecer o tanque elevado, consequentemente, utilizam a privada com fossa rudimentar.



Figura 24: E.M. Santa Maria, na aldeia Terra Preta, rio Abacaxis.
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2011.



Figura 25: Escola aberta na aldeia Terra Preta, rio Abacaxis.

Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2011.

Bem próximo à escola da Secretaria Municipal de Educação - SEMED, os Maraguá utilizam a escola antiga (parede de madeira e cobertura de palha) e outra feita mais recente somente com cobertura de palhas (figura 25) que construíram como ambiente comum para encontros e reuniões. Lá acomodam os visitantes e também serve como local para guarda dos pertences dos Maraguá. Por ser bem ventilada, a pequena escola é usada nos períodos quentes do ano. Os maraguá conseguem dar novos significados e transformam os espaços da escola fechada (*forno de assar criança*) para abrigo em dias frios do ano (figura 26). Sahlins considera em seus estudos como saudação da criatividade, em poder dar significado ao que *outrem* considera como indigência, dito de outra forma é a criatividade em detrimento ao pessimismo sentimental (SAHLINS, 1997).



Figura 26: Jovens Maraguá em aula na E.M. Santa Maria, na aldeia Terra Preta, rio Abacaxis.

Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2011.

Nos fundos da escola livre encontra-se um pilão (figura 27) utilizado pelos Maraguá para pilar suas iguarias e um moedor de cana-de-açúcar (figura 28). Nesta sociedade, a escola é concebida não somente como um espaço arquitetônico, mas toda a dimensão da aldeia. As crianças aprendem desde cedo as tarefas dos adultos, em suas brincadeiras criam e recriam

atividades em sua imaginação, a exemplo das brincadeiras ao ar livre: tomam banho na beira do rio, sobem em árvores e balançam em cipós. Esse aprendizado é também marcado pelos rituais de iniciação vistos anteriormente.



Figura 27: Cacique Jair demonstrando como usar a mão de pilão. Aldeia Terra Preta
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2011.

Os conceitos e práticas espontâneas nos ajudam a pensar melhor sobre a problemática dual mencionada, ou seja, educação para indígena e educação indígena. Os que planejam e pensam e os que executam. Quando se trata da formação do pensamento social na Amazônia a exploração, dominação e marginalização são ingredientes constantes, sobretudo no processo educacional. A escola passa a ser uma “necessidade” face às mudanças tecnológicas, mas essas necessidades não representam fatos identitários de um grupo. Os fatores que tem caráter obrigatório deixam de ser espontâneo, ou seja, tiram a liberdade. A esse respeito Durkheim (1999, p. 16) discorre que,

A consciência moral das nações não se engana quanto a esse ponto: ela prefere um pouco de justiça a todos os aperfeiçoastes industriais do mundo. Sem duvida, a atividade industrial tem sua razão de ser, ela corresponde a necessidades, mas essas necessidades não são morais. Com maior razão, o mesmo vale para arte, que é absolutamente refratária a tudo o que parece uma obrigação, porque é o domínio da liberdade [...] Há, desde já, certo número de conhecimentos que todos devemos possuir. Ninguém é obrigado a ser artista, mas todo o mundo, agora, é obrigado a não ser ignorante.



Figura 28: Moedor de Cana-de-açúcar, nos fundos da antiga Escola da Aldeia Terra Preta, rio Abacaxis.

Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2011.

As crianças Maraguá estudam no idioma geral e na linguagem materna. As professoras que se autodefinem como Maraguá trabalham a Língua Portuguesa e o cacique trabalha a Língua Maraguá. Nesse sentido, para que as sociedades possam viver nas condições de existência que hoje lhes são dadas é necessário que o campo da consciência, tanto individual como social, se estenda e se estabeleça. (DURKHEIM, 1999).

Dada as condições contraditórias da educação indígena e para o indígena. Urgem iniciativas de preservar o dialeto Maraguá por meio de um dicionário local construído pelas pessoas mais idosas do grupo.

Não cabe aqui prejulgar como tudo isso se estabeleceu se é intencional, se é um ajuste, uma adaptação, mas buscar saber se existe e em que consiste. Pode-se dizer ainda, que não há uma forma única nem um único modelo de educação, a escola não é o único lugar onde ela acontece e talvez não seja a melhor, é no contexto das relações socioculturais que se cria e se recria a educação (BRANDÃO, 1995).

Além dessas questões, um dos fatores dificultadores apontados pelo cacique é a instabilidade da demarcação de suas terras. Diante da legalidade de posse das terras, poderiam organizar a escola indígena dentro dos padrões e características singulares, garantindo suas peculiaridades, costumes e tradições, para fazer valer o disposto nos Princípios e Definições da Lei Nº 6.001, DE 19/12/1973, a saber:

Art. 1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional. (...) VI - respeitar, no processo de integração do índio à comunhão nacional, a coesão das comunidades indígenas, os seus valores culturais, tradições, usos e costumes; (...); IX - garantir aos índios e comunidades indígenas, nos termos da Constituição, a posse permanente das terras

que habitam, reconhecendo-lhes o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes; X - garantir aos índios o pleno exercício dos direitos civis e políticos que em face da legislação lhes couberem. BRASIL (1973, p.45)

Assim como, o que foi acordado na I conferência de educação escolar indígena, ocorrida no período de 16 a 20 de agosto de 2009, em Luziânia/GO.

A participação dos sábios indígenas nas escolas, independente de escolaridade, deve ser reconhecida como professor por notório saber para fortalecer valores e conhecimentos imemoriais e tradicionais, conforme as propostas curriculares das escolas, garantindo recursos necessários para sua atuação docente, quando for solicitada. O projeto político-pedagógico das escolas indígenas deve ser construído de forma autônoma e coletiva, valorizando os saberes, a oralidade e a história de cada povo em diálogo com os demais saberes produzidos por outras sociedades humanas, bem como, integrar os projetos societários dos povos indígenas contemplando a gestão territorial e ambiental das Terras Indígenas e a sustentabilidade das comunidades. BRASIL (2009, p.06)

Uma sociedade que tem como sustentáculo ideia compartilhada resultante de embates políticos e que privilegia a educação nessas ações pode ocorrer um fenômeno chamado de “lei dos saltos”, Gadotti (2003, p. 27), afirma que:

[...] É o que Engels chama de “lei da conversão da quantidade em qualidade e vice-versa” ou, segundo outros, de “lei dos saltos”. A partir de certo “limiar” dá-se a passagem da quantidade para a qualidade. Gradativamente uma pequena aldeia poderá transformar-se numa grande cidade.

Os conflitos entre índios e brancos sobre a questão territorial legalizaram-se com o Tratado de Madrid a partir de 1750, estava, portanto, decretado o domínio de suas terras e escravização de sua força de trabalho, tratado anteriormente (SANTOS, F.J. 2002).

Segundo Darcy Ribeiro (1996, p. 12):

Onde quer que um grupo indígena pode manter a convivência familiar – os pais educando seus filhos – permaneceu a identificação étnica tribal. A etnia é, assim se demonstra, uma das forças maiores da cultura humana. Resiste às guerras se há sobreviventes; resiste à transformação ecológica de seu habitat. Resiste até ao assédio missionário que, mesmo exercido secularmente, não converte ninguém, nem europeíza ninguém, por maior que seja a pressão exercida.

Darcy Ribeiro, em sua estrutura de análise, acredita que não importa a influência que um grupo indígena receba, a identificação étnica tribal permanecerá forte devido à convivência familiar e com os ensinamentos repassados entre pais e filhos.

A arte de aprender

Os Maraguá se reúnem de forma solidária durante o ano todo para produzir a farinha, a tapioca e o beiju, em rituais que intercalam o trabalho com cantorias e brincadeiras. Na festa

da *pira-pukeka* (abordada no último capítulo), cada família leva as delícias produzidas na casa de farinha e compartilham com os parentes, reluzindo a alegria e festejando a fartura. A farinhada é um momento de trabalho e descontração.

Esse momento prazeroso é vivido também na confecção dos instrumentos de trabalho: a peneira, o paneiro, o tipiti, a cobertura das casas. Esses são os nós da cultura indígena [...] que foram “amarrados” para dar sentido ao agricultor familiar, produtor de farinha, demonstrando o entrelaçamento da construção permanente de teias de significados que dão sentido ao presente e às experiências passadas, isto é, que constroem a cultura (Geertz, 1989).

A professora Maraguá, Joanilha, relatou que “*a festa além de reunir todos os Maraguá, tem um significado educativo principalmente para as crianças, pois elas têm oportunidade de participar dos jogos, das brincadeiras, dos rituais junto com seus familiares e com a comunidade*” (trabalho de campo, maio de 2012). É na relação com seus familiares que as crianças aprendem. Participam junto com eles, observam com curiosidade aquilo que seus pais e os mais velhos estão fazendo ou dizendo; participam da farinhada; apreciam o desfile dos clãs e imitam as moças das aldeias; admiram os arqueiros com pinturas no rosto e no corpo; aprendem a confeccionar o arco e flecha; pescam e nadam com os adultos, e tudo se transforma em brincadeira para mais tarde, quando jovens ou na vida adulta desempenharem suas habilidades construídas durante a vida, como saber caçar, pescar, confeccionar arcos e flechas, pintar o corpo, tecer cestos, trançar palhas etc. Eis o processo espontâneo da aprendizagem indígena.

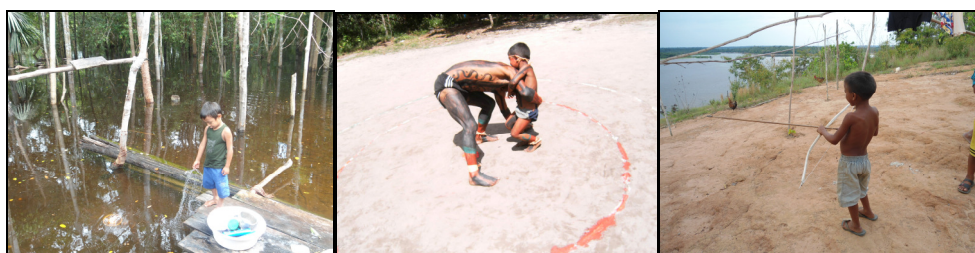


Figura 29: Curumim Maraguá brincando de pescar com a minitarrafa, na luta piãguá e com arco e flecha
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, Novembro de 2011.

1.5 A MOBILIDADE DOS MARAGUÁ NO PERÍODO DA SECA E DA CHEIA

No período da seca, os Maraguá que residem distante da escola da aldeia Terra Preta permanecem em suas próprias embarcações para que seus filhos não fiquem sem os ensinamentos bilíngues, é o que acontece com Antônio e Maria, visto anteriormente. Durante

a pesquisa de campo em 2011, eles relataram que onde mora o furo fecha totalmente na seca e o jeito é morar no motor com a família (figura 30). Nesse período, aproveitam para ajudar seu grupo na farinha. Ficam lá até o rio encher novamente e voltar para suas terras.



Figura 30: Crianças Maraguá posando para foto. Barco-Casa.
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2011.

De um modo geral, a cheia só traz vantagens aos Maraguá. Moram em terra firme e são favorecidos com a melhoria do transporte fluvial pelos furos e igarapés. Toma-se como base a família de Antônio ter esperado três meses para retornar à sua casa devido o período da seca. Já em localidades mais próximas, a enchente dos rios provoca um fenômeno diferente chamado “terras caídas” que ameaça constantemente os que moram às margens dos rios da Amazônia. O desmoronamento de terras provocado pelas grandes enchentes é responsável, na maioria das vezes, pela migração de pessoas para a área de terra firme ou pela permanência em “palafitas” (casas construídas sobre estacas) mais afastadas da zona de risco e proteção contra a cheia. Existe, ainda, a estratégia de morar em casas flutuantes ou “flutuantes” como são chamadas. Os flutuantes são casas construídas sobre troncos de madeira que não afundam. A mobilidade dessas habitações está condicionada à força e habilidade de seus moradores para que possam movê-las principalmente nos tempos de cheias e vazantes evitando que fiquem encalhados. Observou-se essa situação nas margens do Rio Madeira durante a segunda incursão rumo à sociedade Maraguá.

Quadro 4- O fenômeno Seca e Cheia na sociedade Maraguá

ASPECTOS	SECA	CHEIA
Trabalho	Pesado	Leve
Farinha/venda/atravessador	Caro	Barato
Farinha/consumidor	Barato	Caro

Transporte/pessoas/carga	Dificuldade	Facilidade
Plantação roça	Dificuldade (distância)	Facilidade (perto)
Alimentação	Fartura de peixe, aves, caça	Escassez, os peixes somem
Atividades domésticas	Dificuldade pra pegar água pra beber, lavar roupa e louça	Facilidade pra pegar água pra beber, lavar roupa e louça
Visitas e contatos com famílias e vizinhos	Dificuldade (isolamento)	Facilidade (contato)

Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, maio de 2012.

Com relação entre os períodos de cheia e seca, a sociedade Maraguá é bem mais favorecida na cheia. Ademais, a enchente dos rios propicia acessibilidade de deslocamento pelos rios e igarapés, tornado o trabalho mais leve, beneficiando o transporte de cargas e de pessoas, favorecendo a plantação da roça, bem como, garantindo água para o consumo, higiene e lazer. É pertinente salientar a proximidade entre as famílias e vizinhança nesse período. Porém, no que se refere à alimentação, a cheia provoca escassez de peixes e o povo Maraguá passa a alimentar-se basicamente de carnes de animais domésticos e selvagens. (quadro 4).

Farinhada
Luiz Gonzaga

Tava na peneira
 Eu tava peneirando
 Eu tava de namoro
 Eu tava namorando

Na farinhada
 Lá na serra do Teixeira
 Namorei uma cabocla
 Nunca vi tão feiiceira

A meninada
 Descascava a macaxeira
 Já Migué no cailitu
 Eu e ela na peneira

O vento dava
 Sacudia a cabeleira
 Levantava a saia dela
 No balanço da peneira

Fechei os óio
 E o vento foi soprando
 Quando deu um sidimuinho
 Sem querer tava espionando

De madrugada
 Nós ficamos ali sozinho
 O pai dela soube disso
 Deu de perna no caminho

Chegando lá
 Até viu da brincadeira
 Nós tava namorando
 Eu e ela na peneira

CAPITULO II

A FARINHADA ENQUANTO ELEMENTO IDENTITÁRIO DOS MARAGUÁ

A letra da música intitulada “farinhada” de autoria do saudoso compositor/cantor Luiz Gonzaga nos remete a pensar na dinâmica que ocorre durante o acontecimento da farinhada. Casa de fazer farinha é também espaço de relações socioafetivas: amizade, namoro, casamento, compadrio, fofoca, gargalhadas e preocupações, crianças envolvidas com atividades típicas e lúdicas do ato de brincar. Ademais, retrata além do jeito de falar das

peças na linguagem coloquial no contexto das relações sociais em que ocorre a farinha, os utensílios básicos utilizados no processo produtivo da mandioca e seus derivados.

Partindo dessa premissa, o título deste capítulo: A farinha enquanto elemento identitário dos Maraguá, que surgiu após o trabalho de campo, quando não houve mais dúvida sobre o sentido da farinha para esta sociedade, sugere também as interpretações dos sentidos que ocorrem no meandro das relações socioculturais dos Maraguá.

O objetivo desse capítulo está centrado na importância da roça, da casa de farinha e dos artefatos para os Maraguá, relacionando as dificuldades encontradas no cultivo e a superação das problemáticas que enfrentam. Considera-se, também, a importância do cultivo da mandioca e seus aspectos nutritivos, culturais e comerciais do ponto desta sociedade.

A Roça Maraguá é organizada em quadras desvelando a cultura intercalada de vários produtos como a de milho, batata doce e mandioca. Esta última é muito valorizada pelos Maraguá, tanto em termos nutricionais, como também sociais, pois interligam as duas aldeias (Terra Preta e *Tupãnawá*) no processo produtivo da farinha e nos momentos de reunião para festas.

A roça do pai e a roça pequena do filho servem desde cedo como uma espécie de caderneta de poupança para a estabilidade familiar. Quando o filho casa, já possui sua roça e isso, de certa forma, dá autonomia para a família. Durante a pesquisa de campo em novembro de 2011, em uma das atividades em grupo na oca, quando solicitou-se um desenho, uma imagem que se aproximasse da realidade da roça Maraguá, Teodoro Maraguá, prontificou-se e junto com seus amigos desenharam a casa de farinha próxima das roças. O desenho contemplava uma roça maior da unidade social e uma roça menor do filho de uma das famílias entrevistadas. Observou-se também a disposição do tipiti preso por duas hastes, o forno de fazer farinha, outros produtos derivados da mandioca e um cocho sustentado por dois esteios na figura 31 a seguir:



Figura 31: Desenho da Roça- de autoria do Teodoro Maraguá
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2011.

Durante as entrevistas, ficou latente que as decisões sobre as atividades da produção da farinha e de outros produtos da roça são sempre tomadas em conjunto. “*No período do verão, iniciamos o trabalho mais cedo que de costume, das 06h às 11h, voltamos as 15 até as 17h. No inverno a gente começa a trabalhar às 8h, com intervalo de uma hora, a gente almoça às vezes lá mesmo, paramos um pouco pra descansar e pegamos de novo até as 16h.* (AGNELO, 64 anos. Trabalho de campo, novembro de 2011), porém quem decide e escolhe o tipo de maniva a ser plantada é o pajé.

A tradição indígena ligada ao cultivo da mandioca (*Manibot esculenta Crantz*) é um fator preponderante nas relações sociais visto que movimenta a comunidade em suas diversas fases de produção, da escolha do local ao processo final da farinha. Esse pensamento extrapola a ideia utilitária desse produto, pois, o contexto em que ocorre a lógica desse movimento é repleto de sentidos e significados e trata, inclusive, da mobilização na recusa e resistência à carestia desse produto vendido na zona urbana.

Quem observa pela primeira vez o processo de fabrico da farinha, não imagina o que acontece. Esse processo é marcado também por relações culturais, decorrentes de tradições herdadas de povos indígenas (DAMASCENO, 2005).

Isso só veio corroborar com a intenção inicial da pesquisa sobre a singularidade da farinha em territorialidade indígena, quando destacou as seguintes questões: por que a farinha é um elemento importante na tradição indígena? Ela se mantém quase que inalterada em seu processo de fabrico e de aceitação na dieta alimentar. Será que ela é uma forma de resistência ao sistema de colonização? Como as pessoas se organizam socialmente vindas de

diferentes lugares e contextos e carregam consigo costumes e tradições que são repassadas a geração seguinte na unidade social localizada?

Para dissertar sobre essas questões destacando a mandioca como elemento importante na cultura indígena, fez-se necessário conhecer profundamente sobre a cultura indígena e sua relação com o processo de cultivo desse produto. A roça é um traço cultural indígena, o cultivo dela depende da permanência por um período mais longo no local em que ocupam. O plantar, o cuidar e a colheita garantem essa estabilidade com movimento estabelecendo laços afetivos na construção de sua história e de suas relações sociais.

A questão territorial esteve presente desde os momentos preliminares da pesquisa. Inclusive, observou-se enorme inquietação da professora Maraguá quando entrevistada sobre essa problemática. A partir desse momento, foi possível conhecer um pouco da história de seu povo, destacada no primeiro capítulo deste trabalho. Naquela ocasião, também se observou artefatos arqueológicos de seus antepassados feitos em cerâmicas. A professora entrevistada enfatizou que essa luta política pela demarcação territorial é liderada pelo seu primo, vice-coordenador da Associação Geral do Povo Indígena Maraguá (ASPIM). Essa associação tem como objetivo central reagrupar os remanescentes do povo Maraguá e impulsionar uma migração para o médio rio Abacaxis, conseqüentemente, demarcar a área indígena *Maraguapajy*. A esse respeito Bernal (2009, p. 21), discorre,

Os conflitos de terra continuam a ser percebidos – tanto pelos índios quanto pelo resto da sociedade – como um dos maiores problemas indígenas no Brasil. A presença de mais da metade dos índios do Brasil em zonas não declaradas oficialmente como territórios indígenas, e majoritariamente nas grandes cidades como São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília, Belém e Manaus, entre outras, modifica radicalmente este panorama. Os problemas são hoje mais amplos e mais complexos. O grande problema dos índios brasileiros permanece sendo o do seu espaço vital no meio duma nação que se constrói acima das suas terras de origem.

Embora a questão territorial esteja articulada no todo do trabalho, não caracteriza o objeto pesquisado em si, pois, independente do espaço onde acontecem as relações sociais o que sobressai é o valor afetivo subjaz a ele. Pode-se relativizar e compreender como é a dinâmica em que ocorre todo o movimento da farinha, desde os laços identitários e sentimentos de pertença por ela gerados, até a organização das relações sociais e comunitárias na produção para subsistência e comércio.

2.1 A CULTURA DA MANDIOCA COMO MECANISMO DE PRODUÇÃO DE SUBSISTÊNCIA DOS MARAGUÁ

A roça move a economia de subsistência da comunidade local. A mandioca é utilizada como alimento indígena desde muito antes da chegada dos primeiros colonizadores portugueses na Amazônia no séc. XVII. A esse respeito Wagley (1988, p.84) discorre que,

A maioria da população da região amazônica brasileira ganha à vida por meio de técnicas e métodos que há muito foram superadas em outras regiões do Brasil e na maior parte do mundo ocidental. O homem contemporâneo da Amazônia compra artigos manufaturados nas fábricas modernas, viaja em vapores ou navios fluviais movidos a motor Diesel, conhece grandes transatlânticos e aviões e depende dos caprichos de mercados distantes e de políticas governamentais; entretanto, grande parte dessa gente provê a sua subsistência com uma agricultura primitiva ou, mais propriamente, lavoura, com a caça e a pesca, com a extração dos produtos naturais da floresta ou com um pouco de tudo isto. Embora disponham de ferramentas, de umas poucas culturas novas e importem inúmeros alimentos e artigos, as colheitas e os métodos agrícolas básicos pouco mudaram desde os tempos dos aborígenes.

Wagley (1988) ressalta em seu enunciado que a cultura da mandioca e o processo produtivo de subsistência desse produto permanecem inalterados. Porém, há controvérsias na estrutura de sua análise no plano da agricultura, denominada por ele de primitiva, pois, o autor desconsidera o fator desigualdade social quando compara o trabalhador rural e todas suas dificuldades para manter sua família, sem apoio ou incentivo dos “barões da borracha”, ao homem contemporâneo da Amazônia instalado na cidade. O homem urbano usufrui de compras de artigos manufaturados nas fábricas modernas e viaja em barcos a vapor ou navios fluviais. Já o homem do interior tem seu meio de subsistência baseado na agricultura extrativista e lavoura, sobrevive da caça e pesca, além do trabalho mão-de-obra indígena escrava.

Em relação aos Maraguá, as técnicas e instrumentos utilizados no processo produtivo da mandioca são rudimentares. Destacam-se na cultura pela relação direta com a natureza, por meio da pesca, caça e agricultura, mas utilizam outras formas de “ganhar a vida”. A pesquisa demonstrou suas habilidades com as artes, no manejo de embarcações, construção naval e de habitação, domínio de pelo menos dois idiomas (língua materna e a oficial), danças, artes marciais, natação, jogos indígenas, culinária, domínio da tecnologia, debates em assembleias sobre as questões indígenas e territoriais além de operarem como agentes de saúde, professores e escritores. Nesta última atividade, os Maraguá tem se destacado em nível nacional.

A livre propriedade dos agricultores e sua relação direta com o solo produzem a subsistência da comunidade, o produto do trabalho retorna a eles. Não há concentração do capital para gerar lucros, seus produtos de trabalho (roça e criação de animais) não são

caracterizados em grande escala, mas suficientes para o sustento das famílias e da unidade social. De acordo com Marx (1983, p. 393):

[...] A maior parte dos produtos agrícolas é naturalmente consumida pelo próprio camponês como meio de subsistência imediato, e o excedente apenas passa como mercadoria no comércio de víveres. Quaisquer que sejam os preços médios correntes do produto agrícola, a renda diferencial, um excedente do preço das mercadorias para as melhores terras ou as melhor situadas, deve evidentemente existir, como no modo de produção capitalista. Mesmo quando essa forma se apresenta em uma sociedade em que em que não há ainda preço corrente geral, essa renda diferencial existe; ela aparece então no produto excedente. Mas ela recai no bolso do camponês cujo trabalho se realiza em condições naturais mais favoráveis.

Seguindo a análise da constituição do produto farinha nos laços da tradição indígena dos Maraguá, observou-se que, de acordo com a necessidade do grupo, o produto excedente é trocado por outros que a comunidade não produz, nesse caso, a lógica comercial aparece. A farinha que é vendida nos mercados e feiras é decorrente desse processo de fabricação peculiar.

O agricultor indígena, por exemplo, que utiliza técnicas e instrumentos de trabalhos rudimentares, condições de trabalho precárias, saúde comprometida, terras renegadas, baixos salários debitados de sua própria produção, vendem o excedente da farinha (utilizada aqui como pesquisa empírica) no mercado local por preços muito a baixo dos índices econômicos. A farinha é um produto muito consumido no interior do Amazonas e também na capital, principalmente no período da semana santa. No sítio do portal da Amazônia, em noticiário sobre o preço da farinha foi registrado que em,

MANAUS - O preço da farinha regional registrou um aumento de mais de 300% nos últimos quatro meses no Amazonas. O produto é um dos alimentos mais consumidos no Estado e a procura cresce ainda mais com a chegada da Páscoa e o costume de comer peixe. De acordo com a feirante Elizabeth Gomes, é a primeira vez que o produto é vendido por um valor tão alto. A farinha mais barata na Feira da Manaus Moderna é a do tipo “d’água”, que sai em torno de R\$2,50. A mais procurada é a farinha “ova”, que já chegou a ser vendido por R\$3 o quilo e hoje custa a R\$7,30. (<http://portalamazonia.globo.com/new-structure/view/scripts/noticias>)

Os preços da farinha vendidos nos supermercados em Manaus ultrapassam esses valores, a farinha d’água custa em média R\$ 3,00 e a do tipo "ova" chegou alcançar o valor acima de R\$9,00 o quilo em 2010, com uma queda desse mesmo produto no segundo semestre de 2011, com valores entre R\$6,00 a R\$7,00. Essas variações estão comumente ligadas ao fenômeno seca/cheia, o que não justifica o aumento exorbitante, vez que nos lugares onde são processados, os preços permanecem em baixa, a exemplo da farinha produzida em Nova Olinda do Norte-Am. A farinha, por ser de fácil armazenamento e boa conservação (em espécies de paneiros com folhagens extraídas da floresta ou na reutilização

de sacas de açúcar), torna-se imperecível por um período longo e fixa-se economicamente como produto de troca. (GALVÃO, 1979).

O valor de troca da farinha é um fator ligado à etnicidade de um grupo social. A desvalorização desse produto nos mercados gera tensão e revolta. De acordo com a informação da professora Maraguá, a saca de farinha custa em média R\$ 100,00 (cem reais) no município de Nova Olinda, no entanto quando seus “parentes” necessitam trocar farinha por outros alimentos, “rancho” - na expressão usual na comunidade – torna-se desvalorizada “*eles querem dar somente C\$60,00*” (sessenta reais), acrescenta a professora. (pesquisa de campo novembro de 2011).

Esse alimento rico em carboidratos e teor de fibras está presente na dieta alimentar dos brasileiros, (SOUZA; NEGREIROS; ALVARES, 2008). A mandioca e seus derivados constituem um “complemento” na dieta alimentar dos amazonenses. Serve também de alimento de base do povo amazônico (BERNAL, 2009) não como sua principal alimentação. Essa afirmativa contraria substancialmente a análise formulada por Silva (1975, P. 191) onde apresenta a mandioca (*Mánibot utilíssima*) como o alimento principal dos Uaupés do Rio Negro, preparando-a de diversas maneiras, e dela se servindo todos os dias do ano, assim como nas análises de Wagley (1988, p.84),

Como no tempo dos aborígenes que os precederam, o elemento principal da alimentação dos atuais habitantes da Amazônia brasileira é a mandioca (ou cassava, como às vezes é chamada). Essa raiz, hoje difundida por toda a região tropical, na África e na Ásia, é nativa da América. É uma planta forte e nutritiva que se adapta bem aos trópicos e aos seus solos lixiviosos. Cresce em uma grande variedade de solos e resiste melhor aos insetos, principalmente à saúva, do que a maioria das outras culturas. Desenvolve-se tão bem com grandes aguaceiros como com chuvas leves. Na Amazônia considera-se a terra firme a mais apropriada ao cultivo da mandioca. [...] Nas áreas inundadas, nos intervalos da cheia e da vazão do rio, planta-se milho, arroz e feijão, culturas de rápido crescimento. Às vezes, juntamente com a mandioca, planta-se, na terra firme, abóbora, feijão, inhame, pimenta, amendoim, abacaxi e banana. De maneira geral, entretanto, o lavrador da Amazônia é produtor de mandioca.

No que diz respeito ao valor nutritivo da mandioca, sua adaptação ao solo lixivioso, resistência às pragas e a presença de culturas de várzea tais como: milho, arroz e feijão, intercalados com as culturas de terra firme como no caso da abóbora (jerimum), feijão, abacaxi e banana, as observações de Wagley (1988), são pertinentes.

De acordo com a pesquisa de campo, constatou-se que a alimentação dos Maraguá é muito rica em proteínas e constitui-se basicamente de peixes, caças (pato do mato, anta, veado, tatu, macaco, mutum, ovo de jacaré), quelônios, galinha, pato, ovos, macaxeira,

produtos extraídos da mandioca, jerimum, tomate, coentro, cebolinha, chicória, quiabo, maxixe, alfavaca, frutas (melancia, banana, laranja, goiaba, ingá, caju, azeitona, manga, açai, abacaba, taperebá, cana-de-açúcar, sorva, marimari, uixi coroa, uixi liso, pitomba e limão). O cultivo de plantas medicinais próximo das casas é uma preocupação constante dessa sociedade. (JAIR, 39 anos. Pesquisa de campo em novembro de 2011).

A mandioca exerce um grau de importância maior em relação aos outros produtos na cultura de subsistência devido à boa aceitação de seus derivados a exemplo da farinha de mesa, goma, beiju, pé-de-moleque, mingau de caridade e chibé.

A obra de Witkoski (2010) aborda as formas de uso dos recursos naturais pelos camponeses amazônicos, faz uma reflexão destacando que tem faltado nos estudos sobre subsistência, seja ela indígena ou caboclo/ribeirinha (camponesa), um olhar intenso em busca de compreender as múltiplas estratégias que esses atores utilizam para viver nesse meio ambiente, que impõe suas limitações, no contexto do fenômeno cheia/seca. Adaptar-se e desenvolver-se no seu ambiente é um desafio constante, respeitando esses limites. Witkoski (2010, p. 52), destaca ainda que face essas dificuldades que o meio físico impõe,

O homem age e reage com sua potencialidade de trabalho, buscando suprir a sua subsistência. Esta, obviamente, muda de ambiente para ambiente. Para os camponeses amazônicos, a farinha de mandioca é uma das grandes responsáveis pelo suprimento de calorias. Produzida no período da seca, ela comparece na dieta alimentar camponesa o ano todo. O extrativismo animal (caça e pesca), principalmente a pesca, apresenta-se como uma atividade praticada durante todo o ano com a finalidade de prover as necessidades de proteína animal do camponês amazônico.

O camponês amazônico a que o autor se refere, pode ser entendido como população indígena e não indígena. No caso específico desta análise, o camponês ou o agricultor indígena provém o seu sustento e de sua família das potencialidades de seu trabalho. Além disso, a farinha de mandioca é ao mesmo tempo produto e mercadoria. Witkoski (2010, p.211) explicita que:

A farinha de mandioca, como um componente básico desse subsistema - presente na produção agrícola de várzea e de terra firme - é um produto e, ao mesmo tempo, pode ser mercadoria. Quando produto serve fundamentalmente para a subsistência; quando mercadoria é sempre comercializada como farinha, nunca sendo a mandioca vendida *in natura*. A farinha, resultado da mandioca como produto (subsistência camponesa) ou mercadoria (subsistência do homem da cidade) é uma grande fonte de amido para a alimentação do homem da Amazônia, notadamente das camadas sociais menos favorecidas - sendo, também consumida por outros agrupamentos sociais.

A macaxeira é uma espécie de mandioca que pode ser comercializada tanto “*in natura*”, quanto transformada em subprodutos dela decorrentes, ex: estado natural e macaxeira cozida. Na dieta alimentar, a mandioca mansa é a mais recomendada. Em seguida vem a macaxeira que mesmo depois de algum tempo de cozimento não apresente rigidez e nem fibras que possam comprometer seu sabor. O amido presente na macaxeira é sem dúvida um complemento importante na alimentação do homem da Amazônia, assim como o amido encontrado em outros produtos utilizados para fazer bolos, biscoitos e mingaus tais como: milho, batata, arroz e banana.

Assim sendo, a roça enquanto mecanismo de produção de subsistência dos Maraguá é ao mesmo tempo produto e mercadoria. O excedente do consumo fica estocado como reserva, uma espécie de poupança que será resgatada no período da escassez ou para trocar por outros produtos que não são produzidos na aldeia, muito embora a farinha aconteça o ano todo, para tanto, as manivas são naturalmente conservadas.

Relatos demonstram a forma como os Maraguá conservam as manivas para serem usadas no próximo plantio:

Agente cava e enterra o tronco delas para não secar” (MARIA, 36anos. Trabalho de campo, maio de 2012).

Enfincamos a maniva na terra lá mesmo na roça e quando estamos arrancando umas plantamos outras. Costumamos deixar em feixe enterrado bem perto da roça”. (AGNELO, 64 anos. Trabalho de campo em novembro de 2011).

As manivas são guardadas para o próximo plantio imediatamente após a extração da raiz. Elas são conservadas preferivelmente à sombra de árvores ou de ramas, onde são colocadas em feixe na posição vertical, fincando-se cerca de aproximadamente uns 10 cm na terra previamente remexida. A terra preta contribui para a conservação das manivas (figura 32).



Figura 32: Manivas em feixe guardadas para o próximo plantio.
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2011.

Maria, ao ser indagada sobre o ataque de pragas às plantações e quais as técnicas usadas para combatê-las, diz que: “*quando aparece saúva, colocamos veneno direto na casa delas ou o próprio tucupi puro*” (MARIA, 36 anos. Trabalho de campo, maio de 2012).

2.2 A CASA DE FARINHA COMO UM DOS ELEMENTOS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL DOS MARAGUÁ

O início do processo social da extração da mandioca se dá pela escolha e preparo do terreno, ou seja, pela busca de um local próximo às casas. O terreno deve, preferencialmente, ter menos declives e não estar sujeito a encharcamento. Depois da limpeza do terreno é feito o plantio das manivas. De acordo com Albuquerque (1980, p. 59) “Depois da derruba e queima da vegetação, faz uma limpeza rápida dos detritos e inicia o coveamento entre os tocos.” Esse processo de limpeza e plantio em covas, entre tocos é para aproveitar os nutrientes do solo.

Percorrendo o local da roça nas aldeias Terra Preta e *Tupanawá* na sociedade Maraguá, observou-se que existe em cada aldeia uma área de roça comum, subdividida em quadras, nas quais cada família, que trabalha com roça, é dona de uma parcela de quadras. O solo para o plantio é preparado de forma rudimentar. Existem também, nas duas aldeias visitadas, casas de farinha construídas pelos próprios moradores. O trabalho de plantio e processamento da mandioca é feito sempre em unidades familiares ou entre amigos, por meio do puxirum. O pagamento do trabalho se dá por troca de serviço, ou em saca de farinha.

Na segunda incursão em Terra Preta, verificou-se *in loco* o processo de abertura de roça, sem a queimada (figura 33). Nesta localidade há predominância de terra preta que por sua fertilidade pode ser usada por vários anos. Galvão (1979, p.233), apontava para a existência das chamadas manchas de “terra Preta” encontradas na Amazônia, que fugiam a regra de derrubada, queimada e coivara, a cada três anos em locais diferentes indo cada vez mais para o “centro”, transformando-se em novas aldeias.



Figura 33: Abertura de um novo roçado dispensando a técnica da queimada e de coivara.
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2011.

As áreas de roça ficam próximas à aldeia, existe uma pequena área da mata antes de chegar às roças. A roça representa uma extensa área de terra aberta, é dividida em quadras de 100x100m, que correspondem a um hectare, e cada família possui um número de quadras, onde realizam o cultivo da mandioca para a produção de farinha. Geralmente o plantio acontece simultaneamente quando uma roça é desmanchada.

Na divisão sexual do trabalho, cabe aos homens, limpar o local do plantio e também na atividade de arrancar a mandioca (figura 34) e carregar em paneiros ou em canoas até à casa de farinha, no plantio o homem cava e a mulher planta a maniva na cova. A colheita, o cuidado e o preparo do terreno para o novo plantio se faz em conjunto, pela família. À mulher, cabe buscar na roça os alimentos necessários para preparar a alimentação, cuidam das crianças e da casa. São responsáveis também pelo serviço de descascar, peneirar, lavar, torrar e tirar a goma. Esse processo social consiste em eliminar toda a terra que vem junto com a mandioca. Em relação às manivas, somente o ancião da aldeia pode cortá-las para o próximo plantio, que ocorre de forma imediata à colheita. O ancião possui entre outras, a função de cortador de manivas. Segundo o cacique, as pessoas mais idosas são conselheiros e possui mais experiências que os outros membros da comunidade.



Figura 34: atividade de arrancar a mandioca.
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2011.

Na sequência, a mandioca é colocada no motor de sevagem (figura 35). Quase sempre são os homens que ficam responsáveis por essa atividade. Depois de sevada, a massa é retirada e colocada no tipiti para eliminar o excesso de água e retirar o tucupi. Esta é a parte mais trabalhosa. Segundo Wagley (1988, p.84),

[...] A parte mais trabalhosa é a remoção do líquido venenoso, que se faz de duas maneiras: na primeira, depois de se descascar o tubérculo, é o mesmo passado em um ralador de mão ou no caititu, ralo cilíndrico movido por dois volantes de tração manual. Depois extraí-se o suco dessa polpa ralada. Uma cesta cilíndrica, chamada tipiti, usado pelos antigos aborígenes, é ainda utilizada para esse fim. Coloca-se a polpa dentro desse tubo longo e flexível e, à medida que se estica o tipiti, o líquido vai escorrendo. Ou então remove-se o suco por meio de uma prensa em forma de caixa cuja tampa é empurrada por uma alavanca. Depois de extraído o suco, passa-se a massa por uma peneira a fim de separar as fibras e os grãos mais grossos. Finalmente, torra-se essa massa em uma grande chapa de cobre.

Os Maraguá utilizam o método de secagem no tipiti (instrumento que eles mesmos confeccionam). Além disso, essa prática é mais eficaz na retirada do tucupi. Após a retirada do excesso de água, a massa é peneirada para posteriormente ser torrada no forno de barro (figura 35). Durante o processo de secagem e torragem da farinha, o remo é utilizado para mexer e eliminar a umidade que ainda resta. A fase final do processo social de fabricação da farinha se encerra com o armazenamento em sacos ou paneiros forrados com folhas de arumã.



Figura 35: motor de sevagem. Maria torrando farinha no forno de barro.
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2011.

2.2.1 Processo da farinhada: Toco mole e seca (receita da Rosa)

A farinhada do tipo toco mole (farinha d'água) processa-se da seguinte forma:

Agente coloca a mandioca raspada de molho na canoa ou na gamela por um dia e depois seva no motor. coloca outra parte da mandioca (seca) para sevar retirando a goma. Mistura a mandioca mole e a dura, põe no tipiti e soca, soca e soca. Quando estiver espremida retira a massa e põe na peneira, depois leva ao forno já aquecido e untado com sebo ou óleo da castanha, mexe e mexe, fazendo o escaldamento. Torra e põe no saco ou paneiro. (ROSA, 46 anos. Trabalho de campo em maio de 2012).

Este processo denominado pelos Maraguá de toco mole e seca, Wagley (1988, p.88) apontou em seus estudos do homem nos trópicos como a segunda maneira de fazer farinha de mandioca.

A segunda maneira de se fazer farinha de mandioca difere no método de tratar o tubérculo. Este, em vez de ser ralado, é depositado em um riacho ou qualquer água corrente, durante cerca de quatro dias, até que fique *puba*, isto é, amolecido, quase podre. A casca é assim facilmente retirada, o suco é extraído e a massa mole é peneirada e torrada. Em Itá a melhor farinha é a que se prepara com um combinação desses dois métodos. Metade dos tubérculos é ralada e a outra metade amaciada na água, e as duas misturadas antes de torrar. Para preparar um alqueire de farinha, depois de colhido o tubérculo, um homem e sua mulher levam todo um dia.

Segundo Galvão (1979, p.238), esse processo é uma variante importante, consiste em pubar a mandioca. As raízes, sem outro tratamento, são depositadas em água, muitas vezes no fundo de canoas, e aí deixadas pubar por três ou quatro dias, podendo misturar os dois processos, simultaneamente, misturando-se a massa ralada com a *puba*.

Este processo da extração da mandioca, fabricação da farinha e seus derivados geralmente envolvem a força de trabalho familiar. Os Maraguá vão para roça buscar alimento quase sempre em pequenas incursões familiares. Transformam o roçado numa extensão da aldeia e a casa de farinha na extensão da casa.

Em viagem pelo Brasil, no período de 1865-1866, Agassiz (1975) revela um episódio quando esteve com seu esposo em um sítio de povoação indígena na lagoa Januari destacando a casa de farinha com a mesma importância dos outros compartimentos da casa em que estavam alojados,

A bonita povoação indígena não dá, à primeira vista, a impressão de uma aldeia. Compõe-se de certo número de sítios disseminados na floresta e, embora os habitantes se considerem amigos e vizinhos, do desembarcadouro vê-se apenas uma casa: aquela em que estamos alojados. Ela domina um outeiro que desce suavemente para a lagoa; é construída de barro e só tem dois aposentos aos quais estão anexos alguns grandes alpendres externos com teto de palha. O primeiro é consagrado à preparação de mandioca; outro serve de cozinha; um terceiro sob qual fazemos nossa refeição, se transforma em capela aos domingos e dia de festa. Este difere dos outros por ser fechado, numa das faces, por bonito tabique de folhas de palmeira, de encontro ao qual se colocam nos dias apropriados o altar, os castiçais e as toscas estampadas em que a Virgem e os Santos são representados [...] (AGASSIZ, 1975, p. 161).

O trabalho na roça e na casa de farinha constitui um dos aspectos importantes na organização social indígena. Durante o preparo do terreno, na colheita e no processo de fabrico da farinha e de seus derivados ocorre a socialização entre as famílias. Os Maraguá possuem três casas de farinha, cerca de cinco famílias revezam o espaço. Simultaneamente, são realizadas outras atividades como a caça e a pesca, mas é a produção da roça que garante

o consumo e a troca com outros produtos alimentícios. Todas essas atividades quase sempre se dão em conjunto. A esse respeito em pesquisa aos Kanamari no Warapekom, Labiak (2007, p. 83 e 84) destaca que,

O alimento mais importante do roçado é a macaxeira, que junto com outros frutos e tubérculos, foi trazida pelo homem da Gente do Urubu-rei. Os roçados contem grande variedade de plantas comestíveis cultivadas, no entanto a macaxeira é que destinam a maior parte de seu tempo, trabalho e energia. Macaxeira e caiçuma, seu principal derivado, são a base da dieta alimentar dos Kanamari. Estão presentes sempre no dia-a-dia, nos momentos de festas, na aldeia e no kodo (h) nake, desde ‘o primeiro tempo’. A alimentação completa e verdadeira deve conter macaxeira. Embora a caça, a pesca e os frutos coletados sejam de grande importância na alimentação, a macaxeira faz parte do processo de socialização e de humanização com que os Kanamari se vêem e vêem os outros. As plantas alimentícias cultivadas, isto é, de responsabilidade dos humanos, têm grande significado na troca que acontece no Warapekom.

De acordo com Silva (1977, p.219-220), a roça embora propriedade individual, ou melhor, familiar, o trabalho de derrubada e da queima sempre se dá com a colaboração dos companheiros da maloca ou do povoado, ou de outra nação. Esse trabalho coletivo na língua nheengatú significa *puxirum*. Essa prática do *puxirum* é muito solicitada quando se faz mister a participação de muitos para um mesmo trabalho, a exemplo de cortar e trazer madeira da mata ou assentar a cobertura de uma casa. O *puxirum* permanece na maioria das sociedades amazônicas a exemplo das comunidades do Rio Negro, Solimões, Madeira entre outros.

A casa de farinha, usada como instrumento de análise nessa pesquisa, congrega todos esses valores socioculturais expostos anteriormente. O dia de fazer farinha tem um tom muito especial, pois nela estão embutidos laços comunitários através do *puxirum*, destacado anteriormente. A esse respeito, Matos (2007, p.6) explicita que:

O ajuri e o *puxirum* são de fato atividades coletivas, mas quando o homem do interior se refere a ajuri, subentende que o número de pessoas envolvidas na atividade é menor, quando comparado ao *puxirum*. Prática costumeira, o *puxirum* envolve crianças, jovens e adultos de ambos os sexos para ajudar uma família – “*eu convidei o Lucas ontem e ele não veio. Se tivesse me ajudado, eu ia lá hoje*”. É em suma, uma troca de dia entre membros dessas comunidades e ocorre em plantios, derrubadas, capinas, construções de casa, roçagem e outras situações, pois “*a gente aqui é assim, acaba um trabalho começa outro e a gente precisa sempre de ajuda.*”

Além disso, Matos (2007, p.14) revela em sua pesquisa nas comunidades rurais de Boa Vista do Ramos que:

Quando a família planta, é animado como o *puxirum*? Não, porque é de casa. A gente mora junto. Na família o trabalho é mais sério. Mas, quando vêm os amigos da gente é aquela caçoada, é divertido. Esse ritmo peculiar à atividade, a falação, os gritos, as gargalhadas, as metáforas atenuam o cansaço, o calor que faz banhar o

corpo de suor e faz render menos na atividade, não só dos participantes, como o pesquisador, que incomoda-se com a falta de água gelada. O puxirum é, sem dúvida, uma atividade que nos leva a períodos anteriores da história da industrialização: "Na sociedade pré-industrial, trabalho e lazer não eram excludentes. Os dois estavam impregnados de ludicidade (até hoje nas sociedades "simples", camponesas, sem as características de uma industrialização avançada, esses aspectos se mantêm). As atividades de produção e trabalho (colheita, plantação) misturavam-se com os jogos, canções, competições etc..." (Bruhns 1993, p.68).

A cultura da farinhada constitui-se como elemento da organização social e por sua vez carrega traços importantes da tradição indígena. Este processo da extração da mandioca e fabricação da farinha e seus derivados envolve a comunidade fortalecendo a solidariedade até o novo encontro para outros serviços coletivos ou para a nova farinhada, começando tudo de novo. De acordo com Maria, a farinhada nunca acaba, sempre tem uma família fazendo farinha. (Maria, 36 anos. Trabalho de campo, em maio de 2012).

2.3 A FARINHADA ENQUANTO ELEMENTO IMPORTANTE DA TRADIÇÃO INDÍGENA, PARTICULARMENTE DOS MARAGUÁ

Alguns pesquisadores, a exemplo de Albuquerque (1980), inclinam-se a considerar a Amazônia como o local provável do surgimento da mandioca devido à diversidade de formas de aproveitamento desse tubérculo, tanto no incremento de pratos típicos da região quanto no elemento lendário, simbólico. De acordo com Albuquerque (1980, p. 20).

[...] Couto de Magalhães, ao divulgar a lenda da mandioca, localizou o aparecimento de Mani em tribo que habitava território atualmente pertencente ao município Santarém - Baixo Amazonas. Eduardo Galvão refere-se a ela como cultura utilizada em antiga civilização que imperou na atual ilha de Marajó, na foz do Amazonas.

Cada comunidade possui um traço peculiar e um jeito de contar suas histórias. De acordo com Guerrero (2003), as tradições orais de Nova Olinda do Norte perpassam pelos mitos, parlendas, superstições e lendas, contadas principalmente por idosos. Nesse município, a comunidade Maraguá utiliza, além da oralidade, o livro infanto-juvenil de autoria de um de seus membros, o historiador Yaguarê Yamã. Yamã assimila o Sehaypóri, o livro sagrado do povo Saterê-Mawé, e conta a seu povo a morte de Awyató-Pót e a origem da mandioca em forma lendária:

Awyató-Pót, o tuxaua das Onças, tinha uma filha, chamada Ywerói, muito bonita, mas impedida pelo pai de se casar ou se juntar com qualquer pretendente, pois ele era muito ciumento e comia todos que ousavam pedir a mão dela.

Certo dia, o sapo Ó'ok disse a avó dele:

- Vovó, eu vou a casa de Awyató-Pót pedir Ywerói, para ser minha companheira. Peço à senhora sua benção.

A avó respondeu:

- Não meu neto, não vá. Lembre-se de que o pai dela é muito traiçoeiro. Todos os que entraram naquela casa nunca mais voltaram. Ele poderá comê-lo, como fez com todos os pretendentes da filha.

Mas o sapo Ó`ok estava decidido, não queria perder a oportunidade de se casar com a moça. Ele amava muito Ywerói. Então ele disse:

- Eu sou muito esperto, vovó. Awyató-Pót pode ser muito sovina, mas ele terá muito trabalho para me pegar.

A avó não insistiu em dissuadi-lo, pois conhecia a teimosia do neto. Então, deu-lhe a bênção, e o sapo Ó`ok se foi.

Rumou para a casa do tuxaua das Onças, que ficava muito longe do rio Maráw. Coaxou para atrair a sorte e olhou para a paisagem que parecia lhes pedir que voltasse; mas não desanimou, seguiu em frente.

Chegando lá, parou em frente da casa e chamou:

- Ó de casa!

Uma voz fanhosa respondeu de dentro:

-Opa! Era a onça que, ao ouvir a voz de Ó`ok, correu para o seu posto de vigia da casa, num travessão da porta, em cima da entrada, e de lá ficou espiando.

O sapo Ó`ok disse:

-Olá, Awyató-Pot, eu vim pedir a mão de sua filha em casamento. O tuxaua das Onças respondeu:

- Entre, sobrinho, pode entrar. Ela esta esperando você lá no quarto.

- Não quero entrar ainda – disse o sapo. – Fico aqui fora. Ywerói pode ser minha companheira?

- Pode, mas primeiro vá lá dentro buscá-la. – disse Awyato-Pót.

Mas o sapo Ó`ok não era bobo. Ele sabia muito bem a intenção da Onça. Fingiu não ter ouvido e ficou aguardando, do lado de fora, pois sabia que a Onça estava escondida em cima da porta pronta para saltar sobre ele. Por isso, não queria entrar.

Ficaram, assim, um longo tempo, até que o sapo teve uma idéia: chamou o vento, seu amigo, e ele veio. Ó`ok pediu-lhe que soprasse a palha da cobertura da casa. O vento soprou, e o sapo pulou para dentro da casa, bem no meio do quarto onde estava Ywerói.

Quando o tuxaua das Onças viu Ó`ok no quarto da filha, espantou-se.

- Como foi que entrou meu sobrinho?

- Pela porta da frente, ora!

- Oxe, que eu nem vi!

- O senhor já não vê nada, está velho, nem tem força sobre mim.

As minhas artes são mais fortes que as suas – disse Ó`ok.

-Ah, é? Isso é o que vamos ver. – disse a Onça, amuada, em cima da viga da porta feita de japa. Mas dessa vez teve que aceitar a derrota de sua primeira batalha de esperteza com o Ó`ok. E o sapo acabou dormindo com Ywerói.

Ao amanhecer, ele pediu ao vento que soprasse novamente a palha da casa. O vento soprou e Ó`ok pulou para fora.

Awyató, que dormira em cima da porta, vendo o indesejado genro novamente fora, perguntou:

- Como foi que saiu de dentro do quarto, meu filho? Porque eu nem vi!

- Saí pela porta – respondeu naturalmente Ó`ok – Eu sou muito superior a você. Você já não é de nada, pois esta velho.

- Velho, eu? Isso é o que vamos ver.

A Onça ficou muito irritada com a resposta de descaso do sapo e matutou logo um meio de dar-lhe o troco.

- Já que é meu genro, agora terá que pegar peixe para mim.

O sapo foi pegar peixe. Trançou um Kuky-wató, colocou-o na água e esperou. Depois, retirou-o cheio de matrinxã, aruanã e aracu. Levou os peixes até a frente da casa do sogro e os jogou para ele, dizendo:

- Aqui estão os peixes! Coma e morra de indigestão.

- Não me deseje mal, meu sobrinho, pois saiba que gosto muito de você – disse e devorou os peixes. Depois continuou:

- Ainda estou com fome, se não se incomodar, quero que vá procurar mais comida para mim, pois não tem por que se preocupar. Sei que suas artes são fortes mesmo e quero comprová-las. Vá procurar no mato a minha bacabeira e mate todos os pássaros que estão comendo de minha bacaba. Quando eu chegar lá, quero que estejam prontos para eu comê-los. (O que o tuxaua das Onças queria na verdade era comer o sapo quando descesse da árvore, e se animou todo quando ele concordou. Logo Awyató iria dar fim àquele sapo e estaria livre de mais um empecilho.)

O sapo Ó`ok foi para o mato procurar a bacabeira da Onça e a todo passarinho que encontrava no caminho pedia que o avisasse da aproximação do sogro; todos queriam ajudar o sapo, pois odiavam Awyató.

Lá no mato, Ó`ok trepou numa bacabeira, modelou um papagaio feito de breu e esperou Awyató-Pót chegar. Quando a Onça se aproximou, os passarinhos avisaram Ó`ok, que se preparou para o encontro.

A Onça chegou bem embaixo da bacabeira e perguntou ao sapo:

- Muito bem, meu sobrinho, onde estão os pássaros que comem da minha bacaba para eu devorá-los?

- Ah, espere um pouco, vou jogar o primeiro – disse o sapo. A Onça abriu as mãos e esperou.

- Esse é um papagaio dos grandes, tome cuidado para não deixar escapar. Quando eu jogá-lo, segure-o com força.

Ó`ok jogou o papagaio de breu, e a Onça pegou-o e, rapidamente, apertou as mãos com toda a força para não deixá-lo escapar.

Enquanto isso, Ó`ok desceu mais que depressa da bacabaçu e fugiu pelo caminho do campo. A Onça quis pegá-lo, mas suas mãos estavam embreadas e ela teve de esfregá-las no chão para tirar o breu. (Por esse motivo a Onça tem as palmas das mãos limpas).

Depois de limpar as mãos, a Onça correu atrás do sapo, mas o sapo já estava bem longe.

No campo, o sapo encontrou duas mulheres que iam pegar água no rio e disse a elas:

- Algumas de vocês poderia me esconder para que a Onça, quando aparecer e perguntar por mim, não me encontre e vá embora?

Uma das moças, a mais bonita, teve pena do sapo, pois ele estava desesperado, e colocou-o no meio de suas pernas, mas Ó`ok não gostou de lá, pois era muito escuro, apesar de ser um lugar gostoso. Então, ela colocou o sapo em seu cangote, debaixo dos cabelos. O sapo ficou bem quietinho e aguardou.

Logo depois a Onça, que veio correndo furiosa pelo caminho, encontrou as moças e perguntou:

- Onde esta o sapo que veio correndo nessa direção? Eu estava seguindo seu rastro e as pegadas terminam aqui. Eu o quero!

Elas responderam que não sabiam, não tinham visto nenhum sapo no caminho. E a moça que o estava escondendo, disse que mesmo que soubesse não contaria.

Awyató-Pót disse que voltaria para procurar novamente as pegadas do sapo e, se não o encontrasse, comeria as moças de uma só bocada.

Quando a Onça se afastou, o sapo Ó`ok disse às mulheres:

- Antes de ele voltar, peguem essa pedra – mostrou uma pedra branca que ele havia cuspidado da boca o- e esquentem no fogo. Depois, quando ele disser que comerá vocês, perguntem com que boca. Quando ele mostrar, vocês jogam a pedra quente dentro da boca dele.

A Onça voltou e perguntou:

- Cadê o sapo Ó`ok?

As mulheres responderam:

- Não vimos nenhum sapo por aqui!

- Então vou comer vocês!

- Mas com que boca? – perguntaram as moças.

- Com esta! – respondeu Awyató-Pót.

- Então abra e mostre para nós.

Quando Awyató-Pót abriu a boca, elas jogaram a pedra lá dentro da garganta da Onça, que começou a uivar de dor e gritou e gritou tanto que caiu morta na beira do caminho.

Em seguida, o sapo arrastou o corpo da Onça para a margem de um igarapé, onde a escondeu sob galhos do taperebá, e foi embora viver com Ywerói.

Passado alguns dias, o cadáver da Onça transformou-se em jacaré por causa dos poderes mágicos da folha do taperebá que o cobria.

Foi assim que surgiu o primeiro jacaré, transformado do corpo de Awyçató-Pót, o grande tuxaua das Onças; é por isso que ele tem grandes dentes e uma mandíbula poderosa, além de ser muito zangado e teimoso, como foi Awyató-Pót.

PARTE 2

Depois que o jacaré já tinha crescido um bom tamanho, todos os bichos e pessoas que iam se banhar na beira do igarapé ele comia.

Não dava chance para nenhum ser vivo usar sua água. Comeu muita gente, e ninguém sabia de onde tinha vindo aquele bicho diferente.

Então, todos os animais da região se reuniram perto da beira do igarapé para ver se reconheciam o jacaré. Perguntaram para muitos dos que estavam no local, mas ninguém o conhecia, até que perguntaram para o sapo Māgkâ'i, irmão de Ó`ok, e ele disse:

- Mas como? Não estão vendo o jeito rabugento e teimoso de alguém? Esse é o falecido tuxaua das Onças, Awyató-Pót, que Ó`ok matou.

Quando contaram a Ywerói que seu marido matara seu pai, ela ficou muito triste e decidiu abandoná-lo.

Juntou seus pertences e foi para a casa do irmão caçula de Ó`ok, o sapo Māgkâ'i, e ele se juntou a ela, pois tinha inveja do irmão mais velho, além de ter um prazer incrível em ficar com a mulher dos outros.

Porém, Ywerói estava grávida do ex-marido e, um dia, disse a Māgkâ'i:

- Meu marido, quero que saiba que estou grávida e preciso apresentar o meu filho ao meu pai, que está transformado em jacaré lá no igarapé.

O marido disse:

- Vai, mulher, pode ir, mas tenha muito cuidado: não se aproxime da casa dos seus tios Murikariwá.

Ele deu esse conselho porque os Murikariwá eram feiticeiros maus e não queriam que a sobrinha deles tivesse um filho de um sapo, principalmente do sapo que havia matado um parente.

A mulher respondeu:

- Não se preocupe meu marido, eu terei cuidado.

Mal sabia ele que ela iria lhe desobedecer, pois, apesar de tudo, gostava muito dos tios e nem imaginava que eles a aguardavam com a intenção de vingar a morte do grande tuxaua das Onças. Orgulhosos como eram, jamais iriam aceitar ter na linhagem deles tal descendente.

Ywerói ignorou o conselho do marido e foi para a casa dos tios Murikariwá, próximo do igarapé. Logo que chegou, foi lhes dizendo:

- Vim dançar com vocês, meus tios.

- Pois dance, minha sobrinha! – respondeu os Murikariwá.

Ela começou a dançar no meio da cozinha- de- forno. Logo, um dos tios a “flechou” com o feitiço do mau-olhado; outro tio fez o mesmo; e depois outro; e todos acabaram enfeitando-a.

Ywerói não agüentou ficar de pé e caiu morta lá mesmo. Os tios pegaram o corpo dela e o banharam com suco de folhas mágicas. Banharam e banharam tanto que o seu corpo foi se transformando em mandioca. A primeira mandioca que surgiu no mundo.

A mandioca transformada do corpo de Ywerói não tinha tapioca e, por isso, fizeram tapioca da carne do filho dela que ela trazia na barriga. Espremeram o tukupy dentro de um tipity inventado na hora por um dos tios e acabaram criando o tacacá. O tukupy surgiu do seu sangue, que passou a ser amarelo.

Um dos tios correu rapidamente para uma cuieira, onde apanhou uma cuia, partiu no meio e raspou bem raspado para servir de vasilha e por o tacacá. Daí, foram inventados a kuia, a kuia-péwa e o bokó.

Fizeram farinha-d`água, farinha seca, farinha d`uarini, beiju-pukeka, beiju-peteka, beiju-açu, beiju-cika, beiju-kurukawa, beiju-tapióka...

Depois, fizeram o primeiro tarubá, que beberam para comemorar a criação da mandioca. É por isso que o tarubá deve ser bebido em festas.

Desse dia em diante passaram a existir todos os produtos obtidos da mandioca, assim como a macaxeira e a manikuéra, suas primas.

Assim nasceu a mandioca. (YAMÃ, 2007. P. 116-123)

Os Maraguá utilizam a transformação das pessoas em alimento e animais, para explicar a passagem para o modelo atual de vida, o casamento, a morte, a traição e outros aspectos que aparecem, por exemplo, na lenda da mandioca.

A tradição indígena no cultivo da mandioca não foi forjada a partir de certos interesses, pelo contrário ela permanece inalterada do ponto de vista técnico, instrumental e social. Preservam os ingredientes de sua origem, é praticada de forma natural e repassada na prática do cotidiano, imbricada nos saberes e fazeres tradicionais do cotidiano da comunidade. O que a torna diferente e provavelmente mantém essa tradição, são as forças de mobilização e conflitos territoriais que a unidade social pesquisada vem passando. De um lado pela recusa e resistência a carestia desse produto vendido nos grandes centros e por outro pela legalidade de seu território perante Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A etnicidade aí se expressa, segundo Almeida (2006, p. 58)

“A memória de uma situação comum, ligada a territorialidades bem delimitadas e a certas tradições e modos de vida simbolizados pela alusão freqüente às chamadas roças, surge reatualizada nos atos afirmativos de elementos identitários que persistem por longo tempo na consciência coletiva”.

Trata-se, portanto, do entendimento que a categoria “tradição” aqui referendada não esta condicionada à história remota, mas comprometida com o processo de construção do que considera tradicional, adaptaram-se as novas invenções, sem alterar suas tradições indígenas, seus ritos, rituais, religião etc. Segundo Hobsbawn (2006, p.21),

A “tradição” neste sentido deve ser nitidamente diferenciada do “costume”, vigente nas sociedades ditas “tradicionais”. O objetivo e a características das “tradições”, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas) tais como a repetição. O “costume”, nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência a inovação) a sanção (aprovação) do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história.

A farinhada faz parte da tradição de um povo. Os Maraguá onde a pesquisa empírica se consubstanciou, retratam muito bem essa realidade, nessa sociedade a farinha entra como um elemento complementar tanto da dieta alimentar como em relação aos outros produtos da roça. No caso específico da farinhada há que levar em conta o sentido que tem a roça para os indígenas, como é organizado o trabalho, o sistema de troca entre as famílias.

A roça não é só de mandioca, ela congrega, no mesmo local, o milho, o jerimum, a melancia, o feijão etc. Em se tratando do aspecto cultural indígena, a roça é mais que um local de cultivar produtos para o alimento familiar, ela possui uma magia que ultrapassa o formalismo, é um aspecto identitário de uma unidade social.

Assim como a matéria prima, por exemplo, a mandioca é ao mesmo tempo produto de subsistência, organizador das relações sociais e gerador de laços identitários, é também mercadoria quando utilizada para troca por outros produtos.

As ferramentas utilizadas nesse trabalho ganham também um sentido peculiar e particular entre os Maraguá. Cada utensílio usado na fabricação da farinha tem sua importância e função nesse processo.

2.4 OS UTENSÍLIOS BÁSICOS UTILIZADOS NA FABRICAÇÃO DA FARINHA

Como foi dito anteriormente, na aldeia Maraguá existem duas casas de farinha, conhecidas também como cozinha-de-forno. Esse ambiente que tem conotação de cozinha é a extensão da casa e lá encontram-se os utensílios básicos utilizados na fabricação da farinha tais como: cocho, tipiti e tacho. Esses utensílios são tão importantes quanto a matéria prima utilizada. Cada instrumento possui relação direta com as técnicas corporais de cada trabalhador. Uns são confeccionados pelos próprios Maraguá, outros são comprados no mercado local.

O cocho, de fabricação artesanal dos Maraguá, é feito de madeira escavada e lisa com formato de calha. Serve para lavagem da mandioca como também para colocar a massa que vai à prensa. Para trabalhar com esse utensílio não requer força, mas, necessita de muita habilidade e do conhecimento tradicional que será aplicado tanto na sua confecção quanto em sua função específica.



Figura 36: Cocho de fabricação artesanal pelos Maraguá, feitos de tábua e madeira escavada e lisa com formato de calha.
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2011.

O tipiti (figura 37) usado pelos Maraguá é feito de fibra de palmeira com trançados artesanais, possui uma abertura para colocar a massa e ao mesmo tempo pendurar no alto. Sua função é espremer melhor a massa de mandioca e retirar daí o tucupi, assim como na confecção do cocho, o tipiti requer precisão na técnica manual de tecelagem.



Figura 37: O tipiti é feito de fibra de palmeira com trançados artesanais,
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2011.

O tacho de torrar a massa de mandioca é uma bacia ou alguidar grande, assentada sobre o forno de barro, de formato circular com abertura para colocar a lenha a ser queimada e com escapamento de fumaça. Esse utensílio pode ser feito de barro (fabricação artesanal), ou, ainda, de cobre ou ferro adquiridos para compra no mercado local. Os Maraguá utilizam o tacho feito de ferro sobre o forno de barro (figura 38).



Figura 38:, O tacho de ferro sobre o forno de barro
 Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2011.

Os instrumentos de trabalho utilizados pelos agricultores em quase nada foram modificados ao longo da história, com exceção do forno e dos motores para sevar mandioca. Devido ao custo elevado desses motores, as unidades familiares geralmente se reúnem para utilizar o mesmo espaço na casa de farinha. Esse encontro proporcionado pela farinhada estabelece uma convivência pautada no sentimento comunitário e garante a produtividade do trabalho. A esse respeito Witkoski (2010, p.212), discorre que,

Apesar do progresso tecnológico, os processos de produção na fabricação da farinha pelos camponeses amazônicos são fundamentalmente os mesmos utilizados pelos seus ancestrais diretos – os ameríndios. A única inovação verificada, além do forno que não é de argila, mas de chapa de ferro, é o emprego de motores a explosão (motores a gasolina) e / ou motores a diesel.[...] A pouca presença de motores na unidade de produção familiar, para fabricação da farinha parece dar-se em função de os camponeses possuírem a prática de fazer a farinha de maneira comunal, as farinhadas, utilizando-se, nessa forma de trabalho, do motor de maneira coletiva – o que sempre otimiza o tempo de trabalho, na sua fabricação, e reforça os laços de solidariedade entre eles.

Além dos utensílios supra mencionados, existem ainda as peneiras de diversas malhas, o ralo, o motor de sevagem da mandioca, o remo para mexer a farinha a ser torrada e um puxador de farinha usado quando a mesma já está pronta, semelhante a um rodo, serve também para puxar as cinzas do forno no final do dia. O paneiro serve tanto para transportar a mandioca do roçado quanto para comportá-la já raspada. Visto dessa forma, presume-se que a casa de farinha, os utensílios e a função de cada instrumento assumem um grau relevante de importância no trato das relações sociais, ou seja, a dinâmica da farinhada estabelece relações afetuosas refletindo nas dimensões cultural, política, econômica e social.



Figura 39: Outros instrumentos usados na farinhada: Alguidar, motor de sevagem, peneira e panoiro.
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2011.

CAPÍTULO III

A SINGULARIDADE DA FARINHADA NA FESTA DA PIRA- PUKEKA NO MARAGUAPAJY – PAIS DOS MARAGUÁ: a consolidação da arte de fazer e de aprender

3.1 A ORGANIZAÇÃO DA FESTA E O ENVOLVIMENTO DAS TRES ALDEIAS

Os Maraguá se preparam o ano todo para a grande festa que reúne as três aldeias: *Yābetue'y* - Terra Preta, *Kāwera* e *Tupānawa* - Vila da Paz ou ainda Pilão. A festa da *Pira-pukeka* - peixe assado - acontece no mês de setembro e dura em média três dias. A organização da programação é decidida em assembleia na oca em Terra Preta e começa oito meses antes da festa. O objetivo desta festa, segundo os moradores, é movimentar os Maraguá e ensinar crianças e jovens sobre sua cultura tradicional. De acordo com o cacique Jair (2012), este ano a festa acontecerá no mês de novembro. Pouco antes da festa, as famílias caçam e pescam. O produto dessa atividade é levado para ser consumido durante os três dias e complementam com as especiarias feitas durante a farinha: farinha, beiju, bolos e mingau.

A festa da *pira-pukeka* é comparada com a farinha, pois ambos os eventos são caracterizados uma espécie de festa longa, tanto a *pira-pukeka* (festa do peixe assado) quanto a farinha (produção comunal da mandioca e seus derivados). Essas comemorações movimentam os Maraguá em prol de objetivos comuns, nelas transpiram de todas as maneiras o sentimento que a comunidade tem de sua unidade. As reuniões que acontecem com o grupo não são geradas apenas em prol da festa, mas de tudo que gira em torno dela, desde a preparação até sua execução. As abordagens são fundamentalmente assuntos do grupo, e é o próprio grupo que as exprimem (MAUSS, 2003).

A grande festa da farinha ocorre durante todo o ano, mas a data da festa da *pira-pukeka* só é definida pelos Maraguá após a enchente, marcando a oposição entre seca e cheia em relação às duas grandes festas. As estações inverno/verão não interferem no processo produtivo da mandioca e de seu fabrico, tampouco nas relações sociais. Nesse sentido, os Maraguá conseguem adaptar-se às dificuldades provocadas pelo fenômeno seca/cheia, a

exemplo da “casa-barco” explorada anteriormente. Eis aí a singularidade da farinhada na festa da pira-pukeka.

Para compreender melhor o fundamento dessa festa, torna-se importante retomar a organização social dos Maraguá. Dividem-se em seis clãs principais. Cada clã simbolizado por animais representa uma família: *Piraguáguá*- gente do boto, *Aripunãguá*- gente da vespa, *Çukuyegué* - gente da cobra, *Pirakêguá* -gente do puraqué, *Tawatogué* - gente do gavião e *Yaguareteguá* - gente da onça. Assim, cada clã tem um animal-símbolo. Quanto à sociedade no geral, tem como símbolo o *Guaru~guá* / peixe-boi. Cada símbolo dos clãs determinará o tipo de pintura no rosto e a indumentária que sua representante vestirá no dia da festa.

A festa da *pira-pukeka* está dividida em várias modalidades: *desfile dos clãs*, arco e flecha, dança tradicional do povo Maraguá, corrida da tora, natação, luta *piãguá* e futebol. Durante a festa é servido a *pira-pukeka* e bebidas (sucos e *tarubá*).

Quadro 5: A festa da *pira-pukeka* por modalidade, sexo, conteúdo e significado

Modalidade, alimentação e bebida	Quem participa ?	Aspectos/conteúdos	Significado para os Maraguá
<i>Pira-pukeka</i>	Homens e mulheres	Peixe assado	Festa da fartura
<i>Tarubá</i>	Homens e mulheres	Bebida a base de mandioca	Ritualístico, festivo e reflexivo
Desfile dos Clãs	Mulheres	Moça mais bela e simpática da aldeia	Exaltação ao clã
Arco e flecha	Homens	Caça, pesca, rituais e também na competição realizada	O bom flechador, força e equilíbrio.
A dança tradicional do povo Maraguá	Homens e mulheres	Pintura no corpo, enfeites com plumas, sementes etc.	Ritualístico e festivo
A corrida da tora	Mulheres	Tora de bananeira	Revezamento, força e coragem.
Natação	Homens e Mulheres	Nado livre de 300m	Lazer, festivo e preparo físico.
Luta <i>piãguá</i>	Homens	Luta corporal dentro de dois círculos	Prova de resistência

		Concêntricos	
Futebol	Homens e Mulheres	Por sexo ou misto	Lazer e descontração

Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2012.

***Pira-pukeka* servido com os produtos derivados da mandioca**

Os homens Maraguá pescam e separam os melhores peixes para no dia da festa junto com as mulheres preparar a *pira-pukeka*, o peixe feito de várias formas: muqueado, frito e o tradicional peixe assado. Depois de limpos os peixes, são temperados com chicória, alfavaca, cebolinha, sal, pimenta de cheiro e alho. Depois de temperados os peixes são colocados e embrulhados na folha de bananeiras e colocados para assar. Depois de assado são servidos com a farinha, tucupi e pimenta. O peixe é acompanhado de suco de caju e de limão. É preparado ainda o peixe cozido. A festa da *pira-pukeka* é a festa da fartura, comemorada com desfiles, danças e competições.



Figura 40: Cacique Messias chegando para a festa da *Pira-pukeka* (peixe assado) com uma cambada de peixe.
Fonte: Cristina Maraguá, Trabalho de campo, 2012.

Para acompanhar o peixe assado na folha da bananeira, os Maraguá servem o *arubé*, semelhante ao *tucupi* é obtido após a mandioca ficar quatro dias na água para amolecer, depois de peneirada, a massa é retirada. A massa extraída é posta em cuia cheia de saúva e posta pra secar. Pimenta malagueta pilada e sal a gosto são misturados com a massa, depois de peneirada é colocada em garrafa.

Crueira são os pedaços maiores da mandioca que restam depois de peneirada, são também processados e aproveitados. Expostos ao sol, secam e são levados ao forno resultando em uma massa branquinha e seca que pilada e peneirada resulta em uma excelente massa para fazer mingaus e fritos.

A macaxeira, outra espécie de mandioca, também possui uma boa aceitação entre os Maraguá. Dela obtêm-se variedades na culinária, a exemplo da macaxeira cozida, purê, massa para receitas diversas (bolos e mingaus). A farinha de tapioca, sendo um bom aperitivo para acompanhar o café da manhã, receitas de bolos e com o açai, marca também presença na festa da pira-pukeka.



Figura 41: Produtos extraídos da mandioca: bolo de macaxeira, farinha de tapioca, beijucica, farinha d'água, tucupi e goma.
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, 2011.

A bebida *tarubá*

Tarubá é uma bebida à base de mandioca, por ser tão forte pode embriagar por vários dias. É preparada do caldo da mandioca misturado ao caldo de cana-de-açúcar. A mistura fermenta durante três dias, acondicionada em garrafas fechadas e expostas ao sol. Passados os três dias, as garrafas são abertas e agitadas para em seguida a bebida ser servida em copos. A essência do *tarubá* é muito intensa, e seu consumo é tradicional em festas comemorativas. Conforme conta a lenda, do sangue da índia *Ywerói* transformado em tucupi fizeram o primeiro *tarubá*, que beberam para comemorar a criação da mandioca. É por isso que a *tarubá* deve ser bebido em festas. (YAMÃ, 2007).

De acordo com análise sobre o uso de bebidas extraídas de plantas com substâncias psicoativas por indígenas e seu significado para eles, Matos (2008, p. 7), discorre,

O fenômeno do uso da jurema está embutido no paradigma da realidade indígena, de como eles vêem e compreendem o mundo da matéria, o mundo dos significados e seu próprio lugar neste mundo, que faz parte de uma cadeia lógica de acontecimentos, tanto na vida cotidiana como na ritual. O ritual nada mais é do que a afirmação do cotidiano e vice-versa.

Nesse sentido, pode-se inferir que a bebida *tarubá* extraída da mandioca, com forte poder de embriagar um indivíduo por vários dias, é usada pelos Maraguá de forma ritualística, festiva e reflexiva, com significados que lhes é próprio.

Desfile dos clãs

O desfile dos clãs é uma competição anual, onde somente mulheres com idade entre treze e dezoito anos participam. Desfilam em trajes e pinturas características para que as famílias elejam a primeira e segunda colocadas no quesito moça mais bela e simpática da aldeia. Depois dos 18 anos, elas não desfilam mais em público, pois ficam reservadas somente ao esposo. As seis competidoras representam os seis clãs: *Piraguáguá* - gente do boto, *Aripunãguá* - gente da vespa, *Çukuyeguá* - gente da cobra, *Pirakêguá* - gente do puraqué, *Tawatoguá* - gente do gavião e *Yaguareteguá* - gente da onça. Durante os oito meses, cada família prepara sua representante para que no dia do desfile ela possa ser eleita a moça mais bonita de todas as aldeias.

Cada representante, no dia da festa, veste sua indumentária e pinta o rosto de acordo com o símbolo do seu clã. Elas se reúnem e se pintam juntas, pois a especificidade do símbolo garante exclusividade e não correm o risco de repetição. Assim como em todas as atividades, os Maraguá se ajudam mutuamente. As moças usam tinta de jenipapo e urucum para a pintura da face.

A tinta utilizada é extraída do fruto do jenipapo e da semente do urucum depois do seguinte processo: primeiramente, rala-se o jenipapo ainda verde, posteriormente, adiciona-se o pó do carvão mineral ou tabaco. O produto da mistura apresenta coloração preta e perdura na face durante 15 a 20 dias. Para adquirir a coloração vermelha, extraída do urucum, colocam-se as sementes em cuia para serem piladas e está concluído o processo. Diferente da tinta do jenipapo, a tinta do urucum tem pouca durabilidade, a ação de lavar o rosto ou a parte do corpo que foi pintada a extingue de imediato.

As cabeças das competidoras são enfeitadas com cocá, indumentária feita pela própria família da moça, com penugem natural de gavião, arara, papagaio, periquito, maracanã, jacamim e mutum. Quando as famílias, em suas caçadas para suas refeições, conseguem pegar uma dessas aves, cuidam logo de guardar as penugens para serem utilizadas no cocá. Todos se empenham pra que ele fique bem bonito e seja o destaque na vestimenta de sua filha, ultrapassando o formalismo da estética, pois representa a importância do ser e não apenas um adorno na cabeça.

Preparam-se também o colar feito de sementes de *puká*, *bananahana*, tento, jacitara, morototó, caroço de açai, tucumã, osso de peixe, de aves, dente de boto, de macaco, jacaré, onça, unha de onça, queixada, osso de cobra e de *guahuguá* - peixe-boi..

A roupa do desfile é tradicional, tangas feitas de plumas e de fibras vegetais- oicima e de sementes. O sutiã é feito de penugem de aves, o fio é de Envira e de cuia jamaru.

O desfile inicia às 20h, no campo de futebol iluminado apenas por quatro fogueiras, uma em cada canto do campo. Ao som da musica tradicional, as moças desfilam e são escolhidas em 1º e 2º lugar. O que vai definir a escolhida é o melhor desfile, o jeito, a melhor roupa, os acessórios e a pintura. A moça que ficar em primeiro lugar vai representar os Maraguá durante todo o ano até que comece nova competição e ganha um prêmio que pode ser um colar, coca ou pulseira.



Figura 42: Desfile dos Clãs. Cacique Jair apresentando a vencedora do desfile.
Fonte: Cristina Maraguá. Trabalho de campo, 2012.

Arco e flecha

Antigamente, os povos indígenas usavam arco e flecha como arma de guerra e para outros fins, a caça por exemplo. Os Maraguá os usam para caça, pesca, rituais e também na competição realizada anualmente na aldeia por ocasião da festa da *pira-pukeka*. O arco é feito de uma palmeira conhecida como tucum, a corda do arco é de embaúba e quanto mais pesado pareça, melhor. A flecha é feita de bambu, leve e flexível. Na ponta da flecha é colocado pena de arara. A ponta da flecha é feita do âmago de *kahahanãranna* de cor escura, no formato de serra. O arco e flecha é uma prova individual somente para os homens. Todos competem, curumins e adultos. A uma distância de 50 metros é fixada uma tora de bananeira, com um diâmetro de 30 cm. A partir das 14h, inicia a prova um a um, com três chances para acertar o alvo. Esgotadas as três chances, caso não acerte, o participante é eliminado da prova. A prova apresenta três etapas eliminatórias. Na primeira todos participam. Na segunda ficam

apenas os cinco competidores que mais se aproximaram do alvo e na última fase sai o vencedor das três etapas. Existe apenas o primeiro lugar, a ele é dado um prêmio que pode ser um colar ou uma flecha especial. Ele é considerado o *Pyhaçaho* - o bom flechador.



Figura 43: Competição de arco e flecha.
Fonte: Cristina Maraguá, Trabalho de campo, 2012.

A dança tradicional do povo Maraguá

Os Maraguá dançam em várias ocasiões: para festejar a *pira-pukeka*, quando vão à floresta, quando vão à guerra e quando dela retornam, antes de uma boa pescaria, para uma boa colheita, nos rituais de passagens e para espantar doenças. Todos participam ao mesmo tempo, homens, mulheres, crianças e idosos. A dança ocorre no campo de futebol.

Nesses ritos são utilizados chocalho, bastão, arco e flecha, roupas tradicionais, totens e diversos instrumentos musicais, dependendo do objetivo da cerimônia. Os gestos, a técnica corporal, a estética e o canto são importantes no desempenho do grupo durante o ritual. Na festa da *pira-pukeka*, a dança não tem objetivo competidor, ela une as famílias das três aldeias.

A corrida da Tora

Nesta prova participam somente mulheres. Elas se dividem em duas equipes formadas por quatro corredoras, cabendo apenas a uma competidora de cada equipe carregar a tora, revezando-se em um mesmo percurso sem deixar cair no chão. As toras podem ser de madeira ou de bananeira. A equipe que chegar primeiro, ganha a competição. As corridas se realizam no campo de futebol, dentro da aldeia. A corrida de tora é praticada na festa da comida - *pira-pukeka*, pela manhã. É considerada uma prova de resistência e ao mesmo tempo de bom condicionamento físico.

Natação

No dia da festa os competidores fazem as inscrições, todos participam homens, mulheres, crianças e adultos. Entram no barco e pulam nadando em direção da outra margem do rio, a uma distancia de 300m. Alguns ficam na canoa observando se alguém precisa de ajuda. A competição é individual, quem chega primeiro é o campeão. O vencedor escolhe o prêmio que pode ser um colar, cocá ou arco e flecha. A água tem um sentido especial para os Maraguá, pois dependem do rio para a pesca, para o banho e para diversão de adultos e crianças nos atos de nadar e mergulhar.



Figura 44: Natação
Fonte: Cristina Maraguá. Trabalho de campo, 2012.

A luta *piãguá*

Piãguá trata-se de uma luta corporal, em que cada lutador defende seu clã. Para participar é preciso estar pintado com o desenho de seu clã, as cores utilizadas são as mesmas e o que os difere são os desenhos. A tinta é extraída do jenipapo e do urucum. Nesta prova participam somente os homens e ganha o competidor que tiver mais resistência. Em um círculo desenhado no chão, inicia-se a luta com dois competidores. Aquele que conseguir empurrar o adversário para fora do círculo ou jogá-lo de costas ao chão torna-se vencedor. Assim vão sendo eliminados todos os competidores até o final. O vencedor escolhe um dos prêmios dispostos para todas as provas: cocá, arco e flecha e colar.



Figura 45: Luta *Piãguá*
Fonte: Cristina Maraguá. Trabalho de campo, 2012.

3.2 JEITOS DE FAZER E JEITOS DE APRENDER DOS MARAGUÁ

3.2.1 A arte de fazer e de aprender

A arte se manifesta no dia-a-dia dos Maraguá, inclusive nos momentos de festas e rituais, em que a exposição dos clãs é marcada com acessórios cênicos e pintura corporal, fazendo com que os clãs se distingam.

Outra forma de expressarem sua arte é através dos trabalhos manuais feitos em madeira, bambu, cerâmica, palhas e palmeiras. A matéria-prima é transformada e trabalhada com desenhos e pinturas que embelezam e dão acabamento ao produto final. A exemplo disso estão os vasos, potes de cerâmica, cestos, paneiros, peneiras, tipiti, chapéus, bolsas, abanos, trançado da cobertura das casas e o grafismo. Somam-se a estes trabalhos as pulseiras, os colares, os brincos, enfeites de cabelos feitos de sementes, ossos de peixes e de aves.

A música e a dança são elementos de cotidianidade na arte dos Maraguá. A primeira resulta das contorias, já a segunda é proveniente dos objetos instrumentais de fabricação própria.



Figura 46: Arte e artesanato dos Maraguá

Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, novembro de 2011 e maio de 2012

Tudo isto tem um valor e significado para os Maraguá manifestados por meios simbólicos. A grande preocupação advinda do cacique em transformar e repassar seus ensinamentos para as crianças, jovens e adultos, seja por meio dos rituais de passagem, pelo trabalho, festas, educação formal e informal e em recuperar suas terras com a demarcação pela FUNAI, na verdade transmite um comportamento eivado de sentimentos, tradições, técnicas, conflitos e resistência. Lembrando as ideias de Sahlins, a cultura aparece aqui como a antítese de um projeto colonialista de estabilização, uma vez que os povos a utilizam tanto

para marcar sua identidade, quanto para retomar o controle do próprio. Assim, Sahlins (1997, p.41) explicita que,

(...) a “cultura” não pode ser abandonada, sob pena de deixarmos de compreender o fenômeno único que ela nomeia e distingue: a organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos. As pessoas, relações e coisas que povoam a existência humana manifestam-se essencialmente como valores e significados — significados que não podem ser determinados a partir de propriedades biológicas ou físicas. Como costumava dizer meu professor Leslie White, um macaco não é capaz de apreciar a diferença entre água benta e água destilada — pois não há diferença, quimicamente falando. Nenhum outro animal, tampouco, organiza os fundamentos afetivos, as atrações e repulsões de suas estratégias reprodutivas a partir de significados, sejam eles conceitos socialmente contingentes de beleza ou noções historicamente variáveis de moralidade sexual.

3.3 A FESTA ENQUANTO ELEMENTO SOCIOCULTURAL DOS MARAGUÁ

Apesar de viverem no mesmo território, os Maraguá dividem-se em três grupos e cada grupo possui sua diversidade de costumes, crenças religiosas tradicionais e profissões diferenciadas (agricultor, agente de saúde, professor, escritor). A estrutura base que os une consiste nos embates políticos de independência enquanto sociedade tradicional. Neste sentido, conforme Frans Boas (2010, p.38),

O meio ambiente exerce um efeito limitado sobre a cultura humana, mas não vejo que possam sustentar a visão de que ele é o modelador primário da cultura. Uma rápida revisão de povos e tribos do nosso planeta mostra que os povos mais diversos em termos de cultura e linguagem vivem sob as mesmas condições geográficas, como se pode comprovar na etnografia da África Oriental ou da Nova Guiné. Em ambas as regiões encontra-se uma grande diversidade de costumes em áreas pequenas.

Extraí-se dessa análise formulada por Boas uma crítica contundente ao método do evolucionismo cultural, chamado por ele de método comparativo que consiste na impregnação de um biologismo, descobrindo leis uniformes da evolução (Darwinismo). Esse entendimento busca explicar a ocorrência de elementos semelhantes em diferentes épocas e lugares, a velha ideia que um grupo se une por laços de sangue.

Os laços de sangue podem ter facilitado a concentração dos Maraguá, mas não foi determinante. Essa sociedade é formada por parentesco natural e artificial. A pesquisa demonstrou que outros fatores contribuíram para o reagrupamento dos Maraguá: necessidade de se unir para lutar pela demarcação de suas terras e pela causa indígena, a solidariedade de interesses pela transmissão da cultura Maraguá e simplesmente pela vontade de se unir. A esse respeito Poutignat (1998, p.38), diz que:

Assim como não pressupõem uma real comunidade de origem, os grupos étnicos também não pressupõem uma real atividade comunitária. Eles existem apenas pela crença subjetiva que tem seus membros de formar uma comunidade e pelo sentimento de honra social compartilhado por todos os que alimentam tal crença.

A pesquisa antropológica intenta compreender os passos pelos quais o homem tornou-se aquilo que é biológica, psicológica e culturalmente. Nesse sentido, defende uma antropologia que considere a cultura como uma totalidade em todas as suas manifestações, como algo integrado e extremamente complexo, e, portanto, impossível de ser explicado por um conjunto de leis análogas às da física. BOAS (2010) e SAHLINS (1997) coaduna este mesmo pensamento. Portanto, o pesquisador deve respeitar as peculiaridades e diversidades de cada grupo.

É oportuno corroborar que o cultivo e o processamento da mandioca exercem grande influência no caráter social dos Maraguá (trabalho, lazer e festividades). Acredita-se que essa influência social da mandioca na Amazônia deve estar atrelada à diversidade dos produtos dela obtidos: a farinha de mesa, o tucupi e o álcool. Além disso, o paladar e a força da tradição concorrem para essa forma de influência. A esse respeito Albuquerque (1980, p. 32), destaca que:

A influência de caráter social da mandioca na Amazônia sempre foi e continua sendo bastante expressiva. Mantendo uma hegemonia duradoura e ininterrupta, de séculos, entre as culturas de subsistência, seus reflexos no seio da comunidade regional teriam forçosamente de ser marcantes, afirmando-o como cultura social. (...) compulsando os últimos anuários estatísticos, verifica-se, mesmo, sem incluir as **roças indígenas**”, (**grifo nosso**) que nenhuma cultura de subsistência isolada apresenta produção igual a sua, sendo a desproporção ainda bem acentuada. Sua supremacia é indiscutível na preferência do amazônico e esta assentada unicamente no comodismo do cultivo, mas, também, nas exigências de paladar e na força de tradição.

No destaque anterior, grifou-se as “roças indígenas”, para afirmar, o que foi observado no decorrer da pesquisa, possibilitado pela técnica etnográfica: visitas às aldeias, reunião na oca, visitas às casas, conhecer as casas de farinha, participação no café da manhã, almoço e jantar, tomar banho no porto, conhecer a roça, andar de canoa fazendo o transporte da mandioca, ou seja, confirma tamanha influência do caráter social que a mandioca e seus derivados provocam nas relações sociais entre os Maraguá, haja vista todo o processamento deste produto promover o trabalho social que reúne famílias, crianças, idosos, jovens, homens e mulheres. Toda essa labuta é dinamizada desde o preparo da terra, o cuidado e conservação da maniva, o plantio, a espera, a colheita e o processo da farinha: raspagem, molho, secagem, fornada, empacotamento, até o preparo dos alimentos derivados. Esse labor é o que propicia as rodas de conversas e gargalhadas ao redor do forno, as brincadeiras das crianças, o

aleitamento materno, o ajuri, a culinária, o compadrio, o romance entre vizinhos e parentes, a divisão sexual do trabalho, a limpeza da casa de farinha e seus utensílios, o almoço coletivo após horas de trabalho na roça e abrigo de parentes e vizinhos em época da seca na casa de farinha.



Figura 47: Homens e Mulheres Maraguá, no trabalho comunal e na parada para o almoço
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, Novembro de 2011 e Março de 2012.

Quando Albuquerque fala de um comodismo provocado pela cultura da mandioca, refere-se exclusivamente ao tempo de espera e permanência, pois trata-se de um trabalho que requer muito esforço físico, levando à exaustão. A roça indígena, do ponto de vista dos Maraguá, precisa de cuidados tanto no que se refere à limpeza quanto no combate às pragas que porventura possa ser acometida. Ademais, roça limpa significa homens e mulheres trabalhando.

Nesse sentido, a farinhada traduz uma das formas de organizar socialmente os Maraguá, tornando-se um elemento identitário por meio de sua simbologia e experiências que propicia ao grupo.

Reagrupar os Maraguá em um mesmo território por meio de suas tradições culturais pode até consistir em uma tradição inventada, sendo assim benéfica para a coesão do grupo frente aos conflitos territoriais. Hobsbawn e Terence Ranger (1997, p.21) assinalam:

O estudo dessas tradições esclareceu bastante as relações humanas com o passado e, por conseguinte, o próprio assunto e ofício do historiador. Isso porque toda tradição inventada, na medida do possível, utiliza a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal.

Que uma identidade étnica seja de certo modo criada ou inventada, não implica que seja inautêntica ou que os atores que a reivindicam possam ser taxados de má-fé e isto não os afasta, por exemplo, de um sentimento subjetivo uns com os outros na vontade de formar um grupo. (POUTIGNAT, 1998).

Que tipo de relação há entre a farinhada e os indígenas?

Mediante a dinâmica da farinha, é constituída uma relação de afeto e envolvimento intergrupar no movimento das relações sociais. Isso marca as características que lhes são peculiares.

Durante a farinha, a família se reúne e cuida de todo o processo de produção da farinha. A roça constitui-se na maneira de ser das pessoas, desde a definição do lugar. A roça é o símbolo da autonomia de um povo. A seguir observa-se uma representação da realidade dos Maraguá, em forma descritiva, por meio da figura 48 denominada: o cotidiano dos Maraguá.



Figura 48: Homens, Mulheres, idoso e Curumim Maraguá no cotidiano
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, Novembro de 2011 e Março de 2012.

Nesta imagem, nota-se a presença feminina na casa de farinha e cuidando dos animais, os homens concentram suas atividades na abertura da roça e no transporte da mandioca fazendo com uso do paneiro e da canoa. Enquanto os homens estão na roça, as mulheres cuidam da casa, levam as crianças à escola de canoa na época da cheia, preparam o almoço, cuidam dos animais e lavam a roupa. Elas ajudam na limpeza da roça, coleta de frutos e hortaliças. Verificou-se, por meio da pesquisa, que às mulheres competem os serviços mais leves restando aos homens os mais pesados.

Essa imagem evoca uma relação social comunal, em que as tarefas são divididas entre homens e mulheres e o resultado das atividades é benéfico para todo o grupo.

Nesse sentido, a unidade atende aos anseios e objetivos comuns. As famílias usam o produto para a subsistência do grupo e o comerciam o excedente trocando-o por outros

produtos para, assim, garantirem o sustento das famílias. Isso lembra as manifestações culturais.

Como se manifestam as relações culturais?

“Onde há uma roça há uma unidade social na redondeza” Cintrão, Núbia L. (2010).

Análise: Esta frase é uma afirmativa que indica dependência na relação. A roça sinonimiza a presença de famílias e vizinhos, o que não implica dizer que a ocupação desse espaço fará com o que o mesmo sofra danos. Ao contrário disso, os Maraguá, por exemplo, não desmatam para plantar, eles aproveitam as covas próximas às plantas, pois, além de sombrearem, auxiliam com os nutrientes necessários para o crescimento das ramas. Roça lembra permanência das pessoas, trabalho em grupo, laços afetivos, e afirmação de dependência e reciprocidade.

Diferente da ideia de que “onde tem roça cercada ou infestada por mata secundária” é sinal de desleixo pela falta de limpeza do terreno, a análise no campo subjetivo envolvendo os dois contextos, dependendo do local de onde se fala, pode ser verdadeira, no entanto não atende a um estudo cabal. As generalizações desse tipo podem ser uma falácia. Nesse sentido, a permanência do observador naquele lugar possibilitará uma compreensão mais apurada para compreender o significado que uma roça tem para as pessoas que ali moram.

Para os Maraguá, o caminho da roça de difícil acesso, de certa forma protege-a dos predadores (figura 49). A interpretação cultural só diz respeito àquela comunidade. Seguindo as posições do teórico Geertz (1997, p.16),

Todavia, isso não ocorre realmente. O *locus* do estudo não é o objeto de estudo. Os antropólogos não estudam as aldeias (tribos, cidades, vizinhanças...), eles estudam *nas* aldeias. Você pode estudar diferentes coisas em diferentes locais, e algumas coisas — por exemplo, o que a dominação colonial faz às estruturas estabelecidas de expectativa moral — podem ser melhor estudadas em localidades isoladas. Isso não faz do lugar o que você está estudando. Nas remotas províncias do Marrocos e da Indonésia eu lutei com as mesmas questões com que outros cientistas sociais lutaram em lugares mais centrais — por exemplo, por que as alegações mais insistentes dos homens em favor de humanidade são feitas em termos de orgulho grupal? — chegamos quase que à mesma conclusão. Pode acrescentar-se uma dimensão — especialmente necessária no atual clima de levante-se-e-resolva da ciência social —, mas isso é tudo. Se você tiver que discorrer sobre a exploração das massas, há um certo valor em ter visto um meeiro javanês revolvendo a terra durante um temporal tropical ou um alfaiate marroquino bordando *kaftans* à luz de uma lâmpada de 20 watts. Mas a noção que isso lhe dá (e que o coloca numa situação moral vantajosa, de onde você pode olhar para os menos privilegiados eticamente) é no seu todo uma ideia que somente alguém que ficou muito tempo no mato pode ter, possivelmente.

Por outro lado, nos dois casos e que atende à generalização dos povos indígenas é que em qualquer lugar a roça é uma atividade comunal em todo o seu processo produtivo.



Figura 49: caminho da roça de difícil acesso.

Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, Novembro de 2011 e Março de 2012.

Além disso, a roça e a farinhada são uma característica identitária da sociedade Maraguá, a casa de farinha e todos seus utensílios também o são. A casa de farinha lembra-nos o forno circular de barro, com uma bacia grande de ferro sobre ele.



Figura 50: forno de barro e reunião dos Maraguá para a farinhada

Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, Novembro de 2011 e Março de 2012.

Utilizou-se a imagem da figura 50 para representar o forno. O símbolo também pode estar relacionado com a reunião de pessoas, pois não se faz farinha só, sempre é feita em grupo.

A seguir na figura 51 nota-se que a presença feminina deixa seu recado em relação ao processo de raspagem da mandioca busca-se logo um assento confortável na canoa. A sonoridade do atrito entre a lâmina e a matéria prima representa o processo normal de descascar a mandioca, sevar no motor a diesel, espremer no tipiti e extrair o tucupi. Procurou-se demonstrar pela linguagem visual que o trabalho ocorria durante o dia e próximo ao rio

devido à enchente e em outro plano em terra firme próximo à mata. Como o processo de sevagem estava marcado para o sábado, na sexta-feira não identificou-se esse movimento.



Figura 51: presença feminina na farinhada
Fonte: CINTRÃO, N. L. Trabalho de campo, Novembro de 2011 e Março de 2012.

O objetivo da análise aqui proposta, advinda do resultado da pesquisa de campo em Terra Preta e *Tupanawa*, não consiste em ver o objeto em si, mas proporcionar elementos para aproximar a compreensão sobre as relações culturais dos Maraguá e como elas se manifestam. A tradição indígena ligada ao cultivo da mandioca movimenta a comunidade em suas diversas fases, desde o momento em que as pessoas se reúnem para definir o local do cultivo e os procedimentos de limpeza do ambiente sem destruir os fertilizantes naturais, até o acompanhamento do crescimento e o exato momento de sua extração. As famílias organizam todo o trabalho de raspagem, prensagem, torragem.

Esse processo ocorre na maioria das vezes de forma bem artesanal e envolve cada indivíduo no trabalho do fabrico da farinha e seus derivados. Esse movimento aproxima-se da curiosidade em saber o porquê da farinha ser um elemento importante na cultura indígena, que tipo de relação há entre a farinhada e os indígenas e como se manifestam as relações culturais.

A reflexão que fica na repetição do parágrafo anterior é o que acontece sempre que começa uma nova farinhada em algum lugar. Essas e outras questões não se esgotaram com a realização da pesquisa e trabalho de campo, tampouco intenta-se encerrar essas definições vez que conforme Santaella (2007. p.8 e 9):

Um processo como tal não pode ser traduzido em uma única definição cabal, sob pena de se perder justo aquilo que nele vale a pena, isto é, o engajamento vivo, concreto e real no caminho da instigação e do conhecimento. Toda definição acabada é uma espécie de morte, porque, sendo fechada, mata justo a inquietação e curiosidade que nos impulsionam para as coisas que, vivas, palpitam e pulsam.

Portanto, esta análise valendo-se dos conceitos da sociologia, filosofia, pedagogia, geografia, antropologia, linguística e da semiótica nos sentidos manifestados nas relações culturais, no cotidiano, nas expressões visuais e auditivas no contexto da comunidade, possibilitou observar a vida política, a religião, os costumes, as festas, o tomar banho, o brincar, o ato de alimentar-se, o artefato e o artesanato (coisa que dá, vende e troca). Enfim, à luz de nossos olhos manifestam-se a representação da realidade, de forma singular e peculiar dessa sociedade. No caso específico da farinhada há de se levar em conta o sentido que tem a roça para os indígenas, como é organizado o trabalho e o sistema de troca entre as famílias. Isso tudo nos permite dizer que a “farinhada” é uma tradição indígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo central desta pesquisa consistiu em analisar o modo como surgiu e se mantém a farinhada na organização social indígena, sob o pensamento dos Maraguá. Para tanto, considera-se seis categorias analíticas: fenômeno cheia e seca (inverno e verão), conflito e resistência, processos formativos espontâneos e induzidos que possibilitaram uma lógica na construção dos três capítulos: o país dos Maraguá e seus contrastes, a farinhada enquanto elemento identitário dos Maraguá e a singularidade da farinhada na festa da *pira-pukeka* – festa do peixe assado, no *Maraguapajy* – País dos Maraguá, articulados ao eixo estrutural: farinhada.

A construção dos três capítulos pautou, sobretudo, na estrutura de análise crítica conferindo às relações socioculturais relevante grau de importância em detrimento de estudos que privilegiam períodos cristalizados, ciclos, etapas e visões funcionalistas.

Nesse sentido, o objetivo do primeiro capítulo “O país dos Maraguá e seus contrastes”, que consistiu em compreender a farinhada relacionando-a aos aspectos históricos no contexto das manifestações socioculturais dos Maraguá, esse entendimento foi possível mediante a compreensão advinda dos campos da história, sociologia, antropologia, pedagogia, geografia e da pesquisa empírica.

Destaca-se, portanto, que para compreender a história dos Maraguá sob as ideias concernentes à formação social da Amazônia, há de se levar em conta o elemento indígena cujo papel social foi muito importante nesse processo de formação. Haja vista, os primeiros exploradores tinham o homem como configuração da paisagem amazônica e mais tarde os cientistas naturais, provavelmente com a intenção de ampliar seus conhecimentos e nos ganhos que isso tudo poderia lhes beneficiar, concentraram suas observações em classificações, taxionomias das mais diversas possíveis, sem, contudo, suas observações referendarem as relações sociais. Esse é o momento do iluminismo, onde a razão exerceu domínio sobre as ideias teocêntricas. Eles o analisavam e o englobavam como pertencente a um tipo de espécie ou de um gênero.

Verificou-se também a usurpação da experiência indígena pelos cientistas naturais para sobressairem ou tirarem algum lucro, a exemplo da passagem quando La Condamine observou que os índios extraíam um líquido leitoso e viscoso da seringueira (*Hevea brasiliensis*) e que sabiam moldar em forma de seringas, botas, garrafas e brinquedos

propiciando, a partir daí, grande interesse pela extração do látex e posteriormente a prática da escravização de índios e dos seringueiros trazidos do nordeste para manter os deleites europeus.

O método de recrutamento da mão de obra indígena pela força teve efeito catastrófico. Semelhante ao que acontecera anteriormene quando foram acometidos por varíola e por outras doenças europeias. Essa retomada histórica, elucidou alguns pontos sobre as formas crueis a que foram submetidas as populações indígenas e que até hoje enfrentam embates de toda ordem para garantir o que um dia lhes foi tomado, a liberdade e a autonomia.

No sentido político contemporâneo há controvérsias principalmente em relação a questão territorial, onde as diferentes sociedades humanas ao se apropriarem de uma dada área exercem o controle, poder e domínio do espaço do Estado Nacional. Mediante capacidades científicas, técnicas e culturais adquiridas, modificam as condições em que vivem e se modificam também em contato com essas mudanças. O homem estabelece vínculo afetivo e constroi sua história e suas relações sociais e as carrega consigo para onde vai. Portanto, não há o que alguns autores preconizam como desterritorialização (que pode ser tanto simbólico, como a destruição de símbolos, marcos históricos e identidades, quanto concreto, material-político e/ou econômico, pela destruição de antigos laços/fronteiras econômicos e políticos de integração). Na unidade social pesquisada, constatou-se que quando os Maraguá saíram de suas terras, isto solidificou os laços afetivos entre eles, quando deslocaram-se das terras dos *Sateré-Mawé*, e agruparam-se em Terra Preta, por exemplo, o campo subjetivo e afetivo fortaleceu os laços entre os três grupos, esse sentimento ultrapassou a temporalidade e espacialidade.

De acordo com Yaguaré (2007), Yaguakãg (2010) e com a pesquisa de campo realizada, os Maraguá pertencem à família linguística *Aruak*. Falam o idioma Nhengatu, no dialeto Maraguá, de origem (do tronco linguístico) Tupi. São indígenas e vivem na região do rio Abacaxis, nos municípios amazonenses de Nova Olinda do Norte e Borba, território denominado *Maraguapajy*, o país dos Maraguá, com uma área em torno de 800 mil ha. Entre a Área Indígena Coatá-Laranjal e o parque florestal Pau-Rosa. Contando atualmente com 296 pessoas na área indígena e em torno de 1.300 no total, distribuídos nos municípios de Manaus, Nova Olinda do Norte, Curupira, Urariá, baixo Amazonas, distribuem-se em três aldeias: *Yābetue'y* -Terra Preta, *Kāwera*- esqueleto velho e *Tupānawa*- pilão. Terra Preta localiza-se à margem direita do rio Abacaxis. Vila da Paz ou ainda Pilão, como é mais conhecida, é a mais antiga, localiza-se às margens do lago sagrado *Guaçupawa* - lago grande e *Kāwera*, todas nas margens do rio Abacaxis (água preta). Dividem-se em seis clãs principais. Cada clã

simbolizado por animais representa uma família: *Piraguáguá* -gente do boto, *Aripunãguá* - gente da vespa, *Çukuyeguá* - gente da cobra, *Pirakêguá* -gente do puraqué, *Tawatoguá* -gente do gavião e *Yaguareteguá* - gente da onça. Assim, cada clã tem um animal-símbolo. Quanto à sociedade no geral, tem como símbolo o *Guaru~guá* - peixe-boi. A estrutura política tradicional do povo Maraguá se compõe de *tuxawa*-geral (Jair Seixas, 39 anos), vice-*tuxawa*-geral (Teodoro-48), *tuxawa* de aldeia (Messias-42 Mizael-31 e *Kaçaha*) e *malyli* - Pajé: José Pereira).

Yābetue'y – Terra Preta, adota a religião adventista. Já os *Tupanawá* e *Kāwera* adotam o catolicismo. As três aldeias seguem o seu ritual religioso e tem o deus *Monāg'awa* como unificador.

Ressalta-se que os resultados da pesquisa empírica foram extraídos apenas nas aldeias Terra Preta e Vila do Pilão, visto que a aldeia *Kāwera* fica distante das duas primeiras. O termo aldeia que aparece no corpo do trabalho, embora signifique grupos aldeados, ou seja, quando os índios eram capturados pelos missionários e ficavam na condição de índio aldeado, os Maraguá, a utilizam normalmente para designar os três grupos em locais diferentes (Terra Preta, Tupanawá e Kawera), porém, pertencentes a mesma unidade social e por ser identitário ao grupo.

Terra Preta- *Yābetue'y*, como o próprio nome encerra possui solo com tonalidade predominante preta. Existe uma oca que é usada como espaço para reuniões, assembléias, nas atividades culturais, sociais e políticas e também para hospedar algum visitante. Dispõem ainda de um campo de futebol, uma escola da prefeitura, uma escola aberta, e nove casas feitas de madeira e palha. Tem uma população de 46 habitantes distribuídos em sete famílias. A religião predominante em Terra Preta é a Adventista. A maioria das casas fica em terra firme e apenas uma residência fica na área de várzea. O cacique de aldeia é o Sr. Mizael irmão do cacique geral Jair. Existem duas casas de farinha, mas visitou-se somente uma.

Vila do Pilão (*Tupanawá*), localiza-se em terra firme, tem uma igreja católica das Missões, fundada em 1840, pelos missionários e até hoje permanece preservada. Residem nessa aldeia, além da família do cacique Messias Pereira Mukwã, moram lá também o seu sogro, sua irmã e dois netos e mais cinco famílias mais distantes, segundo a professora Geisa-20 anos, totalizam aproximadamente 25 moradores. Existe também nesta vila um campo de futebol, uma casa de farinha, e um cemitério antigo com três sepulturas bem ao lado da igreja. Segundo D. Rosa seu pai e tio os fundadores da igreja estão ali enterrados. Naquela época não havia um local definido para enterrar seus mortos. Hoje o cemitério fica afastado das casas.

Isso vem validar a idéia que um grupo social não usa somente o critério geográfico para organizar-se.

Desde a época dos missionários que a arquitetura da igreja é a mesma, principalmente na parte interior, onde se observou ao fundo um altar, com ênfase aos 10 mandamentos da igreja católica circunscrito em tábuas retangulares com uma cruz na parte superior. O espaço simbólico tanto dos *Yābetue'y* e *Tupanawá* é marcado por um encontro eclético de manifestações vindas tanto da catequese cristã quanto de suas crenças tradicionais.

De um modo geral observou-se que os Maraguá escolhem os lugares mais altos de suas terras para fazer suas construções: moradia, igrejas, ambiente social e casas de farinha. Nas duas aldeias tem um campo futebol que fica bem distante das casas. Ali os Maraguá disputam seus jogos. Todos participam das partidas de futebol sem distinção de idade ou de sexo.

Durante as visitas deparou-se com caminho da roça de difícil acesso. Os Maraguá colocam essas barreiras até a roça para protegê-la, pois lá está a garantia de sua subsistência e autonomia. Esse fator é determinante e quem não conhece o caminho certo, terá dificuldade para chegar próximo do local da roça. A roça fica no rumo do centro em oposição à beira do rio. Conforme Velho (1976, p.203) “A *beira* era compreendida como sendo o lugar onde se situavam os povoados maiores e mais antigos,(...). O *centro* ligava-se a idéia de centro da mata, mais próximo e em contato com a natureza incontrolada.”

Outro aspecto importante verificado é que os Maraguá destacam-se em sua cultura pela relação direta com a natureza por meio do trabalho da pesca, caça e agricultura. Em relação ao trabalho a maioria dos Maraguá trabalha com agricultura de subsistência e familiar. Sabe-se que a maior parte dos entrevistados, são agricultores e estão concentrados na faixa etária entre 30 a 49 anos, trabalhavam na roça, na pesca e em outras atividades. O cacique Messias, da aldeia Tupanawá, por exemplo, é agente comunitário de saúde. Ele é responsável pelas atividades de prevenção de doenças e promoção da saúde das pessoas das três aldeias, realiza suas atividades coadjuvantes às crenças e experiências tradicionais. A pesquisa demonstrou ainda suas habilidades com as artes, no manejo de embarcações, construção naval e de habitação, domínio de pelo menos dois idiomas (língua materna e a oficial), danças, artes marciais, natação, jogos indígenas, culinária, domínio da tecnologia, debates em assembleias sobre as questões indígenas e territoriais, professores e escritores.

Nas três aldeias, o trabalho é constituído na coletividade em todos os momentos e aspectos da vida social, tem-se o *puxirum* que para os Maraguá pode ser realizado em qualquer etapa de produção da roça ou na construção de uma casa, quando algum membro da

comunidade precisa de ajuda dos integrantes de seu grupo. Existem, portanto, o *puxirum* da limpeza do terreno, para arrancar a mandioca, transportar a mandioca em paneiros e em canoas, derrubar madeira e tirar palha pra levantar as paredes e cobrir as casas, ou seja, plantar e colher.

As três aldeias seguem os mesmos ritos de passagens: a iniciação à vida adulta, é o ritual de passagem de curumim para homem e das meninas com idade de 10 a 15 anos. O menino fica no mato em determinado lugar, sem ele saber que tem uma proteção ao redor, tem que voltar sozinho pra aldeia, enfrentando os perigos da floresta: onça, cobra e o próprio medo, já as meninas ficam presas em casa com a porta fechada, no período da menstruação. Ela não pode ir para roça, pra beira. Lá ela toma banho, come, pois assim, fica fora de perigo e tem muitos inimigos nesse período que podem fazer mal pra menina, o sapo, a cobra, o boto. Um animal desses pode fazer alguma coisa com ela. Ela fica guardada nesse período e depois ela sai. Tem também o ritual do Puraquê dos homens e das mulheres. Consiste em ensinar a cultivar as plantas.

A *panema* para os Maraguá trata-se da falta de sorte que realmente acontece na aldeia, mas que possuem o antídoto, essa crença não influencia diretamente na agricultura, quando a roça é atingida procuram logo verificar se não há saúva por perto. Nesse sentido, a *panema* atinge somente o caçador e o pescador.

Finalmente, o ritual do casamento segue a tradição dos Maraguá e também da outra religião por eles praticada. Adotam a monogamia (casamento com um único indivíduo) e podem se casar com não-índio ou não-índia e isso não impede que ambos possam se autodefinir como pertencentes à unidade social de referência, no entanto, só estão preparados para o casamento depois que passam pelo ritual de passagem para a vida adulta.

Outro aspecto, igualmente importante, diz respeito aos processos espontâneos frente aos processos induzidos. Na busca de aprofundamentos teóricos sobre educação indígena recorreu-se aos fatos ocorridos no século XVIII, o trauma de outrora ainda se repete, seja na estrutura arquitetônica das escolas formais, seja na proposta pedagógica oriunda de diretrizes curriculares organizadas em séries e faixas etárias. Isso ficou evidente durante os trabalhos de campo realizados na aldeia Terra Preta, quando o Cacique se reportou à escola construída pela prefeitura fazendo analogia ao forno de torrar farinha. Comenta o cacique: *ali fica o forno de assar crianças*. Essa escola foi construída na aldeia Terra Preta sem respeitar as peculiaridades locais.

No verão, os Maraguá utilizam a escola antiga (parede de madeira e cobertura de palha) e outra feita mais recente somente com cobertura de palhas, que construíram como

ambiente comum para encontros e reuniões. Por ser bem ventilada, a pequena escola é usada nos períodos quentes do ano e nos dias frios utilizam a escola da SEMED (*forno de assar criança*). Nesse sentido os Maraguá conseguem dar novos significados ao que *outrem* considera como indigência.

Isto posto, assevera-se que nesta sociedade, a escola é concebida não somente como um espaço arquitetônico, mas toda a dimensão da aldeia. As crianças aprendem desde cedo as tarefas dos adultos, em suas brincadeiras criam e recriam atividades em sua imaginação, a exemplo das brincadeiras ao ar livre: tomam banho na beira do rio, sobem em árvores e balançam em cipós. Esse aprendizado é também marcado pelos rituais de iniciação.

Assim, os conceitos e práticas espontâneas nos ajudam a pensar melhor sobre a problemática dual mencionada, ou seja, educação para indígena e educação indígena. Os que planejam e pensam e os que executam. A escola formal passa a ser uma “necessidade” face às mudanças tecnológicas, mas essas necessidades não representam fatos identitários de um grupo. Conservam a linguagem materna. As professoras que se autodefinem como Maraguá trabalham a Língua Portuguesa e o cacique trabalha a Língua Maraguá, favorecendo e estabelecendo as mesmas condições de existência que hoje lhes são dadas, seja no campo da consciência individual como social.

Vale salientar que é na relação com seus familiares que as crianças aprendem. Participam junto com eles, observam com curiosidade aquilo que seus pais e os mais velhos estão fazendo ou dizendo; participam da farinhada; apreciam o desfile dos clãs e imitam as moças das aldeias; admiram os arqueiros com pinturas no rosto e no corpo; aprendem a confeccionar o arco e flecha; pescam e nadam com os adultos, e tudo se transforma em brincadeira para mais tarde, quando jovens ou na vida adulta desempenharem suas habilidades construídas durante a vida, como saber caçar, pescar, confeccionar arcos e flechas, pintar o corpo, tecer cestos, trançar palhas etc. Eis o processo espontâneo da aprendizagem indígena.

Com relação ao enfoque sobre o fenômeno cheia e seca, a sociedade Maraguá é bem mais favorecida na cheia. Ademais, a enchente dos rios propicia acessibilidade de deslocamento pelos rios e igarapés, tornado o trabalho mais leve, beneficiando o transporte de cargas e de pessoas, favorecendo a plantação da roça, bem como, garantindo água para o consumo, higiene e lazer. É pertinente salientar a proximidade entre as famílias e vizinhança nesse período. Porém, no que se refere à alimentação, a cheia provoca escassez de peixes e o povo Maraguá passa a alimentar-se basicamente de carnes de animais domésticos e selvagens.

O segundo capítulo versou sobre a farinhada enquanto elemento identitário dos Maraguá: mecanismo de subsistência e comercial, a roça, o significado social, o processo de fabrico da farinha, a casa de farinha e seus utensílios básicos, sugere também as interpretações dos sentidos que ocorre no meandro das relações sociais entre os Maraguá. O objetivo desse capítulo centrou-se basicamente na importância da roça, da casa de farinha e dos artefatos para os Maraguá, relacionando as dificuldades encontradas no cultivo e a superação das problemáticas que enfrentam. Considera-se, também, a importância do cultivo da mandioca e seus aspectos nutritivos, culturais e comerciais do ponto desta sociedade. Os resultados alcançados consistiram na compreensão sobre o significado social da farinhada, da casa de farinha e dos utensílios, da roça, da força da tradição ligada ao cultivo da mandioca e conservação das manivas, do aspecto lendário, aspectos nutricionais desse produto, produção de subsistência e comercial e divisão sexual do trabalho.

Nesse sentido, a casa de fazer farinha é também espaço de relações socioafetivas: amizade, namoro, casamento, compadrio, fofoca, gargalhadas e preocupações, crianças envolvidas com atividades típicas e lúdicas do ato de brincar. Ademais, retrata além do jeito de falar das pessoas na linguagem coloquial no contexto das relações sociais em que ocorre a farinhada, os utensílios básicos utilizados no processo produtivo da mandioca e seus derivados.

A Roça Maraguá é organizada em quadras desvelando a cultura intercalada de vários produtos como a de milho, batata doce e mandioca. A roça do pai e a roça pequena do filho servem desde cedo como uma espécie de caderneta de poupança para a estabilidade familiar. Quando o filho casa, já possui sua roça e isso, de certa forma, dá autonomia para a família. As decisões sobre as atividades da produção da farinha e de outros produtos da roça são sempre tomadas em conjunto.

A tradição indígena ligada ao cultivo da mandioca (*Manibot esculenta Crantz*) é um fator preponderante nas relações sociais visto que movimenta a comunidade em suas diversas fases de produção, da escolha do local ao processo final da farinhada. Esse pensamento extrapola a ideia utilitária desse produto, pois, o contexto em que ocorre a lógica desse movimento é repleto de sentidos e significados e trata, inclusive, da mobilização na recusa e resistência à carestia desse produto vendido na zona urbana.

Os Maraguá utilizam técnicas e instrumentos rudimentares no processo produtivo da mandioca. De acordo com a pesquisa de campo, constatou-se que a alimentação dos Maraguá é muito rica em proteínas e constitui-se basicamente de peixes, caças (pato do mato, anta, veado, tatu, macaco, mutum, ovo de jacaré), quelônios, galinha, pato, ovos, macaxeira,

produtos extraídos da mandioca, jerimum, tomate, coentro, cebolinha, chicória, quiabo, maxixe, alfavaca, frutas (melancia, banana, laranja, goiaba, ingá, caju, azeitona, manga, açáí, abacaba, taperebá, cana-de-açúcar, sorva, marimari, uixi coroa, uixi liso, pitomba e limão) e o cultivo de plantas medicinais próximo das casas.

A roça enquanto mecanismo de produção de subsistência dos Maraguá é ao mesmo tempo produto e mercadoria. O excedente do consumo fica estocado como reserva, uma espécie de poupança que será resgatada no período da escassez ou para trocar por outros produtos que não são produzidos na aldeia, muito embora a farinhada aconteça o ano todo, para tanto, as manivas são guardadas para o próximo plantio imediatamente após a extração da raiz. Elas são conservadas preferivelmente à sombra de árvores ou de ramas, onde são colocadas em feixe na posição vertical, fincando-se cerca de aproximadamente uns 10 cm na terra previamente remexida. A terra preta contribui para a conservação das manivas. O trabalho de plantio e processamento da mandioca é feito sempre em unidades familiares ou entre amigos, por meio do puxirum. O pagamento do trabalho se dá por troca de serviço, ou em saca de farinha. Na segunda incursão em Terra Preta, verificou-se *in loco* o processo de abertura de roça, sem a queimada. Nesta localidade há predominância de terra preta que por sua fertilidade pode ser usada por vários anos.

O processo da extração da mandioca, fabricação da farinha e seus derivados geralmente envolvem a força de trabalho familiar. Os Maraguá vão para roça buscar alimento quase sempre em pequenas incursões familiares. Transformam o roçado numa extensão da aldeia e a casa de farinha na extensão da casa. Na divisão sexual do trabalho, cabe aos homens, limpar o local do plantio e também na atividade de arrancar a mandioca e carregar em paneiros ou em canoas até a casa de farinha, no plantio o homem cava e a mulher planta a maniva na cova. A colheita, o cuidado e o preparo do terreno para o novo plantio se faz em conjunto, pela família. À mulher, cabe buscar na roça os alimentos necessários para preparar a alimentação, cuidar das crianças e da casa. São responsáveis também pelo serviço de descascar, peneirar, lavar, torrar e tirar a goma. Esse processo social consiste em eliminar toda a terra que vem junto com a mandioca. Em relação as manivas, somente o ancião da aldeia pode cortá-las para o próximo plantio, que ocorre de forma imediata à colheita. Outro distintivo dessa sociedade esta na transformação das pessoas em alimento e animais, para explicar a passagem para o modelo atual de vida, o casamento, a morte, a traição e outros aspectos que aparecem, por exemplo, a origem da mandioca na lenda da mandioca.

Isto posto, considera-se que a tradição indígena no cultivo da mandioca não foi forjada a partir de certos interesses, pelo contrário ela permanece inalterada do ponto de vista técnico,

instrumental e social. Preservam os ingredientes de sua origem, é praticada de forma natural e repassada na prática do cotidiano, imbricada nos saberes e fazeres tradicionais do cotidiano da comunidade. O que a torna diferente e provavelmente mantém essa tradição, são as forças de mobilização e conflitos territoriais que a unidade social pesquisada vem passando. De um lado pela recusa e resistência a carestia desse produto vendido nos grandes centros e por outro pela legalidade de seu território perante Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

As ferramentas utilizadas nesse no processo de fabrico da farinha possuem um sentido peculiar e particular entre os Maraguá. Cada utensílio, tem sua importância e função nesse processo: cocho, tipiti e tacho. Esses utensílios são tão importantes quanto a matéria prima utilizada. Cada instrumento possui relação direta com as técnicas corporais de cada trabalhador. Uns são confeccionados pelos próprios Maraguá, outros são comprados no mercado local. Além dos utensílios supra mencionados, existem ainda as peneiras de diversas malhas, o ralo, o motor de sevagem da mandioca, o remo para mexer a farinha a ser torrada e um puxador de farinha usado quando a mesma já está pronta, semelhante a um rodo, serve também para puxar as cinzas do forno no final do dia. Visto dessa forma, presume-se que a casa de farinha, os utensílios e a função de cada instrumento assumem um grau relevante de importância no trato das relações sociais, ou seja, a dinâmica da farinhada estabelece relações afetuosas refletindo nas dimensões cultural, política, econômica e social. Pode-se dizer que a cultura da “farinhada”, constitui um dos elementos mais importantes na organização social dos Maraguá.

O último capítulo, a singularidade da farinhada na festa da *pira-pukeka* – festa do peixe assado, no *Maraguapajy* – País dos Maraguá, consolida a arte de fazer e de aprender que permeou todos os três capítulos. Inicialmente este assunto não estava previsto no plano da pesquisa, apareceu durante o levantamento de dados na unidade social pesquisada. No âmbito geral, constatou-se pontos comuns na comparação das duas “grandes festas”: a da farinhada e da *pira-pukeka*, tanto na organização quanto no envolvimento das três aldeias, ambas movimentam os Maraguá em prol de objetivos comuns, nelas transpiram de todas as maneiras o sentimento que a comunidade tem de sua unidade. As reuniões que acontecem com o grupo não são geradas apenas em prol da festa, mas de tudo que gira em torno dela, desde a preparação até sua execução.

A festa da *pira-pukeka* está dividida em várias modalidades: desfile dos clãs, arco e flecha, dança tradicional do povo Maraguá, corrida da tora, natação, luta *piãguá* e futebol. Durante a festa é servida a *pira-pukeka* e bebidas (sucos e *tarubá*) e produtos derivados da mandioca. Há todo um destaque para os jeitos de fazer e jeitos de aprender dos Maraguá,

manifestados no cotidiano, nos rituais, nas festas, no tralho e na musicalidade extraído de instrumentos de fabricação própria.

Nesse contexto, aprimorou-se o entendimento para compreender a organização social do trabalho das famílias que residem em Terra Preta e na Vila do Pilão, as condições de múltiplas tarefas que desempenham (trabalho na água e trabalho na terra), as dificuldades de toda ordem encontradas, a escassez do alimento em tempo de cheia dos rios. A dádiva de não existir carapanã em rio com tonalidade preta, os problemas de saúde causados por doenças herdadas pelos europeus, as práticas comunais na roça, na farinhada, o lazer e a liberdade das crianças na relação com o meio ambiente, a solidariedade dos parentes e dos vizinhos superando os limites da força de trabalho, criando assim vida coletiva.

Portanto, esta análise valendo-se dos conceitos interdisciplinares: da geografia física e política, da história, pedagogia, biologia, sociologia, filosofia, antropologia e semiótica possibilitou observar *in loco* a vida política, a religião, os costumes, as festas, o tomar banho, o brincar, o ato de alimentar-se, o artefato, o artesanato (coisa que dá, vende e troca), enfim a representação da realidade, de forma singular e peculiar dessa sociedade. No caso específico da farinhada há que se levar em conta o sentido que tem a roça para os indígenas, como é organizado o trabalho e o sistema de troca entre as famílias. Em se tratando do aspecto cultural indígena, a roça é mais que um local de cultivar produtos para o alimento familiar, ela possui uma magia que ultrapassa o formalismo, é um aspecto identitário é um sentimento de pertença. A roça por sua vez constitui-se na maneira de ser das pessoas, desde a definição do lugar. Os Maraguá, por exemplo, não desmatam para plantar, eles aproveitam as covas próximas às plantas, pois, além de sombrearem, auxiliam com os nutrientes necessários para o crescimento das ramas. A roça é o símbolo da autonomia de um povo. Essa sociedade atribui relevância social quando tratam do aspecto da farinha em assembléias, para discutir tipos, sabores e ataque de pragas. Assim, a farinhada traduz uma das formas de organizar socialmente os Maraguá, tornando-se um elemento identitário por meio de sua simbologia e experiências que propicia ao grupo.

Essa sociedade é formada por parentesco natural e artificial. Os laços de sangue pode ter facilitado a concentração dos Maraguá, mas não foi determinante. A pesquisa demonstrou que outros fatores contribuíram para o reagrupamento dos Maraguá: necessidade de se unir para lutar pela demarcação de suas terras e pela causa indígena, a solidariedade de interesses pela transmissão da cultura Maraguá ou simplesmente pela vontade de se unir. Reagrupar os Maraguá em um mesmo território por meio de suas tradições culturais pode até consistir em uma tradição inventada, sendo assim benéfica para a coesão do grupo frente aos conflitos

adversos. Nesse sentido, como não pressupõe uma comunidade de origem, os Maraguá provavelmente são ligados pela crença subjetiva que têm seus membros de formar uma comunidade pelo sentimento compartilhado de pertencer a esta sociedade.

Ressalta-se que este trabalho ampliou os conhecimentos de cunho profissional no campo da educação consolidando a temática história e cultura afro-brasileira e indígena, ministrado no âmbito de todo o currículo escolar a partir da Lei nº 11.645/08, de 10 de Março de 2008, e também porque o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM), onde trabalho como pedagoga, integrou em sua proposta política pedagógica cursos voltados para essa temática: Licenciatura Indígena e cursos de fronteira e ampliou o acesso dos estudantes, com a implantação de outros *campi* nos municípios de: Coari, Lábrea, Parintins, Presidente Figueiredo, São Gabriel da Cachoeira e Tabatinga, com isso houve uma mudança bem acentuada no perfil de ingresso dos estudantes, frequentam regularmente estudantes oriundos de diversas etnias, no caso específico da indígena e necessitamos conhecer esses fundamentos para que não se cometa injustiças sociais padronizando projetos ou excluindo os estudantes antes mesmo de frequentarem a escola.

Esse movimento que articula conhecimentos teóricos e empíricos, analisados por meio das categorias: fenômeno cheia e seca (inverno e verão), conflito e resistência, processos formativos espontâneos e induzidos, traduz a farinhada enquanto produto de subsistência e comércio, organiza relações sociais e gera laços identitários, sintetizou o que a pesquisa procurou mostrar em “A singularidade da farinhada em território indígena: um estudo na sociedade Maraguá em Nova Olinda do Norte-Am”.

REFERÊNCIAS

- AGASSIZ, Luiz; AGASSIZ, Elizabeth Cary. **Viagem ao Brasil. 1865-1866**. Tradução de João Etienne Filho. Ed. Da Universidade de S.P. Livraria Itatiaia Editora Ltda. Coleção Reconquista do Brasil. V. 12 B.H. 1975.
- ALBUQUERQUE, Milton de. CARDOSO, Eloisa Maria Ramos. **A mandioca no trópico úmido**. Brasília, Editerra, 1980.
- ALMEIDA, A.W. Berno de. **Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara**. Volume 1. Brasília: MMA, 2006.
- _____. [Et al]. (Orgs.). **Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas**. Manaus: PPGAS-UFAM / NSCA-CESTU-UEA/ UEA Edições, 2010.
- BATISTA, Djalma. **Amazônia: cultura e sociedade**. Organização de Tenório Telles. Manaus: Editora Valer, 2006.
- BERNAL, R. Jaramillo. **Índios Urbanos. Processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus**. Tradução de Evelyne Marie Therese Mainbourg. Manaus: Edua; Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.
- BOAS, Franz. **Antropologia Cultural** (1858-1942), tradução, Celso Castro. 6.ed- Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.
- BRANDÃO, Carlos. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- BRASIL. **I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena- CONEEI**. Ministério da Educação- MEC. Luziânica/Go, 2009.
- DAMASCENO, A. V. C. **A cultura da produção de farinha: um estudo da matemática nos saberes dessa tradição**. 2005. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.
- DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. Tradução de Eduardo Brandão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FARIA, Ivani Ferreira de. **Território e Territorialidades Indígenas do Alto Rio Negro**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem filosófica: pelos caminhos do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá**. Estudo histórico Adelino Brandão. Organização Tenório Telles. Manaus: Editora Valer, 2008.
- FREIRE, Maria do Céu Bessa. **A criança indígena na escola urbana**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

GADOTTI, M. **Concepção dialética da educação: um estudo introdutório**. São Paulo: Cortez, 2003.

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1979.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GUERREIRO, F. Hurtado, GUERREIRO, J. C. Hurtado. **Tradições orais de Nova Olinda do Norte**. Manaus: Valer, 2003.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste**. Niterói: EDUF, 1997.

HARVEY, David. **Espaços de esperança**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2004.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. Tradução de Celina C. Cavalcante. 4. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

IBGE. **Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos de 1991 e 2000**. Rio de Janeiro: 2005

IBGE. **Os indígenas no censo demográfico de 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça**. Rio de Janeiro: 2012

LABIAK, Araci Maria. **Frutos do Céu e Frutos da Terra: Aspectos da Cosmologia Kanamari no Warapekom**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2007.

LAKATOS, Eva Maria. MARCONI, Marina de Andrade. **Técnicas de Pesquisa: Planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisa e elaboração, análise e interpretação de dados**. 7. ed. - São Paulo: Atlas, 2008.

MATOS, G. C. G. de. FERREIRA, M. B. R. **A prática do puxirum no plantio da roça**. X simpósio Internacional Processo Civilizador. Campinas- São Paulo, Brasil. 2007.

MARX, K. *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, v. I e II, Livro 1.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONTEIRO, Mario Ypiranga. **Escravidão indígena. O trabalho escravo e legal na Amazônia**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, EDUA, 2010.

MORAES, Raymundo. **Na planície amazônica**. 7 ed. Editora da Universidade de São Paulo: 1987.

MOREIRA, Eidorfe. **Amazônia. O conceito e a paisagem**. Belém. CNPq-INPA. 1958.

MOTA, Clarice Novaes da. **Considerações sobre o processo visionário através do uso da jurema indígena.** Trabalho apresentado na 26ª RBA, em Porto Seguro Bahia, realizada entre os dias 01 e 104 de junho, 2008.

NIMUENDAJU, C. **Mapa etno-historico do Brasil e Regiões Adjacentes. 1944.** Rio de Janeiro: Fundação IBGE/Pró-Memória, 1980.

OLIVEIRA, João Pacheco. **Elementos para uma sociologia dos viajantes.** Cadernos de Etnologia. Rio de Janeiro. Museu Nacional. 1986.

PEREIRA, Nunes. Os índios Maués. Manaus: Editora Valer e Governo do Estado do Amazonas, 2003.

POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART. **Teorias da Etnicidade.** Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PORRO, Antônio. **O povo das águas: Ensaio de Etno-História Amazônica.** RJ: Vozes, 1995.

RANGEL, Alberto. Inferno Verde. Organização Tenório Telles. Manaus: Editora Valer, 2008.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno.** São Paulo: companhia da letras, 1996.

RICCI, Magda. **O fim do Grão-Pará e o nascimento do Brasil: movimentos sociais, levantes e deserções no alvorecer do Novo Império.** (1808-1840). In: PRIORE, Mary Del. GOMES, Flávio dos Santos (org.). Os Senhores dos Rios. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

SAHLINS, Marshal. **O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção.** In: *Mana - Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional.* Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 e 2, UFRJ, 1997.

SANTAELLA, Lúcia. **O que é semiótica.** Editora brasiliense: São Paulo, 1985.

SANTOS, Francisco Jorge dos. **Além da conquista: Guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina.** 2. Ed. Manaus: editora da Universidade do Amazonas, 2002.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço.** São Paulo: Hucitec, 1996.

SILVA, Alcionilio Bruzzi Alves da. **A civilização indígena do Uaupés: observações antropológicas etnograficas e sociológicas.** 2. ed. Las – Roma. 1977.

SOUZA. Joana Maria Leite de; NEGREIROS, Jacson Rondinelli da Silva; ÁLVARES. Virgínia de Souza. **Variabilidade físico-química da farinha de mandioca.** Ciênc. Tecnol. Aliment., Campinas, 28(4): 907-912, out.-dez. 2008.

SCHERER, Elenise. OLIVEIRA, José Aldemir.(Orgs). **Amazônia: território, povos tradicionais e ambiente.** Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

VELHO, Otávio Guilherme. **Capitalismo Autoritário e campesinato: Um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento.** 2. Ed. São Paulo: Difel, 1976.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade Amazônica. Estudos do homem nos trópicos.** Tradução de Clotilde da Silva Costa. 3. ed. Editora Itatiaia Ltda. São Paulo: 1988.

WEINSTEIN, Barbara. **A borracha na Amazônia: expansão e decadência 1850-1920.** Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Editora Hucitec, 1993.

WITKOSKI, A. Carlos. **Terras, florestas e águas de trabalho: Os camponeses amazônicos e as formas de uso dos seus recursos naturais.** Manaus: Edua, 2010.

YAMÃ, Yaguarê. **Sehaypóri: O livro sagrado do povo Saterê-Mawé.** São Paulo: Petrópolis, 2007.

YAGUAKÃG, Elias. **As aventuras do menino Kawã.** São Paulo: FTD, 2010.

YIN, Robert. **Estudo de Caso: Planejamento e Métodos.** Tradução Ana Thorell. 4. ed.- Porto Alegre: Bookman, 2010.

Sites consultados:

Disponível em < <http://portalamazonia.globo.com/new-structure/view/scripts/noticias> >pesquisa feita em 13/07/2011, às 11h25min

Disponível em < <http://www.novaolindadonorte.com/2009/05/imagens-de-satelite.html> > pesquisa feita em 07/09/2011, às 9h.