



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM  
CENTRO DE CIÊNCIAS DO AMBIENTE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO  
AMBIENTE E SUSTENTABILIDADE NA AMAZÔNIA –  
PPG/CASA



**GERCICLEY RODRIGUES DOS SANTOS**

**SUSTENTABILIDADE E RETERRITORIALIZAÇÃO NA ALDEIA GAVIÃO DO  
TARUMÃ-AÇU – MANAUS/AM**

**Manaus – AM**

**2024**

**GERCICLEY RODRIGUES DOS SANTOS**

**SUSTENTABILIDADE E RETERRITORIALIZAÇÃO NA ALDEIA GAVIÃO DO  
TARUMÃ-AÇU – MANAUS/AM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia.

**Orientadora:** Prof. Dra. Ivani Ferreira de Faria

**Manaus – AM**

**2024**

## Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

S237s Santos, Gercicley Rodrigues dos  
Sustentabilidade e reterritorialização na Aldeia Gavião do  
Tarumã-Açu – Manaus/AM / Gercicley Rodrigues dos Santos . 2024  
109 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Ivani Ferreira de Faria  
Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente e  
Sustentabilidade na Amazônia) - Universidade Federal do  
Amazonas.

1. povos indígenas. 2. Sateré-Mawé. 3. território. 4.  
sustentabilidade. 5. interculturalidade. I. Faria, Ivani Ferreira de. II.  
Universidade Federal do Amazonas III. Título

Banca Examinadora

**SUSTENTABILIDADE E RETERRITORIALIZAÇÃO NA ALDEIA GAVIÃO DO  
TARUMÃ-AÇU – MANAUS/AM**

Dissertação apresentada do Mestrado ao Programa de Pós-graduação em Ciências do ambiente e sustentabilidade na Amazônia - PPGCASA, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Ciências do Ambiente. **Área de concentração:** Ciências do Ambiente. **Linha de pesquisa:** Dinâmicas Socioambientais, identificação e entendimento das dinâmicas ambientais e os efeitos dos projetos de desenvolvimento para região, visando a produção de conhecimento e proposição de instrumentos, ferramentas, processos, tecnologias e modelos de gestão ambiental. **Área temática:** Sustentabilidade e Território.

Aprovado em: 29 de outubro de 2024.

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ivani Ferreira de Faria (Presidente) – UFAM

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marília Gabriela Gondim Rezende – UFAM

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ana Paulina Aguiar Soares – UEA

---

Prof. Dr. Carlos Augusto da Silva – UFAM

**Manaus – AM**

**2024**

*Dedico à comunidade da Tawa Hywi (Aldeia Gavião) do Tarumã-Açu, com muito carinho e gratidão. A minha amada filha Gabriella Rodrigues.*

## AGRADECIMENTO

A conclusão desta dissertação representa a realização de um marco importante em minha trajetória acadêmica e pessoal.

Minha trajetória acadêmica começou na Graduação em Engenharia Ambiental pela Universidade Luterana do Brasil (UBRA), posteriormente, com especialização em Saúde Ambiental pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) e a Pós-graduação em Meio Ambiente e suas Tecnologias pelo Instituto Federal do Amazonas (IFAM). A entrada no mestrado foi um processo longo, com algumas tentativas de seleção, que se concretizou em 2022.

Este trabalho não seria possível sem o apoio e a colaboração de muitas pessoas, as quais gostaria de expressar minha profunda gratidão.

Agradeço de coração ao meu pai, Ivo Amâncio e à minha mãe, Maria Afrânia, bem como aos meus irmãos, irmã e demais familiares, por todo o apoio durante essa jornada. À minha amada filha, Gabriella Rodrigues, sou eternamente grata pela compreensão e paciência comigo.

Agradeço à minha orientadora, Profa. Ivani Faria, por aceitar me orientar e por seu acompanhamento e aprendizado durante todo o processo. Cheguei a nossa primeira conversa sem uma proposta concreta de pesquisa e a professora deixou-me à vontade para definir uma temática. Ressaltou que eu não era obrigada a trabalhar com povos indígenas, mas, durante nossas trocas sobre bioeconomia, economia voltada para biodiversidade, população ribeirinha, Unidades de Conservação (UC) e povos indígenas, falou do trabalho agroflorestal realizado na Aldeia Gavião no Tarumã-Açu pela dona Terezinha Ferreira, do povo Sateré-Mawé. Vi a possibilidade de aprender, conhecer um pouco a história ancestral, vivência e a luta de resistência desse povo. Seria um desafio, pois se constituía em uma temática e metodologia totalmente fora de tudo que já tinha feito academicamente, mas, seguimos.

Ao povo da Aldeia Gavião, em especial a tuxaua Terezinha e ao tucandeiro Eliomar, minha profunda gratidão por autorizarem a pesquisa em seu território e compartilhar suas vivências. Agradeço pela disponibilidade do tempo, pelas conversas com os membros da comunidade e pela confiança depositada na pesquisa.

À COPIME, gratidão pela autorização do Termo de Consentimento Livre Informado para a realização desta pesquisa. Aos técnicos da Embrapa, por permitirem a minha participação nas atividades que desenvolvem na aldeia.

Sou grata às amigas e amigos que se tornaram parceiros fundamentais nesta caminhada. À minha amiga e irmã, Ir. Mônica Viana agradeço por me acompanhar no

primeiro campo de pesquisa. Agradecimentos especiais à Cirlene, Thaline, Mariza, Lupuna e Diego.

Agradeço à Capes pela bolsa de mestrado, que custeou os campos e materiais diversos, possibilitando a realização desta pesquisa. Minha gratidão ao PPGCASA/UFAM e ao Grupo de Pesquisa e Laboratório Daburuki/UFAM pelo suporte institucional. Não posso deixar de agradecer ao Nepecab/UFAM, lugar potente, que tenho muito carinho e respeito, onde iniciei como bolsista de projeto de pesquisa e pude vivenciar a academia pública, a Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e conhecer pessoas grandiosas.

Aos colegas da turma de mestrado do PPGCASA/UFAM, agradeço pelas valiosas trocas de diálogo e experiências. Aos professores das disciplinas, minha profunda gratidão pela dedicação e discussões. Ao professor Maiká Schwade, pelo estágio docência e ao professor Carlos Augusto (Tijolo), sempre atento a socorrer em nossas dúvidas com as disciplinas e burocracias administrativas do programa de pós-graduação.

E agradeço a Deus pela dádiva da minha vida e por me fortalecer nos momentos de desafios, ter coragem e determinação para seguir em frente e concluir esta etapa tão importante da minha vida. Que Nossa Senhora Auxiliadora e São João Bosco continuem me protegendo e guiando.

## RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo compreender o processo de reterritorialização dos Sateré-Mawé da Aldeia Gavião no Rio Tarumã-Açu, e como estão garantindo sua sustentabilidade nesse território. A área de estudo é a Aldeia Gavião (Tawa Hywi), que está localizada na região da microbacia hidrográfica do rio Tarumã-Açu, afluente do rio Negro, à margem do Igarapé Tiú, no município de Manaus/Amazonas, Brasil. Os objetivos específicos foram elaborados em três eixos principais: Como foi o processo de ocupação na Aldeia Gavião? Qual a organização sociopolítica da Aldeia Gavião? Qual a relação da sustentabilidade com a interculturalidade na Aldeia Gavião? A pesquisa foi de caráter exploratório e qualitativo, com princípios anticoloniais, utilizando-se procedimentos da pesquisa participante a partir do uso do mapa conceitual para orientar o caminho teórico-metodológico, no qual os aportes teóricos estão centrados nas concepções de cultura, território, desterritorialização, reterritorialização, territorialidade, interculturalidade e sustentabilidade, envolvendo trabalho de campo, oficina de gestão do conhecimento, mapeamento participante, registros fotográficos e levantamento de fontes documentais secundárias. Os processos de desterritorialização e reterritorialização dos Sateré-Mawé na Aldeia Gavião, ocorreu a partir da migração de Tereza Ferreira do clã Gavião e de membros de sua família, que ocuparam essa terra com plantio de maniva, mas, com a chegada de sua neta Terezinha Ferreira e seu esposo, passaram a buscar outros meios para aprender a trabalhar com essa outra terra para garantir a sustentabilidade da aldeia. Por meio da pesquisa participante foi possível compreender como os Sateré-Mawé ressignificaram suas relações culturais, integrando elementos das culturas indígenas e não indígenas, criando uma territorialidade fundamentada nas tradições e costumes do território ancestral Andirá-Marau e na interculturalidade. Quanto à organização sociopolítica da Aldeia Gavião, os Sateré-Mawé preservam suas tradições ancestrais, onde a responsabilidade pessoal está ligada ao princípio da coletividade. A relação entre sustentabilidade e interculturalidade é evidenciada nas práticas agrícolas que integram novas tecnologias de plantio com o conhecimento cultural, apesar de ainda não garantir a manutenção plena. A interculturalidade promove não apenas a sustentabilidade, mas também a autonomia e a valorização dos saberes indígenas, fortalecendo a identidade e a resiliência dos Sateré-Mawé.

**Palavras-chave:** Povos indígenas; Sateré-Mawé; território; sustentabilidade; interculturalidade.

## ABSTRACT

This research aimed to understand the reterritorialization process of the Sateré-Mawé of the Gavião Village in the Tarumã-Açu River, and how they are ensuring their sustainability in this new territory. The study area of this research is the Gavião Village (TAWA HYWI), located in the micro-basin of the Tarumã-Açu River, a tributary of the Negro River, along the banks of the Tiú Stream, in the municipality of Manaus, state of Amazonas, Brazil. The specific objectives were drawn up in three main axes: How was the occupation process in the Gavião Village? What is the socio-political organization of the Gavião Village? What is the relationship between sustainability and interculturality in the Gavião Village? The research was exploratory and qualitative in nature, with anti-colonial principles, using participatory research procedures, based on the use of the Conceptual Map to guide the theoretical-methodological approach. The theoretical framework focuses on concepts of culture, territory, deterritorialization, reterritorialization, territoriality, interculturality, and sustainability, involving fieldwork, knowledge management workshops, participatory mapping, photographic records, and secondary documentary sources. The processes of deterritorialization and reterritorialization of the Sateré-Mawé in Gavião Village began with the migration of Tereza Ferreira from the Gavião clan, along with members of her family, who occupied this land through the planting of cassava. However, with the arrival of her granddaughter Terezinha Ferreira and her husband, they sought other means to learn how to work this new land to ensure the sustainability of the village. Through participatory research, it was possible to understand that the Sateré-Mawé have redefined their cultural relations, integrating elements from both indigenous and non-indigenous cultures, creating a territoriality based on the traditions and customs of their ancestral territory, Andirá-Marau, and interculturality. In the socio-political organization of the Gavião Village, the Sateré-Mawé preserve their ancestral traditions, where personal responsibility is linked to the principle of collectivity. The relationship between sustainability and interculturality is evidenced in agricultural practices that integrate new planting technologies with cultural knowledge, although they have not yet fully guaranteed sustainability. Interculturality promotes not only sustainability but also autonomy and the appreciation of indigenous knowledge, strengthening the identity and resilience of the Sateré-Mawé.

**Keywords:** Indigenous peoples; Sateré-Mawé; territory; sustainability; interculturality.

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

AISA - Associação Indígena do Sahu-Apé.

AIWSM - Associação Indígena Waraná Sateré-Mawé.

AMISM – Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé.

ATIK - Associação Tururukari-Uka dos Índios Kambeba

CIMI - Conselho Indigenista Missionário Regional Norte.

CONDISI - Conselho Distrital de Saúde Indígena.

COPIME - Coordenação dos povos indígenas de Manaus e Entorno.

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena.

EMBRAPA - Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária.

FAPEAM – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas.

FEPIAM - Fundação Estadual dos Povos Indígenas do Amazonas.

FUNAI - Fundação Nacional do Índio.

IASD - Igreja Adventista do Sétimo Dia.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

INPA - Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.

ISA - Instituto Socioambiental.

LDB - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

PNCSA – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

RMM - Região Metropolitana de Manaus-AM.

SAF - Sistema Agroflorestal.

SasiSUS - Subsistema de Atenção à Saúde Indígena.

SasiSUS - Subsistema de Atenção à Saúde Indígena.

SEMED - Secretaria Municipal de Educação.

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena.

SPI - Serviço de Proteção Ao Índio.

SUS – Sistema Único de Saúde.

TI - Terra Indígena.

WA - Associação Waikuru.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

|                                                                                                                                                                      |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Figura 1 - Mapa conceitual.....                                                                                                                                      | 18 |
| Figura 2 - Mapa de localização da área de estudo Aldeia Gavião.....                                                                                                  | 21 |
| Figura 3 - Porantim (Puratiã) “remo sagrado” .....                                                                                                                   | 27 |
| Figura 4 - Território ancestral dos Sateré-Mawé segundo sua história oral e relatos dos viajantes (séc. XVIII), e território dos Sateré-Mawé demarcado em 1982 ..... | 40 |
| Figura 5 - TDR e Territorialidade: Conceitos em Fluxo .....                                                                                                          | 47 |
| Figura 6 - Terra Indígena Andirá-Maraú e sua localização em relação aos municípios próximos à Manaus.....                                                            | 49 |
| Figura 7 - Grupo familiar Sateré-Mawé .....                                                                                                                          | 51 |
| Figura 8 - Residências mistas .....                                                                                                                                  | 61 |
| Figura 9 - Capela Adventista do Sétimo Dia (IASD) da Aldeia Gavião .....                                                                                             | 62 |
| Figura 10 - Espaço de Estudo da Língua Materna e Conhecimentos Tradicionais Indígenas Gavião.....                                                                    | 64 |
| Figura 11 - Posto de atendimento à saúde indígena do Polo Base Tarumã-Açu, SESAI/DSEI .....                                                                          | 66 |
| Figura 12 - Artesanatos produzidos pelas mulheres da aldeia.....                                                                                                     | 69 |
| Figura 13 - Cantinho do Jardim.....                                                                                                                                  | 82 |
| Figura 14 - Plantação de banana.....                                                                                                                                 | 86 |
| Figura 15 - Plantação de cacau na Aldeia Gavião .....                                                                                                                | 87 |
| Figura 16 - Cultivos diversos na roça da Aldeia Gavião .....                                                                                                         | 89 |
| Figura 17 - Meliponicultura.....                                                                                                                                     | 90 |
| Figura 18 - Instalação da fossa séptica biodigestor .....                                                                                                            | 91 |
| Figura 19 - Oficina de Gestão do Conhecimento e mapeamento participante .....                                                                                        | 93 |
| Figura 20 - Mapeamento participante da Aldeia Gavião.....                                                                                                            | 95 |

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                      |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>INTRODUÇÃO .....</b>                                                                                                              | <b>13</b>  |
| <b>CAPÍTULO 1. TERRITÓRIO, IDENTIDADE E RESISTÊNCIA: A TRAJETÓRIA DOS SATERÉ-MAWÉ NA TERRA ANDIRÁ/MARAU .....</b>                    | <b>24</b>  |
| 1.1. O POVO SATERÉ-MAWÉ: CULTURA E TERRITÓRIO ORIGINÁRIO.....                                                                        | 24         |
| 1.2. ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA DOS SATERÉ-MAWÉ NO TERRITÓRIO ANDIRÁ/MARAU.....                                                      | 35         |
| <b>CAPÍTULO 2. A ORGANIZAÇÃO TERRITORIAL DO CLÃ GAVIÃO SATERÉ-MAWÉ: DA CIDADE DE MANAUS À ALDEIA GAVIÃO .....</b>                    | <b>43</b>  |
| 2.1. TERRITÓRIOS EM MOVIMENTO: DESTERRITORIALIZAÇÃO, RETERRITORIALIZAÇÃO E AS DINÂMICAS SOCIOESPACIAIS DOS POVOS INDÍGENAS.....      | 43         |
| 2.2. A TRAJETÓRIA DOS SATERÉ-MAWÉ DO CLÃ GAVIÃO NA CIDADE DE MANAUS/AM .....                                                         | 48         |
| 2.3. A CONSTRUÇÃO DE UM NOVO TERRITÓRIO: ALDEIA GAVIÃO E SUA ORGANIZAÇÃO SOCIAL.....                                                 | 56         |
| <b>CAPÍTULO 3. ENTRELAÇANDO SABERES: DIÁLOGOS INTERCULTURAIS PARA PROMOVER A SUSTENTABILIDADE NA ALDEIA GAVIÃO, SATERÉ-MAWÉ.....</b> | <b>74</b>  |
| 3.1. INTERCULTURALIDADE NA CONSTRUÇÃO DE NOVO TERRITÓRIO .....                                                                       | 74         |
| 3.2. COLABORAÇÃO E INTEGRAÇÃO DE OUTRAS TÉCNICAS E TECNOLOGIAS NA ALDEIA GAVIÃO .....                                                | 83         |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                                                                                     | <b>97</b>  |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>                                                                                                             | <b>101</b> |
| <b>APÊNDICE A - TERMO DE ANUÊNCIA – ALDEIA GAVIÃO .....</b>                                                                          | <b>108</b> |
| <b>APÊNDICE B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E INFORMADO – COPIME .....</b>                                                          | <b>109</b> |

## INTRODUÇÃO

O Amazonas, segundo os dados do Censo de 2022, divulgado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), é o estado brasileiro com a maior população indígena do país, com cerca de 490.935 mil pessoas, representando o percentual de 12,46% de indígenas (IBGE, 2022). Esse número representa um notável aumento em relação ao Censo de 2010, que registrou cerca de 183.514 mil pessoas declarados indígenas, a maioria deles falante de suas línguas maternas.

No contexto urbano, destaca-se o município de Manaus, Amazonas, que representa a maior população indígena, segundo dados do IBGE (2022), alcançando a estimativa de 71.691 mil indígenas na capital amazonense, representando o percentual de 3,47% da população no Censo de 2022. Enquanto no Censo de 2010, o IBGE registrou 4.040 mil indígenas.

Entretanto, é importante ressaltar o levantamento preliminar realizado pelas próprias organizações, que já apontavam, aproximadamente, 35 mil indígenas vivendo na cidade de Manaus. Esse levantamento, relatado por Marcivana Sateré-Mawé, coordenadora geral da Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno (COPIME), já indicava uma população bem maior que a registrada pelo Censo, em 2010, conforme entrevista cedida à Rede Eclesial Pan-Amazônica – REPAM-Brasil (Viana, 2023). Segundo a coordenadora da COPIME, essa realidade demonstra a carência de perguntas direcionadas aos povos indígenas nos censos anteriores, o que contribuiu para a invisibilidade e subnotificação ao longo do tempo. Em entrevista, Marcivana Sateré-Mawé ressalta: Não é que repentinamente uma grande presença indígena, isso sempre existiu, até porque as cidades foram as primeiras aldeias que foram colonizadas durante o período de invasão do Brasil. Naquela época, 2019, a gente chamava de censo indígena, porque precisamos tirar da invisibilidade os povos indígenas, conhecer a realidade indígena nas cidades para que a gente possa criar ações de enfrentamento a essas mazelas.

Na execução do Censo 2022, houve uma particularidade no Amazonas, a inovação significativa da colaboração conjunta entre o IBGE e a Copime para o resultado censitário, que propiciou uma contribuição importante: a sensibilização dos indígenas para sua autodeclaração.

Em Manaus, capital do estado do Amazonas, os indígenas, geralmente, ocupam geograficamente os bairros periféricos. São áreas, muitas vezes, destituídas dos serviços de saneamento, infraestrutura, apresentam deficiências significativas nos setores de saúde e

educação, oferecidos pelo poder público. Essas ocupações refletem diretamente as rotas migratórias de diversos povos indígenas, com grupos familiares ou parte deles e até mesmo sozinhos, saindo de suas terras originárias para as cidades. Conforme destacado por Freitas (2014), os indígenas buscavam lugares com condições mais econômicas e acessíveis para moradia e sustento, por isso, acabavam optando por residir em bairros periféricos de Manaus por serem áreas com preços mais acessíveis em relação aos bairros considerados nobres. Essa condição é um reflexo do reduzido status econômico dos indígenas migrantes e a ausência de qualificação para o mercado de trabalho que impõe o sistema capitalista.

De acordo com Almeida e Santos (2009), os migrantes indígenas ocuparam diversos bairros de Manaus, tais como:

Os Kokama, nos bairros de João Paulo, Cidade de Deus, moram com indígenas da etnia Tikuna, além dos Apurinã que estão principalmente no bairro Valparaíso. Em São João no km 4 da rodovia br-174, Santa Etelvina, Vila Bom Jesus no km 26 e Lagoa Azul II no km 11 da rodovia am-010 moram indígenas do Alto Rio Negro, como Tukano, Desano, Tariano, Tuiuka, Tikuna. No bairro de Lagoa Azul II há também moradores da etnia kokama, além dos bairros João Paulo, Compensa e Santo Agostinho. No bairro de Compensa verifica-se também a presença kambeba. Os Sateré-Mawé encontram-se principalmente no bairro da Redenção e os Munduruku no bairro de Japiim. Na estrada do Turismo, km 13 tem indígenas de várias etnias como Miranha, Kokama, Aviana, Sateré-Mawé, Munduruku, Mura e Tikuna. O Povo Deni e também os Mura estão na Cidade de Deus, na zona norte, e a Comunidade Umuri Diro Mahsã, dos Tukano está na Praia do Tupé (Almeida & Santos, 2009, p. 36).

Sob essa perspectiva da diversidade dos povos indígenas na cidade, destaca-se a presença do povo Sateré-Mawé em Manaus pelo processo de migração, especialmente pelo protagonismo feminino.

Segundo Bernal (2009), as primeiras migrações Sateré-Mawé ocorreram no começo da década de 1970, caracterizadas fortemente por um cunho feminino, resultado da prática de levar as mulheres indígenas para trabalharem como domésticas, ação promovida por antigos funcionários do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e missionários.

A migração para as cidades ocorre por diversos motivos, como a busca por melhores oportunidades de trabalho, conflitos em suas terras, enquanto outros o fizeram para que seus filhos tivessem acesso à escola e/ou à universidade. Mesmo após a mudança, essas pessoas mantêm seus vínculos familiares, culturais e sociais com seus parentes que permaneceram na terra de origem.

Nesse contexto de migração, destaca-se a trajetória da Sra. Tereza Ferreira da Silva e suas filhas(os), pertencentes ao povo Sateré-Mawé, do clã (ywania) Açaí (Ywaçai) e Gavião (Hywi) que saíram de sua Terra Indígena Andirá-Marau, na região do rio Andirá, da aldeia de Ponta Alegre, situada no município de Barreirinha, região do baixo Amazonas, que veio para a cidade de Manaus/AM em busca de melhores condições de vida e oportunidades de estudos.

Inseridos na cidade, enfrentaram uma série de conflitos antes de se estabelecerem em uma terra no entorno da cidade de Manaus, onde fundaram a Tawa Hywi (Aldeia Gavião), às margens do igarapé Tiú, no rio Tarumã-Açu.

Esse movimento visava não apenas se estabelecerem em um novo território, mas também reafirmarem sua identidade cultural e tradições frente aos desafios da urbanização. Essa trajetória é marcada pelos processos de desterritorialização e reterritorialização.

Os Sateré-Mawé, ao saírem da sua terra materna, onde possuem vínculos afetivos, vivências e relações ancestrais, ao se depararem com a cidade, com cultura não indígena, enfrentam continuamente novos conflitos relacionados aos processos de desterritorialização e reterritorialização. Haesbaert (2009, p. 138) ilustra a dinâmica desses processos: “A vida é um constante movimento de desterritorialização e reterritorialização, ou seja, estamos sempre passando de um território para outro, abandonando territórios, fundando novos. A escala espacial e a temporalidade é que são distintas”. Essa afirmação se aplica diretamente à experiência dos Sateré-Mawé, que, constantemente, em meio à migração, criam territórios.

Haesbaert (2007) argumenta que a territorialidade transcende a esfera política, permeando as relações econômicas e culturais de um povo. Ela se manifesta na forma como as pessoas utilizam a terra, se organizam no espaço e atribuem significado ao lugar onde habitam.

Na cidade, os indígenas, geralmente, são empurrados para áreas periféricas, confinados a pequenas propriedades, sem espaço suficiente e sem terra necessária para produzirem, praticarem suas tradições e modo de vida. Essas condições limitadas tornam-se um problema para reconstruir suas práticas e preservar seus costumes, como faziam em suas terras de origem. Para os indígenas, a terra não é apenas um recurso, mas, representa vida, identidade.

Diferentemente de outros lugares na área urbana de Manaus, onde residem alguns Sateré-Mawé, a Aldeia Gavião está situada em uma área rural com características naturais que

se aproximam ao seu território ancestral: a presença da floresta e a proximidade do rio, possibilitando a caça, a pesca e a organização social. Ainda assim, a relação com essa nova terra apresenta desafios. Como, por exemplo, o próprio solo da região que pode apresentar características específicas, como variações nos níveis de nutrientes e acidez, que exigem deles uma nova compreensão e aprendizado. Sendo necessário desenvolver técnicas para lidar com essa terra, de forma a preservar a identidade cultural e garantir um meio de vida sustentável nesse novo território, problema central dessa pesquisa.

Assim, os Sateré-Mawé que migraram para aldeia estão se reorganizando e incorporando ao seu modo de vida outras técnicas e tecnologias, o que lhes permite aprenderem a lidar de outra forma com o uso e ocupação desta terra e criando novas territorialidades. Essa integração pode ser um caminho para garantir a sustentabilidade do povo na aldeia, diante do processo de reterritorialização.

Para tanto, a interculturalidade pode ser esse meio de interação entre culturas, articulando as técnicas dos povos indígenas com as dos não indígenas. Dessa forma, a incorporação de algumas técnicas da sociedade ocidental, podem fortalecer a autonomia dos Sateré-Mawé e assegurar a sustentabilidade do povo na Aldeia Gavião.

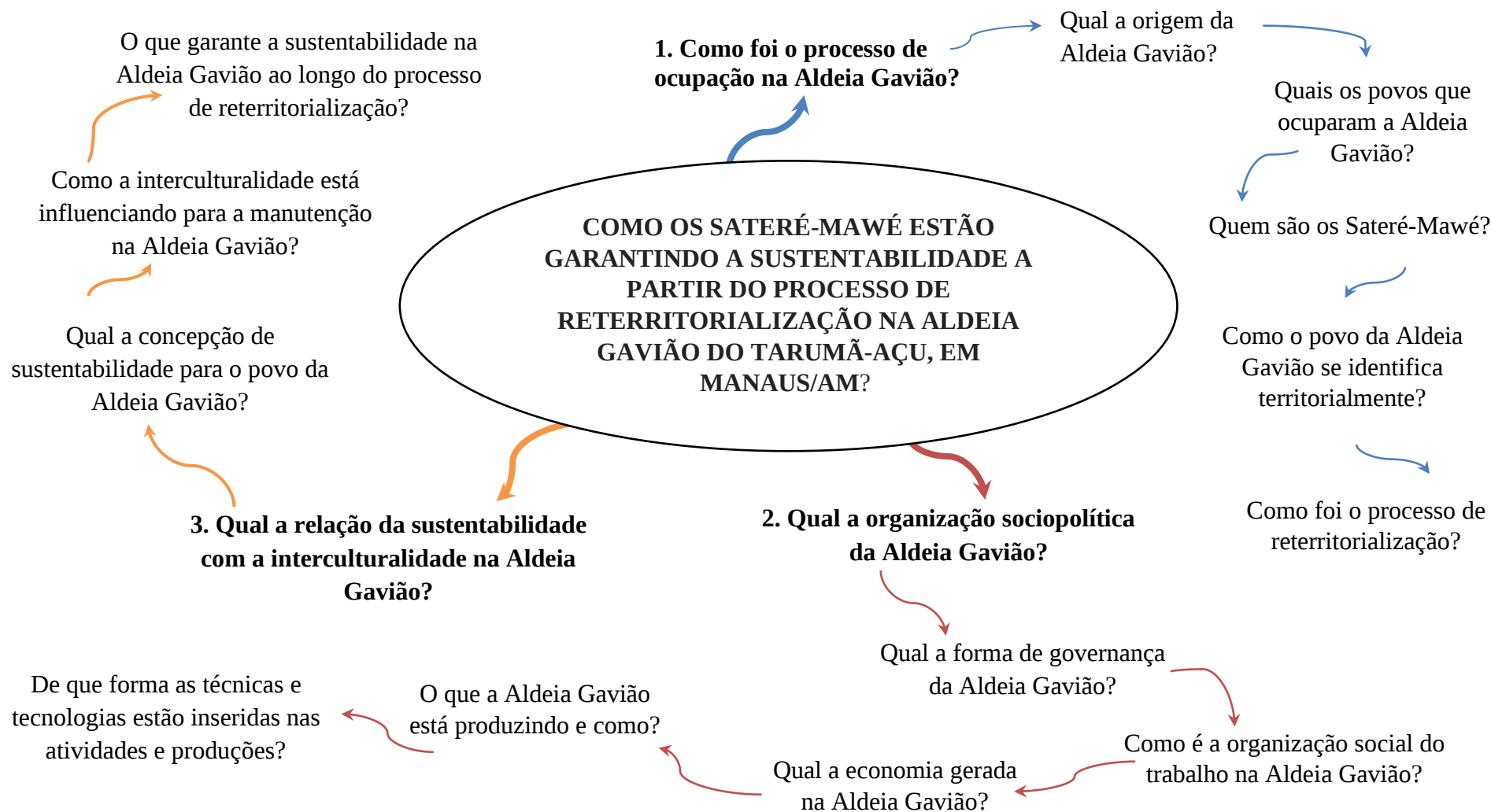
Portanto, o objetivo central desta pesquisa foi compreender como os Sateré-Mawé estão buscando garantir a sustentabilidade a partir do processo de reterritorialização na Aldeia Gavião do Tarumã-Açu, em Manaus/AM. Os objetivos específicos foram elaborados em três eixos principais, em forma de perguntas centrais: 1. Descrever, como foi o processo de ocupação na Aldeia Gavião? 2. Identificar, qual a organização sociopolítica da Aldeia Gavião? 3. Entender, qual a relação da sustentabilidade com a interculturalidade na Aldeia Gavião? A pesquisa é de caráter exploratório e qualitativo a partir de princípios anticoloniais utilizando-se procedimentos da pesquisa-participante, como o mapa conceitual.

Para isso, a problematização foi abordada e desenvolvida através da abertura do mapa conceitual, que segundo Faria (2018, p. 144) define:

(...) o mapa conceitual que consiste em representações gráficas semelhantes a diagramas, que indicam relações entre conceitos ligados por palavras ou perguntas. Representam uma forma de organização dos conteúdos que vai desde os conceitos mais abrangentes até os menos inclusivos. Assim, os mapas conceituais são utilizados para auxiliar a organização e a sequenciação dos conteúdos, de forma a oferecer estímulos adequados ao estudante.

O mapa conceitual foi usado para facilitar a aprendizagem do conteúdo e a organização de forma significativa para o pesquisador, por meio de perguntas que auxiliaram na compreensão do problema central da pesquisa, conforme apresentado na Figura 1.

Figura 1 - Mapa conceitual



Fonte: Elaboração da autora (2023).

No mapa conceitual apresentado, a problemática central torna-se o objetivo central, enquanto as perguntas formuladas nos três eixos centrais integram os objetivos específicos que guiaram a pesquisa. Após a abertura e organização do mapa conceitual, delineou-se o plano de trabalho, o qual definiu os procedimentos metodológicos que conduziram a pesquisa.

A pesquisa se baseou na linha metodológica da pesquisa participante, fundamentada em Demo (2008) e Faria (2018). Essa abordagem tem como princípio o envolvimento da comunidade, participando como sujeito na pesquisa, não como objeto de estudo, pois, não apenas compartilham informações, mas, também, se engajam como agente ativo construindo conhecimento e na intervenção na sua realidade. Assim, fortalecendo a autonomia da comunidade, valorizando seus saberes.

O objetivo dessas metodologias é respeitar e valorizar evidenciando as formas próprias de pensar, organizar línguas, suas cosmologias e epistemologias, tratando-os como sujeitos e não objetos, para além de um pensamento abissal, parafraseando o prof. Boaventura de Souza Santos, de forma intercultural fundamentada na ecologia dos saberes. Pensar e utilizar metodologias participantes e coletivas, respeitando as suas cosmologias, é fundamental para a promoção da autonomia quando a diferença é posta de forma positiva, e não como atraso ou inferioridade (Faria, 2018, p. 135).

Em vez de serem impostas de cima para baixo, as metodologias participantes descritas, de acordo com Faria (2018), nascem da organização popular, ou seja, as próprias comunidades apresentam suas ideias e projetos ao governo e organizações, assumindo o papel de sujeito em todo o processo, desde a discussão inicial até a finalização. Assim, empoderando-se sobre o destino de suas vidas e de seu futuro, garantindo que as soluções atendam às reais necessidades da comunidade, de forma democrática, em conjunto.

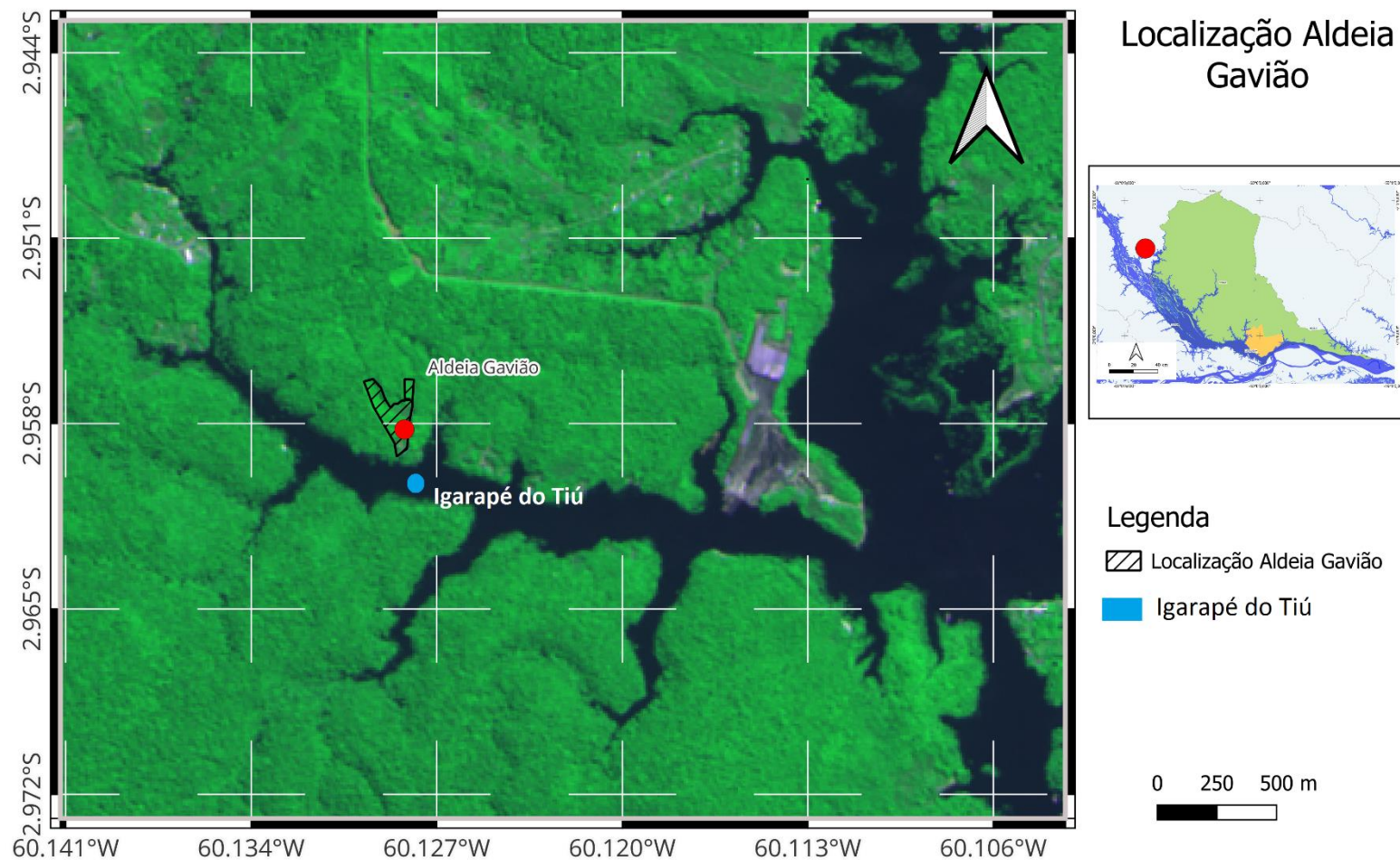
Nesse sentido, é proposto por Faria (2018), o uso do termo "participante" como metodologia de pesquisa por estar fundamentado em uma perspectiva descolonial e democrática/comunitária, que valoriza a construção coletiva e contínua, onde diversos sujeitos sociais estão envolvidos nos projetos realizados. Isso implica em colaboração, promovendo a formação e a qualificação dos “atores” como sujeitos, protagonistas do processo histórico.

Ressaltando que Demo (2008) afirma que, na pesquisa participante, é fundamental o pesquisador externo reconhecer a importância de se identificar ideologicamente junto a comunidade, adotando sua perspectiva política. No entanto, essa identificação não implica em adotar o estilo de vida dessa comunidade, “ou seja, não é necessário ser pobre para estudar a pobreza e tampouco se tornar indígena para trabalhar com eles” (Demo, 2008, p. 43).

É essencial estar disponível para se conectar com a comunidade, respeitando sua cultura, autonomia e modo de vida para construir uma relação de confiança entre pesquisador e comunitários, o que facilita a construção de conhecimento mais rico e autêntico para pesquisa.

A área de estudo desta pesquisa é a Tawa Hywi (Aldeia Gavião), que está localizada na região da microbacia hidrográfica do rio Tarumã-Açu, afluente do rio Negro, à margem esquerda do Igarapé Tiú, na área rural da cidade de Manaus, do estado do Amazonas - Brasil (Figura 2), onde as atividades de campo foram realizadas.

Figura 2 - Mapa de localização da área de estudo Aldeia Gavião



Fonte: Elaborado por Lupuna Souza (2023).

A linha das metodologias participantes envolve diferentes procedimentos metodológicos, como: problematização, mapa conceitual, gestão do conhecimento (oficinas participantes), aprendizagem pela pesquisa, escuta sensível e mediação, mapeamento e cartogramas participantes, tais procedimentos vão sendo aplicados conforme o desenvolvimento e a necessidade da pesquisa.

Neste trabalho, a pesquisa de campo foi realizada na Aldeia Gavião, constituída de conversas com as lideranças e comunitários. A realização da oficina de gestão do conhecimento, com a participação da comunidade, permitiu a identificação das atividades desenvolvidas e a discussão sobre a concepção de território e sustentabilidade.

Os autores Aquino, Cavalcante e Faria (2015) propõem que esse procedimento da oficina de gestão do conhecimento baseia-se em conhecimento pré-existente dos sujeitos sociais envolvidos, com ênfase na valorização de suas tradições culturais. Esse processo, associado ou não a outros conhecimentos e tecnologias, tem o potencial de gerar um novo conhecimento coletivo, pretendendo a construção de projetos para intervir na realidade da comunidade, a fim de proporcionar à comunidade a oportunidade de assumir seu próprio caminho.

Durante a oficina de gestão do conhecimento foi realizada a elaboração do mapeamento participante, um dos procedimentos da metodologia participante que, Faria (2018) define como o momento que demonstra as formas de uso e ocupação do território por meio da utilização de técnicas de mapeamento em SIG, para ter como resultado o mapa do conhecimento da comunidade do território.

Em paralelo ao campo, para responder às questões, foram realizados os procedimentos complementares, incluindo análise documental e revisão bibliográfica para aporte teórico. Os conceitos e concepções sobre território, desterritorialização, reterritorialização e territorialidade, foram discutidos com base em Faria (2021) e Haesbaert (2009). A metodologia participante foi pautada pelas propostas de Faria (2018) e Demo (2008). Enquanto a concepção de cultura foi embasada em Geertz (2008); já a interculturalidade foi fundamentada na autora Walsh (2019), interligada com a sustentabilidade, através da perspectiva do Ecodesenvolvimento de Ignacy Sachs (1981, 1986, 2002 e 2004).

Este trabalho propôs reflexões sobre a temática indígena, contextualizando a trajetória do grupo migrante Sateré-Mawé, do clã Gavião, que tem resistido aos desafios, conflitos internos e territoriais na cidade de Manaus, Amazonas. Por meio dos processos de desterritorialização e reterritorialização, vem construindo novos territórios, como no caso da Aldeia Gavião, no bairro do Tarumã-Açu, que foi o foco desta pesquisa. As apropriações de tecnologias introduzidas através de projetos desenvolvidos por parceiros e instituições, têm ajudado a comunidade a lidar e entender as características da terra do novo território para desenvolvimento das suas atividades.

A dissertação foi organizada em três capítulos. O capítulo 1, aborda a história dos Sateré-Mawé, enfocando o contexto histórico do território Andirá/Marau. São discutidos os processos de desterritorialização e reterritorialização. No capítulo 2, examina a reterritorialização dos Sateré-Mawé no contexto urbano de Manaus, com foco na Aldeia Gavião. E, no capítulo 3, apresenta a relação entre interculturalidade e sustentabilidade na Aldeia Gavião.

## **CAPÍTULO 1. TERRITÓRIO, IDENTIDADE E RESISTÊNCIA: A TRAJETÓRIA DOS SATERÉ-MAWÉ NA TERRA ANDIRÁ/MARAU**

Este capítulo enfatiza a história do povo Sateré-Mawé, relatado no contexto histórico do território Andirá/Marau. Esses aspectos são fundamentais para a compreensão do trajeto atual desse povo. Aborda os processos de desterritorialização e reterritorialização vivenciados pelos Sateré-Mawé, destacando a importância de suas raízes culturais, ancestralidade da terra e sua resistência.

Esses processos são essenciais para compreender como a ligação entre a identidade cultural e a terra tem sido um fator de resistência frente à desterritorialização. Destacam-se alguns fatores que contribuíram para a migração dos Sateré-Mawé de seu território de origem para a cidade de Manaus. Esse movimento migratório é um desdobramento dos processos históricos e exemplifica como os Sateré-Mawé têm usado suas estratégias de resistência em resposta às novas territorialidades urbanas.

### **1.1. O Povo Sateré-Mawé: cultura e território originário**

O termo "Sateré", que compõe a autodenominação desse povo regionalmente conhecido por "Mawé", carrega em si um importante significado ancestral. O nome Sateré, pode ser traduzido como "lagarta de fogo" e refere-se ao clã mais importante dentro de sua hierarquia (sociedade), pois, tradicionalmente indica a linha sucessória dos tuxauas/tu'isa (termo que designa autoridade, o chefe político). O segundo nome, "Mawé", quer dizer "papagaio inteligente e curioso" e não é designação clânica, ou seja, não se refere a nenhum clã (Lorenz, 1992, Teixeira, 2005). A língua falada por este povo é o Mawé, que compõe o tronco linguístico Tupi, segundo o etnógrafo Curt Nimuendaju (1948), que difere do Guaraní-Tupinambá.

Entretanto, de acordo com Fraboni (2016), os mais idosos do povo, os "nag" ou "nag'nia", considerados sábios, há, atualmente, discordância em relação à tradução amplamente aceita do nome Sateré-Mawé, sendo usado o termo Mawé como sendo "papagaio inteligente e curioso", na verdade significa "homem valente" -- essa teria sido uma estratégia usada para se proteger dos não indígenas, fazendo-os acreditar que eram pacíficos e não perigosos, a fim de evitar perseguições.

Percebe-se que a resistência dos Sateré-Mawé se manifesta de diversas maneiras, desde sua autodenominação à sua história, permeando até mesmo sua cosmologia. Para

uma compreensão mais completa da história dos Sateré-Mawé, é necessário adentrar no intrincado universo cosmológico de suas concepções. Esse âmbito não apenas revela as crenças fundamentais do povo, mas também proporciona uma compreensão profunda de sua cosmovisão, suas estruturas sociais e sua resiliência frente às investidas coloniais e etnocêntricas que os afligiram ao longo dos séculos.

As narrativas orais das histórias de origem dos Sateré-Mawé constituem um arcabouço simbólico que permeia todos os aspectos de sua vida cotidiana. Nessas narrativas, encontramos a origem do universo, a relação entre humanos e seres sobrenaturais, a justificativa para práticas culturais e rituais, além da compreensão do papel do ser humano no cosmos. Este contexto cultural carrega um significado espiritual, assim como uma profunda conexão com a identidade coletiva do povo Sateré-Mawé. A cosmovisão dos Sateré-Mawé não é estática, mas dinâmica, moldada pela interação contínua com o mundo ao seu redor.

Ao longo dos séculos, ressignificam suas crenças e práticas aos novos contextos enfrentados, sem jamais desvincular-se de suas raízes e sua essência cultural. Esta habilidade de resistência e resiliência é vista até os dias de hoje através dos processos de desterritorialização e reterritorialização que esse povo enfrenta pela necessidade de ocupar novas terras.

Tal cosmovisão é fundamentada na crença, na presença criadora dos espíritos em todos os elementos da natureza. Reflete uma profunda conexão com o mundo natural e a ancestralidade. Essa concepção de mundo se manifesta em suas histórias de origem, rituais e tradições, atravessando a vida cotidiana do povo Sateré-Mawé, como a crença em seres sobrenaturais, como Tupana/Wassiri-Anumawato e Ahiag/Visagem. Tupana, considerado o Ser Supremo, criador e mantenedor do mundo, representa a força suprema e a fonte da vida. Ahiag/Visagem, por outro lado, representa o espírito mau, associado ao mal e à negatividade. Embora a crença em Tupana/Wassiri-Anumawato apresente características de um Deus supremo, antropomorfismos e explicações de fenômenos extraordinários também se manifestam em sua figura. A multiplicidade de nomes atribuída a essa divindade, como Wassiri e Anumawato, sugere a complexa compreensão da espiritualidade Sateré-Mawé, que transcende a mera personificação de uma entidade divina. Ahiag, termo Tupi, que representa o espírito mau, foi, posteriormente, associado ao demônio ou Diabo após o contato com o cristianismo. A

palavra "visagem", de origem portuguesa, é mais utilizada pelos Sateré-Mawé, atualmente, para se referir ao espírito mau. A pajelança, prática ritualística liderada pelo pajé/paini, representa um importante elemento da espiritualidade Sateré-Mawé. Através da interpretação de fatos reais, sonhos, fenômenos naturais e da comunicação com os espíritos, o pajé assume funções de cura, proteção, adivinhação e a pajelança do mal (Oliveira, 2018).

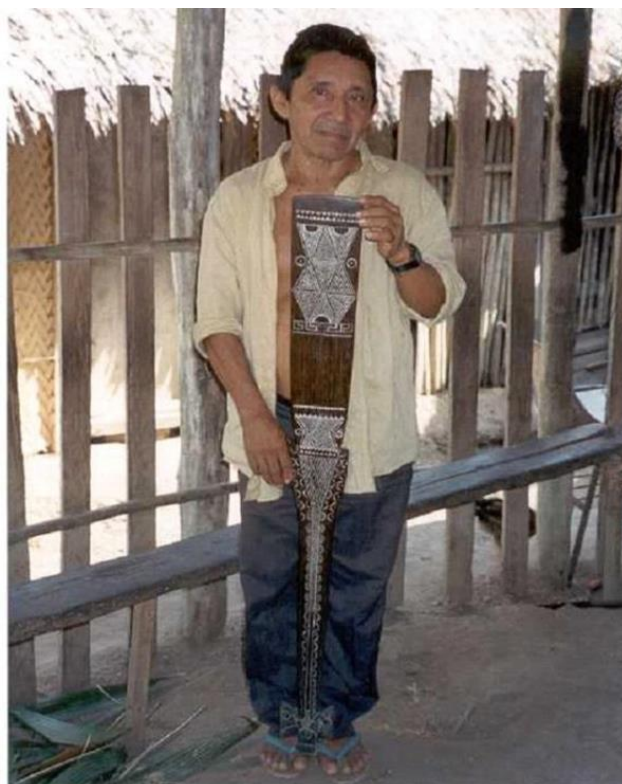
A cosmologia mítica dos Sateré-Mawé pode ser conhecida através do Sehaupóri, que é o apanhado de histórias, como histórias de origem e lendas que estão descritos por meio de grafismos no Porantim (Puratiñ na língua Sateré-Mawé), que, por sua vez, tem uma simbologia de extrema importância e identidade cultural. Ele é símbolo de sabedoria, de entendimento da vida humana e, principalmente, o entendimento de ser Mawé, é conhecido também como "remo sagrado" (Yamã, 2007).

Lorenz (1992) descreve esse remo sagrado como sendo um artefato de madeira com cerca de 1,50 metro de altura, que ostenta rica simbologia, ornado com gravuras geométricas em baixo-relevo e recoberto pela tinta branca da tabatinga<sup>1</sup>. Sua forma evoca tanto uma clava de guerra quanto um remo finamente trabalhado. Tem forte simbologia e importância desempenhando múltiplas funções: atua como legislador social, sendo, frequentemente, referido pelos Sateré-Mawé como sua Constituição, possui ainda poderes de uma entidade mágica, funcionando como uma espécie de bola de cristal que prevê eventos e pode se mover autonomamente para mediar desavenças e conflitos internos. O Porantim encarna um conjunto de atributos que o eleva à condição de instituição máxima da sociedade Sateré-Mawé, aglutinando as esferas política, jurídica, mágico-religiosa e mística. Cada lado desse artefato possui escrito, de um lado, a história da origem ou a história do Guaraná e, do outro, o ritual da guerra. Conforme a Figura 3, observa-se o grafismo no Porantim.

---

<sup>1</sup>Tabatinga é uma argila branca, cujo nome deriva da palavra tupi 'tinga,' que significa 'branco.' Amplamente utilizada pelos povos indígenas, a argila é empregada na ornamentação e pintura de objetos, na pintura corporal e em rituais sagrados (Grandino, 2021).

Figura 3 - Porantim (Puratiğ) “remo sagrado”



Fonte: Sateré Mawé, blogs (2013). Disponível em: <https://sateremaw.blogspot.com/2013/01/culturamaterial-e-cosmologia.html>. Acesso em: 07 mar. 2023.

As histórias de origem são contadas pelos anciãos da comunidade, pois são conhecidos e respeitados pela sua sabedoria, porém, podemos encontrar várias versões sobre a mesma história, como a da criação.

No princípio, a grande serpente habitava o reino da terra. Por vontade própria, decidiu afastar-se de Tupana (Sol) para aproximar-se de Yurupary (Lua), que discordava das obras de Tupana. Angustiado, a serpente optou por morar nas profundezas das águas com Yurupary e, dessa união, surgiram todos os males conhecidos na terra. Perturbados pelas desordens, os habitantes da terra recorreram aos Paini-Pajés para resolver a situação. Estes deveriam convencer Mói-Wató a deixar o mundo das águas e ascender à terra. Ela concordou e o ritual foi iniciado. Havia uma única restrição durante a pajelança: enquanto Mói-Wató era transformada em planeta terra, não poderia olhar para baixo, para o reino das águas. Indignada pelo medo de ser esquecida pelos habitantes, ela desobedeceu e por causa dessa desobediência todos os seres morrem, porque a Mãe Cobra-Grande se tornou Mãe Terra, está sempre nos chamando e dela não podemos escapar (Doce, Sicsú, 2019).

Yamã (2007) descreve a história com mais energia e ênfase na relação dos astros e trazendo outra perspectiva do triângulo mítico/amoroso dos astros e da serpente. Ela fala que a serpente estava presente no início da humanidade, como a figura de uma mulher sedutora que se relacionava com o sol durante o dia e com a lua à noite, sem que os dois astros percebessem a traição. Dessa dupla relação, ela gerou um casal de gêmeos, sem saber quem era o pai, se Tupana (sol) ou Yurupary (lua). Tupana representa o dia e as coisas visíveis, enquanto Yurupary simboliza a noite e as coisas invisíveis, o mistério. Além disso, o dia está associado à energia masculina e a noite à energia feminina.

Outro ritual com grande significância para os Sateré é o ritual da Tucandeira ou Tocandira (Lorenz, 1992). Alguns autores, referem-se a *Waumat* (Álvares, 2005) ou *Waiperiá* (Albuquerque, Junqueira, 2017), que marca a passagem do menino jovem para a vida adulta, tornando-o um guerreiro, no qual o jovem é provado a aguentar as ferroadas da formiga tucandeira. Acredita-se que a picada desta formiga, além de fortalecer o corpo, contribui para a saúde mental e espiritual da pessoa. A dor suportada durante o ritual é interpretada como uma forma de purificação e cura, preparando o jovem para os desafios da vida adulta.

O ritual é cercado de etapas, restrições alimentares, preparação dos espaços e o ritual em si, que começa com a coleta das formigas, seguido da preparação das luvas e a arrumação do barracão com a colocação da cerca, que se torna um altar onde serão colocadas as luvas. Após essa etapa, são realizados cânticos para as tucandeira, depois elas são transportadas em um recipiente de bambu até o local onde ocorrerá o ritual. As formigas são então imersas em um recipiente contendo água e uma mistura de caules e folhas trituradas de caju. Esta solução adormece as formigas por, aproximadamente, trinta minutos, período durante o qual elas são inseridas na luva e colocadas no altar. Quando o cantador começa a falar com as formigas, é assoprada fumaça de cigarro de tauari<sup>2</sup> e elas despertam. Inicia-se, então, o canto inicial do ritual. Os cantos no ritual marcam seu começo, meio e fim (Alvarez, 2005).

O menino é conduzido ao ritual pelas mãos das mulheres, é colocado nele um chocalho chamado inhaã-bé. Esse chocalho é um instrumento sonoro que ajuda a aliviar

---

<sup>2</sup> Tauari: tavarí, a entrecasca de uma espécie de *Curataria* que serve para mortalha para cigarro, muito usada em todo o interior do Amazonas. Extrai-se cortando a casca do tavarizeiro da largura desejada, batendo-a depois com um macete ou coisa que o valha, até separar a parte externa do líber e continuando para depois separar as diversas folhas do líber entre si (Stradelli 2014, 496).

a dor do iniciado. Sem ele, a dor seria ainda mais intensa, na mão do jovem é colocada a luva com as formigas tucandeiras. Ele dança no centro e o pajé se aproxima, segura os braços do iniciado e dança com ele. Enquanto dançam, as pessoas se aproximam e dão as mãos formando uma corrente ritual. As luvas são feitas com fibras vegetais e as tucandeiras são presas nelas pelo abdômen, com os ferrões voltados para o interior das luvas (Nunes, 2014).

A formiga tucandeira possui diversas representatividades culturais é tida como um imunizante natural, por proporcionar resistência física e psicológica ao novo guerreiro. É um símbolo de aprovação junto com a luva (sa'ary pé), a formiga integra um conjunto de conhecimentos destinados a promover coragem e aptidão no jovem adulto que está se formando. O jovem guerreiro deve ser forte e controlar a dor e não deve chorar, pois, o choro é visto como sinal de fraqueza e falta de firmeza, para além, a formiga tucandeira determina a virilidade do guerreiro; é a fêmea que define a ordem reprodutiva na tribo. Quanto maior a dor e quanto mais o guerreiro suportar, mais viril ele será e maior será seu vigor sexual. O jovem que passa pelo ritual é observado por toda a comunidade, se ele resistir às picadas e a dor estará preparado para ser guerreiro, caçador, pescador, construtor de família e representante da comunidade (Nunes, 2014; Alvarez, 2005).

Popularmente, conhecemos a "lenda do guaraná", uma história fascinante, frequentemente descrita em livros escolares e obras que exploram as lendas amazônicas. Esta história, enraizada na cosmologia dos Sateré-Mawé, revela a origem do guaraná e oferece uma janela para a rica tapeçaria cultural e espiritual desse povo indígena.

Para os Sateré-Mawé, a história do guaraná é uma das narrativas mais significativas e importantes em sua cosmologia. O guaraná não só permeia sua história, mas, também, influencia diretamente sua realidade. Como uma das principais fontes de renda, o guaraná é vital, tanto como fruto quanto como elemento essencial para a comunidade. Essa história encapsula a profundidade da relação dos Sateré-Mawé com o guaraná, destacando sua importância cultural, espiritual e econômica.

A história do guaraná, inicia com o conflito entre três irmãos, dois homens, Ocumáató e Icuaman, e uma mulher, Onhiámuáçabe. A irmã era detentora do

conhecimento medicinal e guardião do Nusoken<sup>3</sup>, um lugar encantado onde cultivava uma castanheira. Seus irmãos não desejavam que ela se casasse, pois, ela conhecia os remédios para todas as doenças. Quando ela ficou grávida, os irmãos, furiosos, a expulsaram e tomaram o Nusoken dela. Para assegurar a punição, ordenaram que a cutia impedisse a entrada dela. No entanto, Onhiámuáçabe desobedeceu às ordens e levou seu filho para comer castanhas no Nusoken. O menino gostou do lugar e passou a frequentá-lo regularmente. Os irmãos, enfurecidos, ordenaram que matassem a criança. Ao perceber a ausência do filho, Onhiámuáçabe correu em direção ao Nusoken e o encontrou decapitado (Botelho, Weigel, 2011).

Desesperada, Onhiámuáçabê correu na direção do filho, em meio a lágrimas e gritos, arrancou os cabelos enquanto lamentava sobre o cadáver do filho. Com pesar, revelou que foram os próprios tios do menino que ordenaram sua morte, na esperança de que ele se tornasse um coitado, mas, ela estava determinada a provar o contrário. Primeiro, arrancou o olho esquerdo do filho e o plantou, porém, a planta que nasceu dali não era de qualidade, sendo conhecida como o falso guaraná. Em seguida, arrancou o olho direito e o plantou, dando origem ao verdadeiro guaraná. Enquanto continuava a conversar com o filho, como se ele estivesse vivo, anunciou-lhe seu destino grandioso: ser uma força da natureza, trazer benefícios aos homens e curá-los de diversas enfermidades. Em seguida, ela reuniu os pedaços do corpo do filho, mastigou as folhas de uma planta mágica, misturando sua saliva com o suco da planta e aplicou essa mistura no corpo do filho antes de enterrá-lo. Protegeu a sepultura com estacas e deixou um guarda (Caraxué) de confiança para vigiá-la. Dias depois, o Caraxué ouviu barulho vindo da sepultura e avisou Onhiámuáçabê. Ela retornou ao local, abriu a sepultura e de lá emergiu uma criança, que se tornou o primeiro Maué, o ancestral do povo. Este menino era o filho de Onhiámuáçabê, ressuscitado.

Rodrigues, Ribeiro Neto e Ferreira da Silva (2014) afirmam que a história do guaraná busca elucidar a origem dos Sateré-Mawé e a estrutura organizacional da comunidade étnica. O guaraná é retratado como uma entidade vegetal que revela as verdades do mundo. Na vida diária, o guaraná assume uma importância histórica e o processo de preparo e consumo do sapó (guaraná ralado, misturado com água e servido

---

<sup>3</sup> O termo Nusoken é usado pelos Sateré-Mawé, referem-se ao seu lugar de origem, lugar da morada de seus heróis (ISA, 2023).

em cuia) segue uma série de práticas rituais. Nos rituais mais complexos de consumo do guaraná difere daqueles dos rituais formais.

Se analisarmos a história, conforme Carneiro e Sicsu (2019), os Sateré-Mawé são pioneiros na cultura do guaraná, pois, realizaram a domesticação da trepadeira selvagem e desenvolveram o método de beneficiamento da planta.

Partindo deste ponto, percebe-se a relevância do guaraná para os Sateré-Mawé, pois, desempenha um papel significativo na organização social e econômica desse grupo. Ele representa a própria essência desse povo, entrelaçando história, identidade e sustento. Seu cultivo e beneficiamento não apenas garantem parte do sustento das comunidades, mas também servem como um símbolo de resistência cultural e ancestralidade, sendo esta principal fonte de sua economia, não apenas porque o cultivo e processamento do guaraná os identificam como Sateré-Mawé, mas, também, porque o guaraná beneficiado é um dos produtos que, atualmente, alcançam o melhor preço no mercado regional e nacional (Lorenz, 1992). A autora destaca que a primeira menção ao guaraná e sua relevância para os Sateré-Mawé remonta ao ano de 1669, período que coincide com o primeiro contato do grupo com os colonizadores europeus.

Conforme o relato de um trecho da *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, escrita pelo Padre João Felipe Bettendorff (2010, p. 40) sobre o fruto:

Têm os andirazes em seus matos uma frutinha que chamam guaraná, a qual secam e depois pisam, fazendo dela umas bolas, que estimam como os brancos o seu ouro, e desfeitas com uma pedrinha, com que as vão roçando, e em urna cuia de água bebida, dá tão grandes forças, que indo os índios a caça, um dia até o outro não tem fome, além do que faz urinar, tira febres e dores de cabeça e câimbras, Bettendorff.

O guaraná produzido pelos Sateré-Mawé se destaca no comércio, pois, é conhecido pela sua qualidade superior já que este é mais artesanal, produzido com as técnicas ancestrais deles. O guaraná de luzéia ou não indígena, apesar de ter uma produção em larga escala, acaba por ter uma qualidade inferior devido a uma produção mais industrializada e sem os saberes ancestrais indígenas (Lorenz, 1992).

Os Sateré-Mawé se autoproclamam “filhos do guaraná”, a bebida está presente em seu cotidiano, bem como em ocasiões que os Sateré recebem visita em sua casa, que

presenteia os visitantes com uma cuia contendo água e sapó (guaraná amassado e ralado em uma pedra) pelas mãos da mulher anfitriã. A bebida confere sabedoria ao Sateré, todos bebem a bebida compartilhada na mesma cuia, que devem repetir pelo menos uma vez mais a dose, sob o risco de terem um filho nascido com apenas uma orelha, caso não o façam. O guaraná transformado em sapó é, portanto, símbolo de interação social, cuja origem remonta ao tempo da narrativa quando não existia diferenciação entre animais e seres humanos (Souza, Lima, Virissimo, 2019).

Para a obtenção dos produtos do guaraná toda a comunidade se envolve no processo de produção, este é extenso e intricado. O bastão de guaraná também pode ser chamado de “pão”. Inicialmente, busca-se nas florestas pelos "filhos do guaraná" (mudas que nascem naturalmente e são preferidas para a obtenção de sementes). Essas mudas, após serem coletadas, são plantadas em campo aberto, seja em forma de arco ou em fileiras, onde se sustentam mutuamente, posteriormente ao crescimento ocorre o ritual da colheita no qual toda a aldeia se envolve. Os frutos são colhidos, lavados e descascados, revelando as sementes, estas passam por um processo de torra, liberando do casquilho e preparando para a próxima etapa: a transformação em pó fino, a alma do guaraná.

A última etapa do processo do guaraná é a fabricação dos pães ou bastões, forma predominante de consumo entre os Sateré. Nesta fase, o artesão padeiro (como é chamado o responsável pela moldagem da massa), irá produzir os bastões de guaraná, cuidadosamente para evitar a formação de bolhas internas no bastão que, eventualmente, podem criar fungos. Em seguida, a pasta, composta de guaraná torrado e água, é deixada para descansar sobre folhas de bananeira. Posteriormente, os bastões são lavados, uma tarefa realizada tipicamente por mulheres, visando absorver melhor a fumaça aromática gerada pela queima gradual e constante da madeira da árvore de murici, que confere o aroma final ao guaraná. Essa etapa é prolongada, durando quase um mês e meio, tempo necessário para a desidratação, escurecimento e endurecimento dos bastões (Teixeira, 2005).

Para além das atividades da produção do guaraná, a comunidade possui suas atividades cotidianas. O direcionamento e gerenciamento, assim como, as tomadas de decisões importantes são realizados pelo tuxaua (tu`isa) que é o chefe geral da aldeia, pessoa investida de autoridade para resolver brigas e conflitos internos, convocar

reuniões, organizar festas e rituais, orientar atividades agrícolas e transações comerciais, além de supervisionar a construção de casas e ser o anfitrião oficial para hospedar visitantes, demonstrando generosidade, cumprindo ainda a função cerimonial de oferecer o sapó. A organização familiar na comunidade é entendida pela família extensa do tuxaua, que constitui a unidade mínima essencial da aldeia, acrescida de famílias elementares ou por um conjunto de famílias extensas, cujos chefes de família estão sujeitos à influência política do tuxaua local. Dessa forma, a autoridade política do tuxaua transcende os limites da aldeia, estendendo-se para a esfera política Sateré-Mawé. Essa autoridade depende de seu desempenho como chefe de aldeia e de suas relações com os demais tuxauas, especialmente, com o tuxaua geral (Lorenz, 1992).

A organização social do povo Sateré-Mawé é feita por meio de divisões clânicas, chamadas de ywania, onde se denota uma hierarquia entre eles, como, por exemplo, o clã Sateré (lagarta de fogo) que se destaca, indicando os bons tuxauas, além desse há também os Waraná (guaraná), Ywaçaí (açaí), Akuri (cotia), Awkuy (guariba), As'ho (tatu), Ia Guaretê (onça), Piriwato (rato grande), Akyi (morcego), Mói (cobra), Hwi (gavião), Nhampo (pássaro do mato), Uruba (urubu) e Nhap (caba). Geralmente, os Xamãs – Paini, na língua Sateré-Mawé, são do clã Mói (cobra) (Lorenz, 1992).

A estrutura de parentesco é patrilinear, ou seja, a filiação ao grupo é determinada por essa regra, as categorias de parentesco consanguíneo (por exemplo: pai, tio paterno, tia paterna) estão relacionadas aos ywania (clãs) dos cônjuges, formando uma rede de relações sociopolíticas internas que afetam a vida política externa. O modelo de casamento é exogâmico, no qual as mulheres se tornam um elo de aliança entre os ywania (clãs), residindo em sua comunidade de origem até o matrimônio, quando então se mudam para a residência do marido. Essas relações, ao contrário das consanguíneas, são passíveis de serem desfeitas, o que pode resultar em um rearranjo entre os clãs e nas dinâmicas de poder entre os sítios de família extensa e as aldeias. Dessa forma, os clãs são caracterizados como exogâmicos, patrilineares e patrilocal, com os homens permanecendo na unidade familiar, enquanto as mulheres casadas passam a residir com os parentes de seus maridos (ISA, 2021).

Em relação à língua Sateré-Mawé, é uma língua isolada da família Mawé do tronco linguístico Tupi. A transmissão oral de conhecimento é uma prática ancestral desse povo, os saberes ancestrais são passados e compartilhados dentro dessas

comunidades por meio de funções e pessoas específicas, incumbidas da narração de histórias, das técnicas de caça, pesca e coleta de alimentos, dos rituais sociais e religiosos, geralmente lideradas pelos mais velhos, além dos papéis sociais atribuídos a homens e mulheres, compartilhados oralmente ao longo das gerações. Assim, esses saberes, conhecimentos e ciência configuram-se como memória coletiva, que regula a organização social e política desse povo. Em sociedades sem tradição escrita, as funções sociais e a preservação da memória estão intrinsecamente ligadas à cultura oral (Silva, 2010).

Silva (2010) aborda em seu trabalho que, historicamente, as mulheres Sateré foram proibidas de aprender a falar a língua portuguesa. Isso foi uma forma de resistência aos processos coloniais impostos durante essa época. Observa-se que homens e mulheres acima de sessenta anos são, em grande parte, monolíngues em Sateré-Mawé. Destaca-se o fato de que, assim como a língua falada, as habilidades de ler e escrever em Sateré-Mawé são mais preservadas nas áreas mais longínquas, ou seja, na região do alto rio Andirá. No geral, a grande parte do povo Sateré-Mawé apresenta fluência na sua língua, dessa forma, percebe que a língua materna é falada no dia a dia entre si e o português é utilizado para falar com os não indígenas. A autora ressalta que a língua Sateré foi impactada pela influência do Nheengatu, especialmente na região do rio Andirá, sendo esse um processo comum, principalmente em contextos de contato entre diferentes línguas.

Segundo Teixeira (2005), a língua Sateré-Mawé é predominante na terra indígena Andirá-Marau, conforme demonstrado em um levantamento sociodemográfico participativo da população Sateré-Mawé. Das 5.510 pessoas com 5 anos ou mais, 95,9% dominam a língua, enquanto apenas 4,1% não dominam. Esses dados evidenciam a resistência cultural do povo Sateré-Mawé e o papel simbólico e político que a língua desempenha na construção de sua identidade étnica.

Porém, alguns fatores acabam por influenciar positiva e negativamente a perpetuação da língua materna e a permanência dos Sateré nas suas comunidades. A proximidade das comunidades com os municípios não indígenas, bem como o crescente processo de escolarização, que leva a necessidade de dar continuidade aos estudos fora da comunidade e na língua portuguesa. Em muitos casos, acabam por mudar definitivamente de território originário por estarem envolvidos com atividades na

“cidade”. Dentro desse contexto, mesmo ainda sofrendo pressão do etnocentrismo, pressões com teor colonialistas, resistem e mantêm sua cultura e língua nesse novo território.

## **1.2. Estratégias de resistência dos Sateré-Mawé no território Andirá/Marau**

Os lagos e rios abundantes que irrigavam as terras anteriormente habitadas pelos Sateré, juntamente com as florestas e áreas campestres repletas de caça de diversas espécies, provavelmente formavam uma paisagem exuberante para as atividades desse povo em tempos passados. Desta forma, Pereira (1954, p. 12) descrevia o território dos indígenas, que ele chamava de Maués: “A representação panteísta do Noçoquem - sítio onde se encontravam todas as plantas e animais úteis aos Maués, segundo a Lenda do Guaraná, deveriam corresponder, outrora, o território por eles ocupado”.

Segundo os relatos apresentados na “Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão no século XVII”, descritos por Silva (2010) em sua Tese, os Sateré-Mawé constituem uma nação indígena que ocupa a região etnográfica do Tapajós-Madeira, juntamente com outros povos, considerada a terra originária. Esta área está situada ao norte pelas ilhas tupinambaranas no médio rio Amazonas e ao sul pelas cabeceiras do rio Tapajós.

A área compreendida entre os rios Tapajós, Amazonas e Madeira, destaca-se do ponto de vista geológico e botânico, como uma das mais interessantes da Amazônia brasileira, pois, através de uma visão panorâmica desta região, podemos perceber as terras acidentadas do planalto do Tapajós, adornadas por colinas, campinaranas e vales profundos. A paisagem acaba por desenhar a forma geométrica de um triângulo isóscele, com a Ilha de Tupinambarana como vértice e as terras entre os rios Marmelo, Aripuanã, Sucunduri, Abacaxis, Padauari, Anamã e Mariacauã como base. Desde tempos ancestrais, os Maué habitavam essas terras, aproveitando-se da extensão de seus solos aluviais, terciários e quaternários. As chamadas “terras pretas”, no entanto, se tornaram o centro de suas atividades agrícolas, com destaque para o plantio do guaraná e a transformação de suas sementes em uma bebida nacional (Pereira, 1954).

Remontando a época da “expansão europeia” nas terras brasileiras, os colonizadores europeus, em especial, os portugueses quando chegaram nesta área geográfica Amazônica, iniciaram o contato com os indígenas que já habitavam esta terra. Dentre vários povos, destaco, aqui, os Sateré-Mawé, tal contato, marcou a história

da Amazônia de forma trágica e brutal. Essa interação significou o início de um processo de dominação imposto, marcado por deslocamentos forçados, perdas demográficas e a fragmentação de suas redes sociais. Esses eventos históricos lançaram as bases para um período de profunda transformação e adversidade para os Sateré-Mawé, influenciando significativamente sua cultura, identidade e modo de vida (Estácio, 2019).

Nessa mesma perspectiva, Lorenz (1992) afirma que o primeiro contato dos Sateré-Mawé ocorreu em 1669, com a fundação da missão jesuíta na Ilha Tupinambarana, hoje conhecida como Parintins. As constantes guerras com os povos Munduruku e Parintintin, somadas às interações com os portugueses, resultaram na perda significativa do território original dos Sateré-Mawé. Além disso, a autora destaca que, enquanto um povo guerreiro, os Sateré-Mawé, em 1835, se envolveram no movimento cabano (Cabanagem). No entanto, após a rendição dos cabanos, em 1839, a disseminação de doenças e a violenta perseguição aos grupos indígenas, aliados aos cabanos, devastaram vastas áreas da Amazônia, forçando o deslocamento ou redução dos Sateré-Mawé de seus territórios ancestrais. Esse cenário contribuiu significativamente para o declínio populacional dos Sateré-Mawé.

Pereira (1954) afirma que em uma expedição por ele realizada foi ao encontro dos Maués, se deparando com estes às margens do rio Andirá e ainda em locais como São José, Sapucaia, Campos, Vila Nova, Terra Preta, Araticum e Juruá-Açu. Os antigos sítios, como o Torrado na cabeceira do Andirá, onde os Maués foram aldeados há séculos, revelaram a extensão de suas capoeiras e fragmentos de vasilhas de barro sem ornamentos. Os esteios negros das casas, com o chão coberto por vegetação rasteira, sugerem que essa região já foi densamente povoada e naquela ocasião, encontrava-se abandonada. Ao longo da margem esquerda do rio Tapajós, na sua parte inferior, frente a Alter do Chão, foram encontrados vestígios de antigos aldeamentos Maués. O autor supunha que por ali passaram aqueles que desciam ou subiam o rio, vindos de Cuiabá em busca de guaraná ou de Santarém pelo Tapajós acima, em busca de ouro e escravos indígenas.

Relatos de viajantes, desde o século XVIII, constataam que o território dos Sateré-Mawé tem sido gradualmente reduzido. Essa diminuição teve início com as expedições de resgate que adentraram vastas áreas da Amazônia, seguidas pelo

estabelecimento de missões jesuítas e carmelitas ao longo dos principais rios amazônicos. A exploração intensiva das chamadas "drogas do sertão", como o guaraná e a exploração da borracha, durante os séculos XIX e XX, também contribuíram para essa redução territorial. Além disso, a expansão econômica das cidades de Maués, Barreirinha, Parintins e Itaituba em direção ao interior dos municípios resultou na ocupação de terras indígenas, com a criação de fazendas, a extração de pau-rosa, a abertura de garimpos e o domínio da economia local por regatões. Curiosamente, as cidades de Maués, Parintins e Itaituba foram estabelecidas em locais que eram antigas malocas dos Sateré-Mawé (Lorenz, 1992).

Relato esse atestado pelo autor Márcio C. Henrique, que afirma que, em meados de 1871, em Belém do Pará, havia uma intensa movimentação de comerciantes que viajavam do Mato Grosso até o Pará em busca de produtos indígenas, especialmente o guaraná, produzido pelos Sateré-Mawé e Munduruku (Muniz, 1906 *apud* Henrique, 2021).

Ao longo do tempo, os Sateré-Mawé demonstraram grande capacidade de sobrevivência durante o processo colonial, preservando não apenas sua cultura, mas também sua língua, suas tradições, criando novas territorialidades, conforme as mudanças trazidas pelo contato com os colonizadores. Outros grupos indígenas enfrentaram dificuldades significativas e viram suas populações e culturas ameaçadas. Essa resiliência dos Sateré-Mawé destaca a importância da preservação da identidade cultural e do conhecimento ancestral como meios de enfrentar os impactos da colonização e garantir a continuidade das comunidades indígenas (Botelho, Weigel, 2011).

Em linhas gerais, os Sateré-Mawé mostram-se resilientes às mudanças no âmbito do macroterritório. A ocupação do médio Amazonas pelos "civilizados", termo que eles usam para descrever todos aqueles que não pertencem a seu próprio povo, como caboclos, brancos e estrangeiros, com exceção de outras nações indígenas, resultou em uma significativa restrição de seu território ancestral. Inicialmente, ocorreu a chegada das tropas de resgate e das missões jesuítas e carmelitas e, posteriormente, deu-se início à busca pelas chamadas "drogas de sertão", a exploração da seringueira e, por fim, a expansão econômica das cidades de Maués, Barreirinha, Parintins e Itaituba em direção ao interior dos municípios. Esse processo envolveu a alocação de fazendas, a extração

de pau-rosa, a abertura de garimpos e a dominação da economia indígena por meio dos regatões (Santos, 2008).

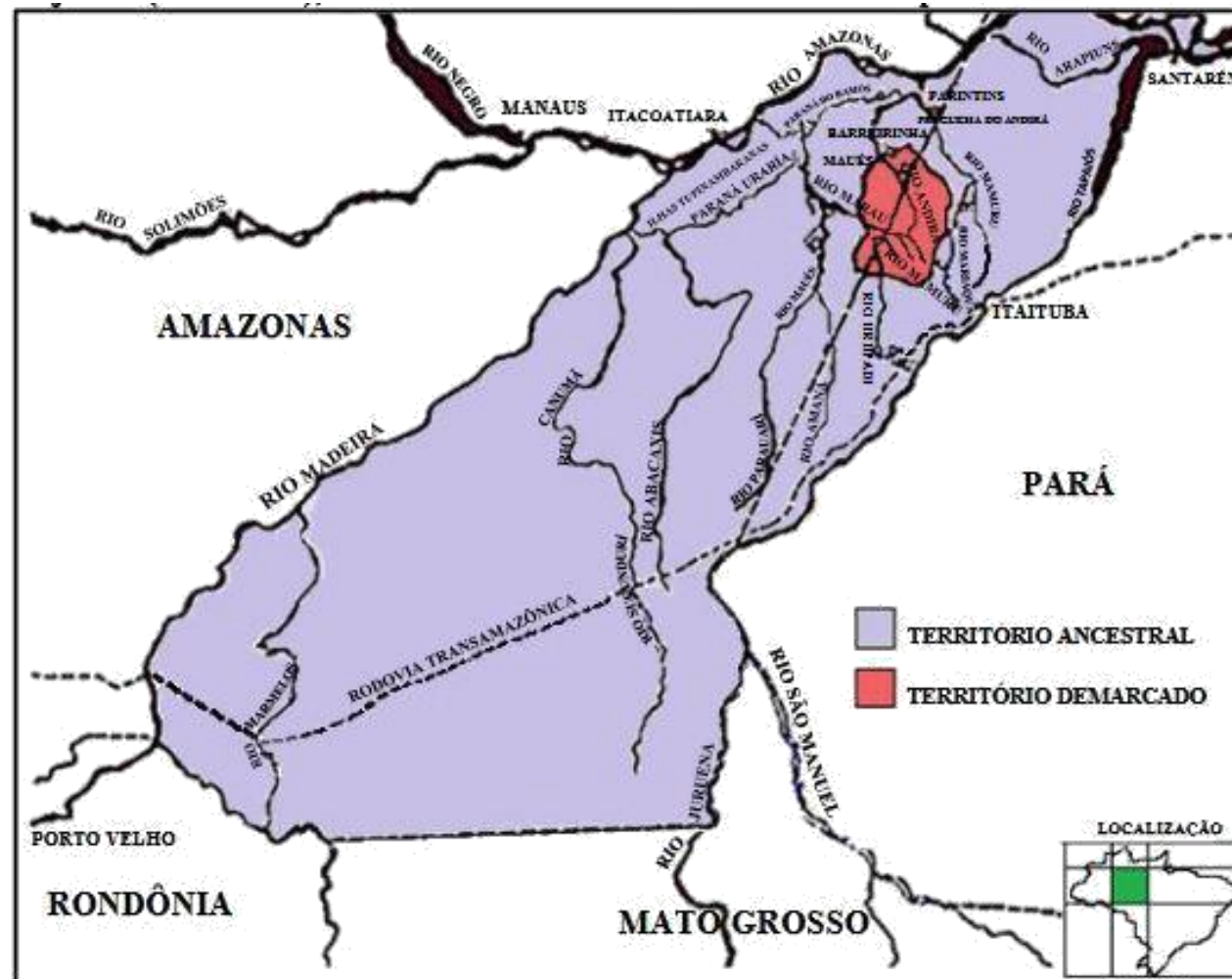
Conforme os estudos de Lorenz (1992) e Teixeira (2005), a elaboração do mapa de demarcação da Terra Indígena (T.I.) do povo Sateré-Mawé teve início em 1978, sob a liderança de Dico, Donato Lopez da Paz, Emílio Tibúrcio e Manoelzinho. Essa árdua tarefa foi iniciada junto com os técnicos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). As lideranças indígenas desempenharam um papel crucial na indicação das delimitações territoriais. No entanto, o trabalho foi interrompido por dois anos pela própria FUNAI, durante o qual os Sateré-Mawé enfrentaram diversas ameaças de invasões, resultando em uma série de conflitos pela permanência e garantia de suas terras.

Em 1980, os Sateré-Mawé lutaram contra o projeto de construção da estrada Maués-Itaituba, que pretendia ligar Maués ao sul do país e atravessaria a Terra Indígena. O projeto foi embargado, demonstrando a importância da mobilização e da luta dos Sateré-Mawé pela preservação de suas terras, já que, se fosse construída, teria um impacto devastador em suas vidas, fragmentando seu território e inviabilizando a demarcação. Em meados de 1981 e 1982, a empresa estatal francesa Elf-Aquitaine invadiu a terra para realizar estudos sismológicos na região em busca de minerais e por interesse na exploração de petróleo, causando danos ambientais graves e resultando na morte de alguns Sateré-Mawé devido à detonação de dinamite. Além disso, garimpeiros vindos da região do Tapajós e posseiros que habitavam nas proximidades dos limites fronteiriços da Terra Indígena também invadiam o território, colocando em risco a segurança dos Sateré-Mawé e a integridade de suas terras.

Somente no ano de 1986, o povo teve sua terra homologada. A Portaria de demarcação foi emitida pela FUNAI em 06/05/1982 e homologada em 06/08/1986, pelo Decreto nº 93069/86. A Terra Indígena Andirá-Marau está localizada nos estados do Amazonas e Pará, compreendendo uma área de 788.528 hectares (ha), com um perímetro de 477,7 km, constituindo um território ancestral vital para o povo Sateré-Mawé. No Estado do Pará, abrange parte dos territórios dos municípios de Itaituba (350.615 ha) e Aveiro (115.253 ha); no estado do Amazonas, engloba os municípios de Maués (148.622 ha), Parintins (30.994 ha) e Barreirinha (143.044 ha), conforme Teixeira (2005).

Os principais rios presentes na região incluem o Marau, Miriti, Urupadi, Manjuru, Andirá e Uaicurapá, que representam apenas uma fração do território ancestral Sateré-Mawé. A área preservada pela Terra Indígena Andirá-Marau é considerada pelos Sateré-Mawé como uma região central de seu território ancestral. Como povos "da floresta", eles tradicionalmente estabelecem suas aldeias em áreas densamente florestadas, próximas às nascentes dos rios, devido à abundância dos elementos naturais, cruciais para sua cultura e sustento. Esse processo de demarcação foi fundamental para assegurar aos Sateré-Mawé a posse legal de suas terras, conforme a Figura 4.

Figura 4 - Território ancestral dos Sateré-Mawé segundo sua história oral e relatos dos viajantes (séc. XVIII), e território dos Sateré-Mawé demarcado em 1982



Fonte: Base Cartográfica áreas Indígenas e Grandes Projetos – Brasil - CIMI. CEDI, IBASE. GLK e SA – 21 e SB – 21 do Brasil ao milionésimo IBGE, 1982. In: Freitas, 2014, p. 48.

Nascimento (2016) em seu estudo sobre os Sateré-Mawé, descreve que eles vivem com os povos Munduruku, Parintintin e Mura na Terra Indígena (T.I) Andirá/Marau, localizada na área Tapajós Madeira, abrangendo territórios dos estados do Amazonas e Pará. E, ao longo dos últimos anos, nem todos os Sateré-Mawé continuaram vivendo na terra indígena demarcada. Alguns migraram para outras áreas, principalmente para as sedes dos municípios ou para a capital do estado, Manaus/AM.

A Terra Indígena Andirá-Marau, embora represente uma parcela limitada do território ancestral dos Sateré-Mawé, desempenha um papel crucial na preservação de sua cultura, identidade e sustentabilidade. A floresta amazônica presente na região oferece elementos naturais vitais e possui profundo valor cultural e espiritual. A proteção e manejo sustentável desse ecossistema são fundamentais para assegurar o bem-estar e a continuidade da cultura dos Sateré-Mawé (Lorenz, 1992).

A Terra Indígena Koatá-Laranjal, localizada no município de Borba, é pertencente ao povo Munduruku, contudo podemos encontrar o povo Sateré-Mawé assentado nela com uma única aldeia chamada de Cipozinho, situada na margem oposta do Rio Mari-Mari. Essa territorialização na terra Munduruku se deu após os Sateré terem conflitos na Aldeia Araticum, no rio Andirá, de onde tiveram que sair para se reterritorializar em outro local, chegando, assim, nas terras dos Waimiri Atroari, onde não foram bem aceitos. Com isso a FUNAI transferiu os Sateré para a T.I. Koatá-Laranjal com anuência do povo Munduruku, onde vivem até hoje. Nesse território, possuem suas roças, casas, fazem pesca, praticam seus costumes e rituais mantendo a cultura Sateré sem intervenção dos Munduruku, pelo contrário, são colaborativos uns com os outros e lutaram juntos pelo reconhecimento da terra, que, hoje, se encontra demarcada (Teixeira, 2005; Mendonça, 2008).

Silva (2010), em seu trabalho, traz o argumento que os jovens Sateré-Mawé sentem a necessidade de migrar para áreas urbanas para continuar seus estudos devido à falta de oportunidades educacionais em suas comunidades. Além disso, geralmente, optam por permanecer na cidade após a conclusão de seus estudos. Este ponto de vista é reforçado por Teixeira e Brasil (2005), que afirmam que jovens, com idades entre 10 e 25 anos, se deslocam para áreas urbanas em busca de oportunidades educacionais. Eles observam que esse movimento é particularmente pronunciado entre as mulheres jovens. Esses estudos destacam a importância da migração para áreas urbanas na busca por

educação entre os jovens indígenas, ressaltando também as disparidades de gênero nesse processo acentuado pelas mulheres.

Nesse contexto, as cidades mais próximas, como Maués, Barreirinha e Parintins, são pontos de referência para continuidade dos estudos e a “rota” no processo de migração, que, geralmente, culmina em Manaus, devido à influência exercida pelos meios de comunicação, oferecendo a perspectiva de uma vida com mais acessibilidade a bens e serviços. Assim, são atraentes e prováveis motivos que estimulam a migração das terras indígenas para os centros urbanos (Santos, 2008).

Desse modo, a migração para as cidades, especialmente Manaus, não se apresenta apenas como um deslocamento físico, mas, como um movimento influenciado por dinâmicas socioculturais e econômicas que reconfiguram as relações dos povos indígenas com seu território de origem. Na cidade, observa-se a busca por estratégias de resistência e organização territorial, como exemplifica o caso do Clã Gavião Sateré-Mawé, a partir da reterritorialização na Aldeia Gavião, na cidade de Manaus.

## **CAPÍTULO 2. A ORGANIZAÇÃO TERRITORIAL DO CLÃ GAVIÃO SATERÉ-MAWÉ: DA CIDADE DE MANAUS À ALDEIA GAVIÃO**

Este capítulo visa contextualizar a produção dos territórios pelos Sateré-Mawé no contexto urbano da cidade de Manaus/AM, explorando os processos de desterritorialização e reterritorialização vivenciados pelo clã Gavião. Aborda a reterritorialização na Aldeia Gavião no Tarumã-Açu e sua organização social e espacial, a partir da família da matriarca Tereza Ferreira. Em seguida, apresenta-se uma descrição sobre a organização territorial da comunidade da Aldeia Gavião.

### **2.1. Territórios em movimento: desterritorialização, reterritorialização e as dinâmicas socioespaciais dos povos indígenas**

A Constituição Federal de 1988 reconhece, nos artigos 213 e 232, a diversidade sociocultural indígena e estabelece uma série de direitos e políticas específicas para os povos indígenas. Entre esses direitos está a garantia de território (direito à terra) necessário para sua reprodução física e cultural, que esteja relacionado à ocupação tradicional para sua existência. Este marco legal da Carta Magna fortalece as reivindicações territoriais dos povos indígenas, fundamentando suas lutas pela preservação e sustentabilidade de seus territórios no contexto urbano e rural.

Oliveira (2006, p. 12), afirma que:

Para entender a concepção territorial dos povos indígenas, é necessário se desprender dos conceitos da sociedade ocidental sobre a terra, especialmente da propriedade privada e buscar essa compreensão a partir da cultura dos povos indígenas, ou seja, a partir da visão dos indígenas. Uma concepção que tenha a propriedade privada como distorce o significado dos territórios indígenas, que são, por excelência, direitos coletivos.

Luciano (2006) destaca que os povos originários possuem uma cultura de vida em coletividade, o que é essencial para sua sobrevivência e resistência. Para esses povos, a terra não é apenas um espaço físico delimitado e demarcado, mas, um ambiente integrado, onde todas as formas de vida se desenvolvem, envolvendo a cultura, crenças, identidade e ancestralidade. A terra é vida, indissociável da existência dos povos originários.

Essa visão holística dos povos originários é oposta à lógica da colonialidade que busca desterritorializar e desumanizá-los. A luta pela terra, portanto, consiste na

resistência desses povos pela defesa de seus direitos territoriais e pela preservação de suas culturas, crenças e ancestralidade.

Os dispositivos da colonialidade, fundamentados no pensamento ocidental, configuram-se como formas de dominação e apropriação de corpos e de territórios, principalmente dos povos originários, cuja luta histórica é marcada por ocultamento, invisibilidades e negação. Assim, “esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (Krenak, 2020, p. 44).

A colonialidade relatada por Krenak (2020), enfatiza a desconexão entre a noção ocidental de humanidade e a Terra. Essa reflexão sublinha a necessidade de reconhecer e valorizar as perspectivas indígenas sobre a terra e a vida, que são integradas e holísticas. O pensamento ocidental, ao impor uma visão de mundo baseada na propriedade privada e na dominação, desconsidera as relações simbióticas e espirituais que os povos indígenas mantêm com seus territórios.

Haesbaert (2021) propõe uma compreensão descolonial do território, a partir da concepção do "território-corpo", que incorpora importantes pensamentos indígenas, a relação entre território e terra, além de ver o território como espaço de vida ou reexistência, o que ele chama de ontologização do território.

Portanto, o território é um conceito complexo e dinâmico, que envolve relações de poder, identidade cultural e organização política em um espaço delimitado. Outros autores corroboram com essa concepção do território, como interage e se manifesta em diferentes contextos históricos e sociais.

Conforme Faria (2008), o território, assim como a cultura não é estático e revela sua natureza dinâmica por meio de constantes modificações e transformações em uma relação dialética, devido às continuidades, descontinuidades, e dos processos históricos que as sociedades vivenciam. Nessa perspectiva, o processo de territorialização se configura como o ato de um povo, nação ou sociedade ocupar uma porção de espaço e delimitá-lo de acordo com seus usos culturais e tradições, resultando em uma territorialidade que emerge como a identidade criada a partir da relação recíproca entre as formas de uso cultural de um povo em um território.

Oliveira (2006) reforça que o processo de territorialização não pode ser entendido como uma interação entre a administração colonial, pois, as transformações (territoriais, políticas, identitárias e culturais) não são somente impostas aos indígenas, mas também possibilitam a tomada de determinadas iniciativas por estes grupos, favorecendo certas estratégias no sentido de atualização de sua cultura, de reafirmação de sua identidade.

A cultura de um povo influencia na organização do território, assim como o território influencia no modo de vida e na organização sociocultural de um povo, nação ou sociedade. As formas de caçar, pescar, coletar, cultivar e o modo de vida, as organizações socioculturais estão intrinsecamente relacionadas à cultura e a forma de como um povo usa e ocupa o território (Faria, 2003). É importante reafirmar que a cultura não é estática, protegida por uma redoma sem interferências de outros fatores, é dinâmica, se transforma e interage com outras culturas sociais. Neste contexto, ao deixarem seu território de origem para se estabelecerem na cidade, os indígenas enfrentam os processos de desterritorialização e reterritorialização.

Os indígenas residentes na cidade, em contato com a cultura não indígena, passam por um processo de desterritorialização, visto que, a partir da relação com esta sociedade se apropriam de seus bens e valores; no entanto, o processo de reterritorialização ocorre quando conseguem se inserir na ordem local e global controlando as forças homogeneizadoras dando origem posteriormente aos territórios indígenas urbanos (Faria, 2014 *apud* Freitas, 2014, p. 36).

Essa citação provém de uma entrevista concedida por Faria a Freitas, na qual se evidencia uma análise dos processos de desterritorialização e reterritorialização vivenciados pelos indígenas em contextos urbanos. Um aspecto relevante da fala de Faria é a capacidade dos povos indígenas de resistir e ressignificar esses contextos, promovendo a reterritorialização e reafirmando sua identidade cultural em espaços distintos.

Na obra de Rogério Haesbaert (2009), ele afirma que a desterritorialização não deve ser vista como a perda absoluta do território, mas, sim como um processo de reterritorialização espacialmente descontínuo e complexo, pois, envolve a construção de múltiplos territórios e territorialidades por diferentes grupos sociais. Para Haesbaert (2009), mais do que a desterritorialização desenraizadora, manifesta-se um processo de

reterritorialização, em que as pessoas ou grupos sociais reconstroem seus laços com o território, sejam os mesmos ou um novo.

A reterritorialização pode ser vista como um processo de resistência ao processo desterritorializante, pois, os grupos sociais buscam reconstruir suas territorialidades e estabelecer novos laços com o novo local no qual se inserem, conforme corrobora Faria *et al.* (2021), no caso dos povos indígenas do médio Solimões:

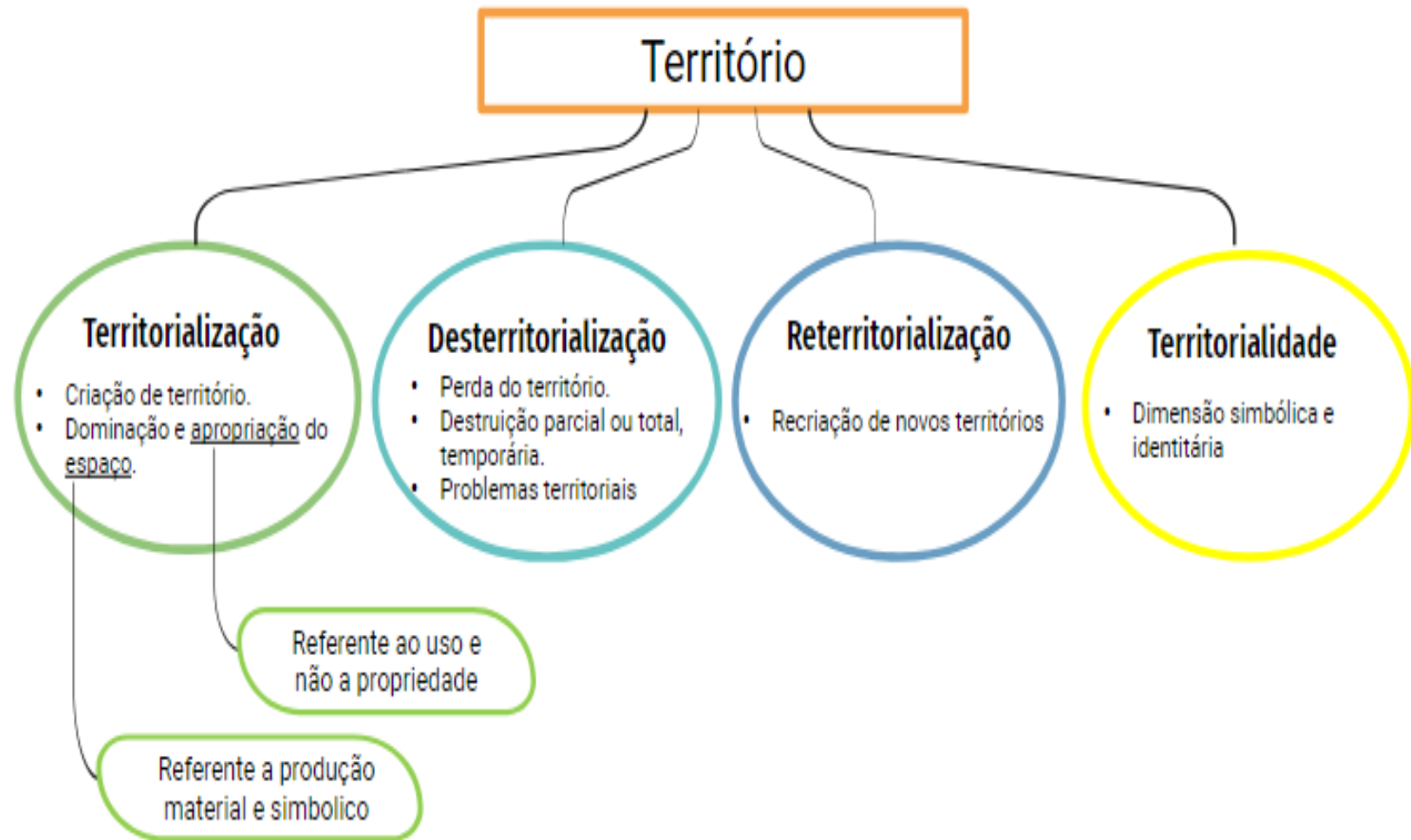
O processo de reterritorialização promoveu a criação de novas territorialidades e o compartilhamento do território entre povos de diferentes culturas, antes não experimentado por questões culturais, políticas e sociais próprias. Mas o que se compartilha é o território e não as territorialidades porque há o respeito mútuo entre eles e autonomia para continuarem sendo quem são com seus costumes, expressões culturais, formas de aprender, de uso de território a partir de estratégias de resistência e sobrevivência física e cultural. Uma terra demarcada com culturas diferentes e outrora territórios diferentes são exemplos de interculturalidade, com respeito às diferenças e igualdade de direitos. Forma de resistência ao processo de desterritorialização (Faria *et al.*, 2021, p. 13).

Deleuze e Guattari (1997) colaboram afirmando que os processos de desterritorialização e reterritorialização são indissociáveis. A desterritorialização refere-se ao movimento de abandono do território, “é a operação de linha de fuga”, enquanto a reterritorialização corresponde ao movimento de construção do território.

No entanto, Haesbaert (2009) evidencia a complexidade dos processos de reterritorialização que é concomitante a desterritorialização que não está limitada à perda do território, são processos que abrangem diferentes vertentes interpretativas de suas dimensões sociais, permitindo uma proposta à multiterritorialidade, ou seja, à construção de territórios muito mais múltiplos de caráter próprio na vida das pessoas e dos grupos sociais.

Os conceitos de desterritorialização e reterritorialização são processos geográficos que envolvem a perda e a reconstrução de laços entre grupos sociais e seus territórios. Na Figura 5 é representado visualmente o território e suas distribuições pelos processos de Territorialização, desterritorialização e reterritorialização (TDR), e territorialidade, definida por Haesbaert (2009).

Figura 5 - TDR e Territorialidade: Conceitos em Fluxo



Fonte: Haesbaert, 2009. Elaboração da autora (2024).

É crucial compreender esses processos como dialéticos e interligados para entender as relações socioespaciais e as dinâmicas territoriais em diversos contextos. No caso dos Sateré-Mawé, a história colonial e a expansão da fronteira nas terras ancestrais impuseram sucessivos processos de desterritorialização e reterritorialização no seu território de origem e na cidade. Essa dinâmica se manifesta na cidade, onde os Sateré enfrentam uma jornada de luta por reconhecimento territorial, defesa de seus direitos ancestrais e preservação de sua identidade e tradições culturais. Através da reterritorialização, os Sateré-Mawé se organizam em comunidades e buscam, na cidade, reafirmar sua conexão com a terra, recriando seus modos de vida e cosmovisões em novos territórios.

## **2.2. A trajetória dos Sateré-Mawé do Clã Gavião na cidade de Manaus/AM**

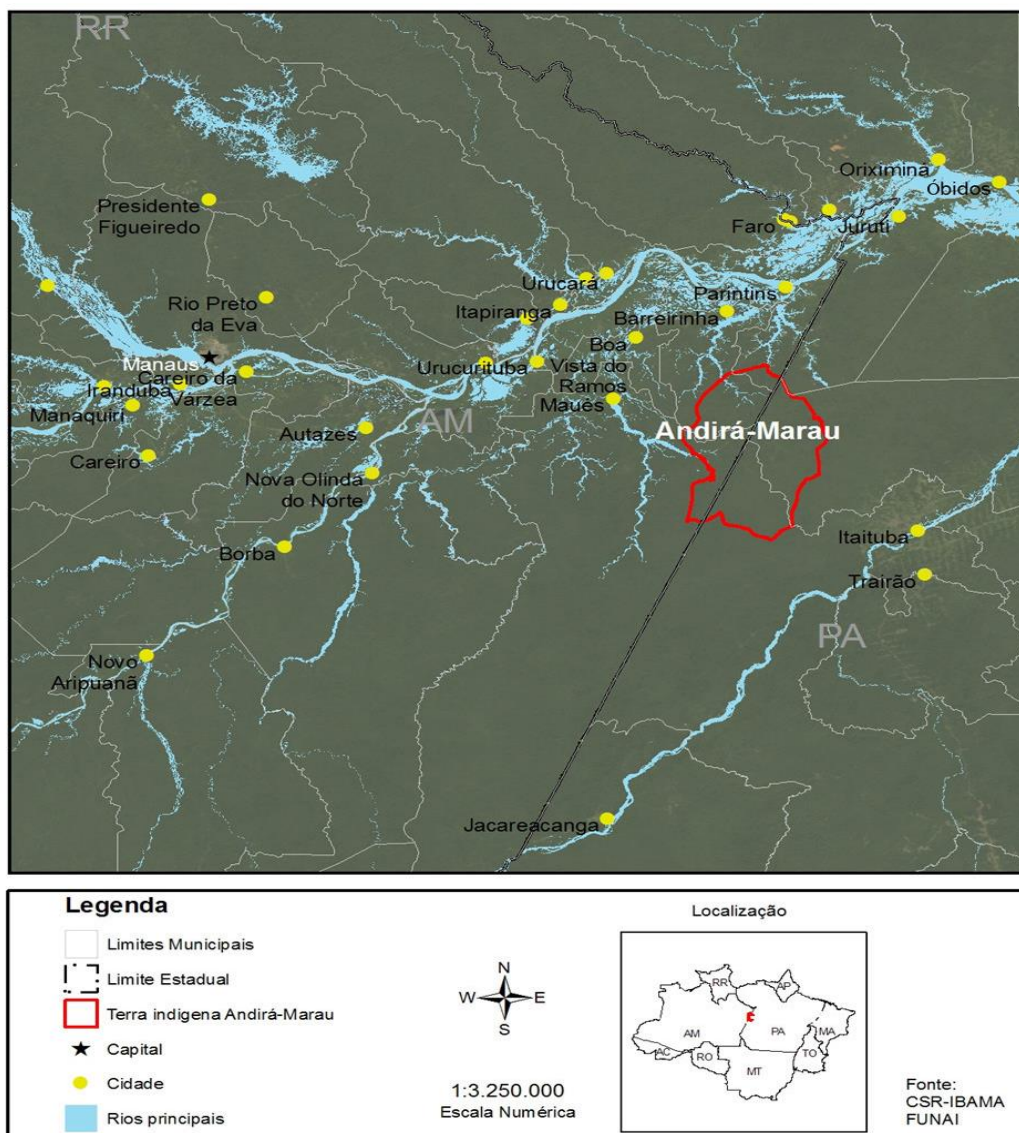
Muitas famílias, principalmente, as mulheres Sateré, saíram da terra Andirá para as cidades, em busca de melhores condições de vida para suas famílias e estudos para os filhos. De acordo com Lorenz (1992) e Teixeira (2005) alguns fatores que contribuíram com a migração foram a falta de políticas públicas voltadas para a educação e saúde que não chegava até as bases, os conflitos territoriais por conta do processo de demarcação da Terra Indígena Andirá-Marau. Outro fato que os forçaram a migrar para outras terras foi a invasão do território durante os anos de 1981 e 1982 pela Elf Aquitaine, empresa estatal francesa de exploração de Petróleo, que realizava explosões com cargas de dinamite enterradas, causando derrubada de árvores, afastamento dos animais da região, destruição das plantações de mandioca e guaranazal, comprometendo o sustento do povo Sateré-Mawé que depende da terra para viver.

A combinação desses diversos fatores, somada aos conflitos territoriais que geraram condições de vida precárias nas aldeias, contribuiu para incentivar a migração indígena. Como mencionado anteriormente, os próprios funcionários da extinta SPI tiveram um papel importante nesse processo, fomentando um fluxo migratório expressivo em direção às cidades, incluindo Manaus.

Romano (1982) aponta indícios do fluxo migratório dos Sateré-Mawé para cidade de Manaus desde a década de 1950, embora esse movimento tenha se intensificado a partir de 1970. Esse movimento culminou na territorialização dos Sateré na capital, o quê, posteriormente, possibilitou a criação de outros territórios na Região Metropolitana de Manaus (RMM).

Segundo Andrade (2012), um número significativo de Sateré-Mawé reside em diversas cidades circunvizinhas à Terra Indígena Andirá-Marau, como Parintins, Barreirinha, Maués e Nova Olinda do Norte, além da capital do Amazonas, Manaus. A Figura 6 ilustra a localização dessas cidades em relação à Terra Indígena, evidenciando a dispersão territorial desse povo.

Figura 6 - Terra Indígena Andirá-Marau e sua localização em relação aos municípios próximos à Manaus



Fonte: Andrade (2012).

No processo de migração, os indígenas encontram grande dificuldade em conseguir um emprego formal na cidade. Quando o conseguem, as oportunidades, geralmente, se restringem a trabalhos precários e mal remunerados, como serviços braçais, venda ambulante de artesanato e de doces regionais ou atividades na construção

civil. Essa realidade reflete as desigualdades estruturais que permeiam a sociedade brasileira, colocando os indígenas em situação de vulnerabilidade e marginalização. Em contrapartida, as mulheres indígenas apresentam um histórico de maior inserção no mercado de trabalho urbano, principalmente como domésticas e babás em casas de famílias. Um aspecto marcante da migração dos Sateré-Mawé para Manaus reside na acentuada liderança feminina. As mulheres assumem um papel central na organização familiar, na busca por moradia, educação e acesso a serviços básicos para família e seus filhos, demonstrando grande força e resiliência diante das adversidades na área urbana.

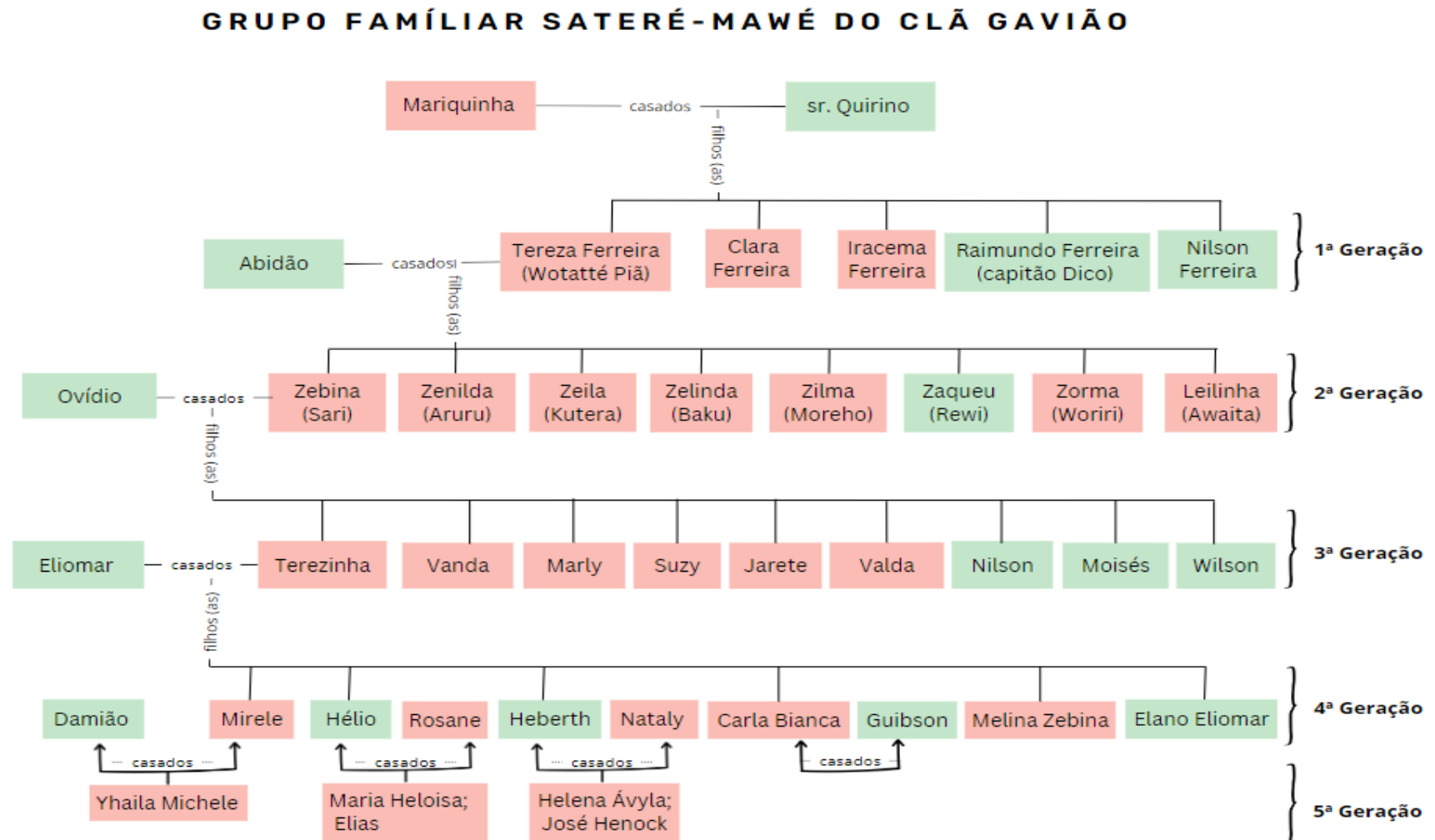
Neste contexto, observa-se a trajetória migratória e a territorialização do grupo familiar Sateré-Mawé do clã Gavião na cidade de Manaus, sujeitos centrais desta pesquisa. Esse grupo tem suas raízes formada na união da Sra. Mariquinha, pertencente ao clã Me'yru e originária da comunidade Ponta Alegre, com o Sr. Quirino, do clã Gavião, vindo da comunidade Conceição, ambos originário do Andirá. Dessa união, nasceu a primeira geração, composta por cinco (05) filhos (as): Raimundo Ferreira (conhecido como capitão Dico), Nilson Ferreira, Tereza Ferreira (Wotatté Piã), Clara Ferreira e Iracema Ferreira. Entre os filhos, destaca-se Tereza Ferreira, do clã Gavião, que se uniu ao Sr. Abidão, do clã Açaí, e tiveram oito (08) filhos (as), a segunda geração: Leila da Silva (Awaita) conhecida como Leilinha, Zebina da Silva (Menkia), Zelinda da Silva (Baku), Zeila da Silva (Kutera), Zenilda da Silva (Aruru), Zilma da Silva (Moreho), Zaqueu da Silva (Rewi) e Zorma da Silva (Woriri), conforme relata Freitas (2014)<sup>4</sup>.

A Figura 7, apresenta o grupo familiar Sateré-Mawé do clã Gavião, destacando a família de Dona Tereza Ferreira, uma liderança fundamental na criação da Aldeia Gavião. Atualmente, a liderança é exercida por sua neta, Terezinha Ferreira, que representa a continuidade da linhagem na quinta geração.

---

<sup>4</sup> Sra. Tereza Ferreira, falecida em 2013, e o Sr. Abidão sem registro. As filhas, Zebina da Silva (Menkia) faleceu em 1996, Zenilda da Silva (Aruru) faleceu em 2007 e Zeila da Silva (Kutera) faleceu em 2009. O filho Zaqueu da Silva (Rewi) faleceu em 2010.

Figura 7 - Grupo familiar Sateré-Mawé



Fonte: Elaborado por Gercicley Santos, Mirele Martins, Terezinha Ferreira (2024).

Devido à cultura patriarcal dos Sateré-Mawé, Tereza Ferreira da Silva (Wotatté Piã), filha da Sra. Mariquinha e do Sr. Quirino, enfrentou grandes dificuldades após o falecimento de seu marido, Abidão. Ele era o tuxaua do clã Açai e a referência central na estrutura patriarcal familiar. Segundo Freitas (2014), esse foi um fator que dificultou a permanência de Tereza Ferreira, suas filhas e seu filho na Terra Indígena Andirá/Marau, especialmente devido à condição de mulher viúva. Essa circunstância motivou sua migração para Manaus, acompanhada de algumas filhas, em busca de melhores condições de vida para família e contava com apoio de sua irmã Clara Ferreira, já residente na cidade de Manaus. Essa migração marcou o início de novos processos de desterritorialização e reterritorialização, refletindo no estabelecimento da família na área urbana de cidade.

A trajetória do clã Gavião, na cidade de Manaus, representa um rompimento significativo do paradigma de formação social ancorada na estrutura familiar patrilinear ou patrilã. Essa dinâmica foi ressignificada com a inserção de lideranças femininas, como a Sra. Tereza Ferreira, e, posteriormente, com a ascensão de suas filhas aos postos de tuxauas.

A estrutura matriarcal surge pela necessidade, visto que a Sra. Tereza Ferreira na condição de mãe viúva de 7 mulheres e apenas um homem, percebe que a sua presença seria fundamental para o processo de reorganização familiar e da manutenção da cultura e dos costumes. Na cultura ancestral do povo Sateré-Mawé, a divisão social do trabalho é bem definida; no entanto, no meio urbano, esses aspectos ancestrais ganham novas definições (Freitas, 2014, p. 65).

O neto de Tereza Ferreira, Moisés Ferreira, relatou, em 2007, na Oficina do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) que, em Manaus, o primeiro bairro, onde alguns membros da família residiram, foi o Morro da Liberdade. Neste bairro, morava o Sr. Hilário, funcionário do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), atual Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e esposo de Clara Ferreira. Devido ao espaço reduzido para acomodar todos os membros da família, mudaram-se para o bairro Alvorada, onde viveram em uma casa pequena, situada sobre um igarapé que, frequentemente, alagava a residência (Almeida, 2007).

Após a mudança para o bairro Alvorada, a família continuou a buscar novas áreas de moradia, estabelecendo-se em bairros emergentes, como São José,

caracterizados por pequenas ocupações irregulares. Procuravam sempre permanecer próximos uns dos outros, incluindo membros como Zelinda e Zeila. Posteriormente, mudaram-se para o bairro Redenção, seguindo uma estratégia em que um membro da família se estabelecia primeiro, seguido pelos demais, incluindo os filhos de Zebina e Ovídio. Mesmo em um contexto urbano adverso, os grupos migrantes Sateré-Mawé procuravam manter suas relações coletivas e a coesão familiar, reforçando o modo de vida em comunidade, apesar dos conflitos internos. Ao se deslocarem em busca de melhores condições de vida, a manutenção da proximidade física entre os familiares revelou-se fundamental para a preservação de sua identidade cultural. Essa proximidade também desempenhou um papel crucial nas lutas dos conflitos territoriais enfrentados durante os processos de desterritorialização e reterritorialização na cidade de Manaus (Freitas, 2014 e Almeida, 2007).

No bairro Redenção, a família criou a comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt. No entanto, devido a conflitos internos entre as famílias, alguns membros começaram a deixar o bairro em busca de outros lugares para morar e criaram outras comunidades. A primeira a sair deste bairro, foi Zenilda Ferreira que, após um desentendimento interno, transferiu a Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM) para o bairro Cachoeirinha e, posteriormente, para a Compensa, onde a AMISM, atualmente, funciona, na rua São Marçal. A filha de dona Tereza, Leilinha, teve grande contribuição na organização da comunidade Y'apyrehy, porém, foi a segunda a deixar o bairro, depois da separação do esposo, indo morar no bairro Aleixo (Almeida, 2007).

Em seguida, a terceira a se mudar foi a irmã Zilma Ferreira, que se estabeleceu com sua família no bairro Novo Israel. A quarta a deixar o bairro Redenção foi Zelinda Ferreira, a principal líder da AMISM, que passou a viver com sua família na Vila do Ariaú, no município de Iranduba/AM, onde fundou a comunidade Sahu-apé. A quinta a sair foi Zeila Ferreira, que se mudou para o bairro Tarumã e criou a comunidade I'Nhaã-be. Desta forma, a família de Zebina optou por permanecer na comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt (Almeida, 2007).

A liderança exercida pelo tuxaua Moisés Ferreira, na comunidade Y'apyrehyt, tinha como base as normas adotadas coletivamente durante as reuniões. No entanto, surgiram desacordos por parte de suas irmãs Terezinha, Suzy e Jarete, bem como de seus esposos Eliomar da Silva, Elson Ney e Helkias Nascimento. Essa divergência

provocou uma divisão na comunidade entre os residentes que apoiavam as normas estabelecidas pelo tuxaua Moisés e aqueles que discordavam delas. Esse impasse resultou em uma situação na qual o cumprimento das normas se tornou uma condição para a permanência das famílias das irmãs na comunidade. Em outubro de 2005, por intermédio da FUNAI, foi acordada a saída das famílias da Sra. Terezinha, Jarete e Suzy da comunidade. Após essa decisão, as famílias deixaram a comunidade e se deslocaram para o Tarumã, onde residiam a matriarca Tereza Ferreira e seu filho Zaqueu, conforme relatado por Freitas (2014).

Os Sateré-Mawé, na Região Metropolitana de Manaus (RMM), ao longo do processo de desterritorialização e reterritorialização, em meio aos conflitos internos familiares e territoriais na cidade, promoveram a construção de novos territórios e muitos deles se organizaram em comunidades (Freitas, 2014 e Almeida, 2009).

Entre a população da RMM, destacam-se as seguintes comunidades indígenas com Sateré-Mawé:

1. **Y'apyrehyt** - localizada no conjunto Santos Dumont, no bairro da Paz, Manaus-AM.
2. **Mawé (atual Tawa Hywi, Aldeia Gavião)** - situada na margem esquerda do igarapé do Tiú, no Tarumã-Açu.
3. **I'nhã-bé** - também na margem esquerda do igarapé do Tiú, no Tarumã-Açu.
4. **Waikiru I (antiga Associação)** - na divisa do bairro da Redenção e do conjunto Santos Dumont, no bairro da Paz, Manaus-AM.
5. **Waikiru II** - localizada no Tarumã- Açu, Manaus-AM.
6. **Sahu-ape** - localizada na BR AM 070, na Vila do Ariaú, município de Iranduba-AM.

De acordo com Almeida (2006), na realidade de Manaus, a formação de comunidades étnicas está intimamente associada ao uso e à apropriação do território. Esse conceito de território vai além de uma compreensão física ou geográfica, sendo caracterizado por um processo de mobilização que resulta na construção de territorialidades específicas.

Quando discutimos o processo migratório e a construção de novos territórios, Almeida (2009) destaca um aspecto fundamental na etnografia dos indígenas no contexto urbano de Manaus: a estratégia de organização por meio da criação de associações. Essas associações funcionam como uma base física para suas atividades e vários povos adotam essa prática (Almeida, 2009). Assim, como os Sateré-Mawé, na Região Metropolitana de Manaus (RMM), destacam-se por terem estabelecido diversas associações para fortalecer sua organização e preservar sua identidade cultural. Essas associações incluem:

- Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM);
- Associação Waikuru (WA);
- Associação Indígena Waraná Sateré-Mawé (AIWSM);
- Associação Indígena do Sahu-Apé (AISA).

Nesse sentido, a formação de comunidades e a criação de associações na cidade funcionam como estratégias para os indígenas se organizarem em favor de suas próprias motivações, articulando-se politicamente e economicamente (Almeida, 2009).

Nesse contexto urbano, esses são os lugares políticos e identitários onde os indígenas reconstróem seu espaço social, destacando suas diferenças em relação aos demais agentes sociais. Assim, marcam as fronteiras de sua etnicidade e preservam alguns sinais específicos que denotam sua identidade coletiva de referência. As territorialidades específicas dos povos indígenas podem ser compreendidas como processos distintos de territorialização, que delimitam de forma dinâmica terras de pertencimento coletivo (Almeida, 2006). O autor destaca como os indígenas constroem, mantêm sua identidade e cultura em contextos de contato com outras culturas, como também essas territorialidades são importantes para a preservação da diversidade cultural.

Uma representação significativa é a criação do território da Aldeia Gavião, resultado da luta do clã Gavião, representado pela matriarca Tereza Ferreira. A determinação e o empenho de Tereza Ferreira foram fundamentais para formação e estabelecimento neste espaço, que é um importante lugar de preservação cultural e identitária para a comunidade. A Aldeia Gavião não apenas representa a resistência e a resiliência dos Sateré-Mawé na cidade, mas também a importância da ressignificação

dos tuxauas, com liderança feminina na defesa e reconstrução dos territórios de pertencimento coletivo.

Atualmente, Terezinha Ferreira, neta da Sra. Tereza Ferreira, assume uma posição de uma das lideranças da Aldeia Gavião, junto com seu marido, Eliomar Martins, que exerce o papel de tucandeiro<sup>5</sup>, a família está dando continuidade ao processo de reterritorialização na Aldeia Gavião, por meio da construção de um território sustentável.

### **2.3. A construção de um novo território: Aldeia Gavião e sua organização social**

A relação do clã Gavião do povo Sateré-Mawé com o bairro Tarumã na zona Oeste de Manaus iniciou na década de 1970 com Raimundo Ferreira, conhecido como Capitão Dico, filho de Dona Mariquinha e Sr. Quirino. Dico habitava o lugar e, posteriormente, convidou sua irmã Tereza Ferreira e seus filhos Zaqueu, Zilma e Zorma para se juntarem a ele em uma comunidade que, hoje, é conhecida como Nova Esperança. No entanto, devido a algum tipo de inadimplência, tiveram que sair de Nova Esperança e retornar à comunidade urbana. Nesse período de mobilidade entre o Tarumã e a comunidade urbana, a Sra. Tereza Ferreira vivia junto com o Sr. Antônio Binicius, um piauiense conhecido como “chapéu de couro”, isso após a morte do Sr. Abidão, conforme relatado por Freitas (2014).

A terra ocupada no bairro Tarumã era considerada pela matriarca Tereza Ferreira como o lugar ideal para a sua territorialização. Isso se devia à possibilidade de reviver/criar um modo de vida, num lugar, cuja similaridade com o seu território de origem era evidente. No entanto, por alguns contratempos na comunidade urbana, Tereza Ferreira retornou ao Tarumã com o marido, Sr. Antônio Binicius e seus três filhos. Vivendo um período de ocupação e desocupação de terras, a família conheceu os Fonseca<sup>6</sup>, iniciando uma relação de patrão e empregado. O Sr. Antônio Binicius trabalhou como vaqueiro na fazenda da família Fonseca, o que resultou na cessão de um terreno ao casal. Após alguns anos de trabalho, o casal foi transferido para a outra fazenda da família Fonseca no município de Manaquiri, devido aos serviços de vaqueiro prestados pelo Sr. Antônio

---

<sup>5</sup> O tucandeiro é responsável por capturar as formigas tucandeiras, que são coletadas em uma floresta próxima, e por manter as formigas dentro de um cone de bambu até a véspera do ritual (Infoamazonia, 2019).

<sup>6</sup> Um dos membros da família Fonseca, Sr. Ivan Fonseca de Araújo, é o titular do lote 44, onde está situada a comunidade Hywi, segundo o laudo de Exame pericial do INCRA (Freitas, 2014).

Binícus. E o retorno de Tereza Ferreira ao Tarumã ocorreu após o falecimento do Sr. Antônio Binícus e a aceitação do Sr. Estênio, um dos membros da família Fonseca, que convidou a Sra. Tereza Ferreira e seu filho Zaqueu a se estabelecerem no terreno por tempo indeterminado, lugar onde, atualmente, se encontra a comunidade Hywi (Gavião), segundo Freitas (2014).

Inicialmente, a territorialização dos Sateré-Mawé do clã Gavião no Tarumã, conduzida pela matriarca Tereza Ferreira e seu filho Zaqueu, tinha um caráter essencialmente domiciliar. Não havia uma comunidade étnica organizada social e coletivamente de acordo com a cultura Sateré-Mawé. Com a chegada das três netas, Terezinha, Suzy e Jarete, ao Tarumã, o caráter de comunidade étnica começou a se definir. Umas novas configurações sociais e espaciais passaram a fazer parte do cotidiano dos residentes. Esse caráter de comunidade foi uma idealização das famílias dissidentes que chegaram ao Tarumã, cujo objetivo era dinamizar as atividades econômicas na comunidade. Em outubro de 2005, é definida a criação da comunidade Mawé, mas, após a morte do tuxaua Zaquel, em 2010, a Sra. Terezinha passa a assumir o posto de tuxaua, e com isso a comunidade passa a chamar Hywi (Gavião), nesse mesmo ano. É formada majoritariamente pelo povo Sateré-Mawé, segundo Freitas (2014).

Dona Terezinha, filha de Zebina, disse em entrevista para Amazônia Real (2021) que “em 2005, a família [...] passou a morar no local, quando Tereza ainda estava viva. “Minha avó criou essa comunidade na década de 1970. Ela se chamava Mawé. Mas, devido ao nosso clã, mudamos para Gavião”. Tereza Ferreira da Silva, grande liderança indígena originária da Terra Indígena Andirá Marau (avó) morreu em 2013, aos 98 anos (Amazônia Real, 2021).

Em português Tawa significa Aldeia e Hywi significa Gavião. A Aldeia Gavião (Tawa Hywi) está localizada na região da microbacia hidrográfica do rio Tarumã-Açu, afluente do rio Negro, à beira da margem esquerda do Igarapé Tiú, um dos vários desmembramentos do rio Tarumã-Açu.

O acesso à Aldeia Gavião pode ser feito por via fluvial ou terrestre. Pelo rio, a chegada e a saída são realizadas em pequenas embarcações, como rabetas ou voadeiras, que ficam atracadas na margem do rio Tarumã-Açu, ao lado do balneário da Prainha, que serve como ponto de embarque e desembarque. Esse local está situado na Rua

Aruanda no bairro Tarumã, próximo ao ponto final da linha 011 de ônibus metropolitano, que conecta bairros como Tarumã, Redenção e o centro de Manaus.

Por via terrestre, o trajeto envolve trilhas pela floresta que levam a uma estrada de terra, com acesso a algumas vilas e ao estaleiro. Durante os trabalhos de campo nos anos de 2023 e 2024, o custo médio da travessia fluvial foi de R\$ 50, ida e volta. Em outras ocasiões, o deslocamento foi realizado com o pagamento da gasolina e do óleo T2 para voadeira pertencente à aldeia, bastando avisar que estava na prainha para que alguém viesse buscar.

A aldeia ainda não é regularizada, é uma terra federal, sob a responsabilidade do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), identificada como lote 44<sup>7</sup> da Gleba 02, Cuieiras - Tarumã-Cuieiras.

Durante conversa com os representantes da Aldeia Gavião, as lideranças Dona Terezinha e Sr. Eliomar (campo realizado em 07/03/2024) relataram que o processo de demarcação da terra indígena está estagnado e a pandemia de COVID-19 impediu qualquer avanço significativo e tratativa junto ao órgão. O processo de solicitação de demarcação da Terra Indígena (TI) da Aldeia Gavião foi iniciado em 2012 junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Essa categoria de TI é crucial para preservar o modo de vida coletivo na comunidade.

Terra Indígena (TI), conforme a Constituição Federal de 1988, é um território demarcado e protegido para a posse permanente e o usufruto exclusivo dos povos indígenas. Essas terras são reconhecidas como patrimônio da União e são destinadas à preservação de sua cultura, tradições, recursos naturais e formas de organização social, além de assegurar a reprodução física e cultural dessas comunidades. A demarcação das terras indígenas é um direito constitucional e visa garantir a autodeterminação, a autonomia e a proteção dos direitos dos povos indígenas, bem como sua participação ativa na gestão e preservação desses territórios (FUNAI, 2023).

Há anos, Dona Terezinha e o Sr. Eliomar têm lutado para que o território seja reconhecido como Terra Indígena pelo Incra e pela Funai. Dona Terezinha relatou que, em fevereiro de 2024, foi verificar o andamento do processo de regularização fundiária, mas, recebeu a informação de que ele estava paralisado devido à substituição do

---

<sup>7</sup> O termo "lote", conforme utilizado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), refere-se a uma unidade de terra destinada aos beneficiários de programas de reforma agrária (INCRA, 2024).

funcionário responsável pelo acompanhamento. Contudo, tal justificativa não é aceitável, pois, a troca de um servidor não deveria resultar na interrupção do processo.

A Aldeia Gavião do Tarumã-Açu, ainda não teve sua terra devidamente demarcada. Conforme levantamento realizado pelo Conselho Indigenista Missionário Regional Norte (CIMI), em 2017, nos estados de Roraima e Amazonas, mais de 50% das terras indígenas não receberam qualquer providência por parte da Funai. Em particular, a situação da Terra Indígena Aldeia Gavião (lote 44) do povo Sateré-Mawé, é descrita como uma "demanda por demarcação sem providências".

Atualmente, a comunidade da Aldeia Gavião é composta majoritariamente pelas famílias dos filhos e filhas de Dona Terezinha e Sr. Eliomar. A formação das famílias foi constituída pela união de pessoas não indígenas e de outros grupos étnicos. É o caso da união conjugal da dona Terezinha Ferreira de Souza, conhecida como tuxaua da aldeia, cujo nome na língua Sateré-Mawé, é Upi, que significa "folha", que é casada com o Sr. Eliomar Martins, um tucandeiro do povo Kokama. O casal tem uma família com seis filhos — três mulheres e três homens — e já conta com cinco netos. Essa diversidade étnica e a composição familiar reforçam a riqueza cultural e a pluralidade presente na comunidade da aldeia.

Na Aldeia Gavião, residem cerca de 24 pessoas distribuídas em, aproximadamente, seis famílias. A maioria dessas famílias é formada pelos filhos e filhas de Dona Terezinha Ferreira, conforme apresentado no Quadro 1.

Quadro 1 - Moradores e suas famílias da Aldeia Gavião

| Nº | Famílias | Nome/ nome na língua materna           | Parentesco        | Povo                    | Atividade/trabalho  |
|----|----------|----------------------------------------|-------------------|-------------------------|---------------------|
| 1  | Família  | Terezinha Ferreira de Souza (Upi)      | Esposa            | Sateré-Mawé             | Tuxaua/ agricultora |
| 2  |          | Eliomar da Silva Martins (Watyamã)     | Esposo            | Kokama                  | Tucandeiro          |
| 3  |          | Melina Zebina de Souza Martins (Upiry) | Filha             | Sateré-Mawé (misturado) | Estudante           |
| 4  |          | Elano Eliomar de Souza Martins (We'a)  | Filho             | Kokama (misturado)      | Estudante           |
| 5  | Família  | Vanda Ferreira de Souza (Sapetu)       | Irmã da Terezinha | Sateré-Mawé             | Artesã              |
| 6  | Família  | Erison/ Sr. Elison de Souza dos Santos | Marido            | Sateré-Mawé             | Não informado       |
| 7  |          | Elisa                                  | Esposa            | Desconhece              | Não informado       |
| 8  |          | Esmeralda                              | Filha             | Sateré-Mawé             | Estudante           |

|    |         |                                         |                  |                         |                             |
|----|---------|-----------------------------------------|------------------|-------------------------|-----------------------------|
| 9  |         | Eduarda                                 | Filha            | Sateré-Mawé             | Estudante                   |
| 10 |         | Esther                                  | Filha            | Sateré-Mawé             | Não informado               |
| 11 | Família | Mirele de Souza Martins (Ipori)         | Esposa           | Sateré-Mawé (misturado) | Professora                  |
| 12 |         | Damião (Pa'y)                           | Esposo           | Desconhece              | Soldador                    |
| 13 |         | Thayla Michele Martins Nunes (Mani'sey) | Filha            | Sateré-Mawé (misturado) | Estudante                   |
| 14 | Família | Hélio de Souza Martins (More'a)         | Esposo           | Kokama (misturado)      | comercio - Bemol            |
| 15 |         | Rosane (Waworiwary'i)                   | Esposa           | Desconhece              | Estudante                   |
| 16 |         | Maria (Awi'ahit)                        | Filha            | Sataré-Mawé (misturado) | Estudante                   |
| 17 |         | Elias (Moreahit)                        | Filho            | Sataré-Mawé (misturado) | Bebê                        |
| 18 | Família | Heberth de Souza Martins (Gap)          | Esposo           | Kokama (misturado)      | Soldador                    |
| 19 |         | Nataly (My'okpe)                        | Esposa           | Sataré-Mawé             | Agricultora/ artesã         |
| 20 |         | Helena (Awai'a)                         | Filha            | Sataré-Mawé (misturado) | Estudante                   |
| 21 |         | Henock (Gaphit)                         | Filho            | Kokama (misturado)      | Estudante                   |
| 22 | Família | Carla Bianca de Souza Martins (Hyt'i)   | Esposa           | Sataré-Mawé (misturado) | Estudante                   |
| 23 |         | Guibson (Aware)                         | Marido           | Desconhece              | Gari - Prefeitura de Manaus |
| 24 |         | Ovídio Vieira de Souza (Ase'i)          | Pai da Terezinha | Sataré-Mawé             | Aposentado                  |

Fonte: Mirele Martins e Terezinha Ferreira (2024). Organização da autora (2024).

O quadro demonstra que a Aldeia Gavião é composta por uma comunidade pluriétnica, envolvendo povos e culturas diferentes, Sateré-Mawé, Kokama e alguns que desconhecem sua origem. Essa diversidade é evidenciada pela formação familiar, marcada por uniões conjugais entre povos. Ailton Krenak (2019) define a comunidade pluriétnica como um espaço que reconhece e valoriza a diversidade cultural e identitária, ressaltando que cada povo carrega um mundo único e distinto. Ele critica a visão ocidental por sua tendência a homogeneizar os povos, o quê, segundo ele, reflete uma "monocultura de ideias" que ignora as singularidades de cada grupo.

Durante o primeiro trabalho de campo na Aldeia Gavião em 03/04/2023, Dona Terezinha e Sr. Eliomar relataram que na união entre Sateré-Mawé e Kokama ou não indígenas, a linhagem da criança é definida pelo sexo: masculina para Kokama e feminina para Sateré-Mawé. Os Sateré-Mawé, cujos filhos são frutos de casamentos

com outros povos indígenas e não indígenas, são considerados “misturados” (Freitas, 2014).

Todavia, na organização cultural do parentesco do povo Sateré-Mawé, é o pai que determina a linhagem do recém-nascido (UGGÉ, 1991), ou seja, é patrilinear.

As residências na aldeia são de construção mista, compostas tanto de alvenaria quanto de madeira. A terra é coletiva, não havendo muros ou divisões de terreno. Quando uma família se muda para outro lugar, a casa fica disponível para que outro parente possa ocupá-la (Figura 8: A, B e C).

Figura 8 - Residências mistas



Fonte: Imagens A, B e C da autora (2024).

Legenda: A – Casa da Mirele, B – Casa do Hélio, C – Casa da dona Terezinha.

Sobre a religião, Pereira (2004) demonstra que o contato dos Sateré-Mawé com o cristianismo remonta ao século XVII, inicialmente realizado pelos católicos. No

século XX, os protestantes começaram a evangelização, buscando converter os indígenas à sua religião. Nesse contexto de mudanças religiosas, a entrada e permanência da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) na organização da comunidade de Ponta Alegre, no Andirá/Marau, é um marco significativo. A conversão do Sr. Quirino foi crucial para a introdução das crenças da IASD no clã Gavião.

Destaca-se que, em sua maioria, os Sateré-Mawé tornaram-se membros da IASD, seguindo suas doutrinas e preceitos, sem, contudo, abandonar definitivamente suas crenças e tradições. Vale (2016) relata que a influência da IASD se estendeu ao grupo familiar de sua filha, Tereza Ferreira da Silva, que, posteriormente, iniciaria o processo migratório dos Sateré-Mawé de Ponta Alegre para Manaus. Na Aldeia Gavião, os moradores continuam seguindo a religião da IASD, onde existe uma capela para realizar as celebrações religiosas (Figura 9).

Figura 9 - Capela Adventista do Sétimo Dia (IASD) da Aldeia Gavião



Fonte: Imagem da autora (2024).

A Aldeia Gavião possui um centro cultural denominado “Espaço de Estudo da Língua Materna e Conhecimento Tradicional Indígena Gavião”, fundado em 2021. Este

espaço tem como principal atividade o funcionamento da escola indígena, cujo objetivo de destaque é oferecer uma educação diferenciada que valorize a cultura e os saberes do povo Sateré-Mawé, com ênfase na preservação e aprendizado da língua materna (Freitas, 2014).

A Lei nº 2.781, de 16 de setembro de 2021, define o Espaço de Estudos da Língua Materna e Conhecimentos Tradicionais Indígenas como um espaço de aprendizagem bilíngue, destinado à transmissão de conhecimento tradicional dos povos indígenas de Manaus. Este espaço tem como base a valorização e fortalecimento das línguas maternas e identidades culturais dos povos indígenas, sendo implementado como sala anexa de uma escola indígena municipal, garantindo autonomia pedagógica, projeto político-pedagógico próprio e gestão democrática comunitária ao espaço bilíngue a partir de planejamento específico, que reafirme a identidade pluriétnica da cidade de Manaus.

No contexto nacional, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) - Lei nº 9.394, de 1996, estabelece as normas para a organização da educação formal no Brasil. Essa lei define que a educação deve ser promovida em instituições de ensino, definidas como espaços formalmente organizados para o processo educativo. No entanto, o artigo 1º da lei LDB menciona que "a educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, na escola e em outros espaços sociais." Essa afirmação sugere que, enquanto a escola é uma instituição formal regulamentada e estruturada, existem outros espaços de estudo que promovem o aprendizado e a preservação cultural, como o Espaço de Estudos da Língua Materna e Conhecimentos Tradicionais Indígenas.

O espaço de estudo na aldeia, além de ser um lugar de aprendizagem, é usado coletivamente para outras atividades, incluindo manifestações culturais, almoços comunitários, recepção de visitantes, reuniões, produção e venda de artesanato, entre outras ações que fortalecem o sentido de comunidade e a identidade cultural.

A professora da escola é a filha de Dona Terezinha, Mirele de Souza Martins, que, atualmente, cursa Pedagogia Intercultural Indígena na Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e vive na aldeia. Em uma conversa realizada no dia 21 de março de 2024, no Distrito de Saúde Indígena de Manaus (DSEI-Manaus), Mirele relatou que foi contratada pela Secretaria Municipal de Educação (SEMED), em 2023, como professora

de língua materna para dar aula de “resgate” da língua Sateré-Mawé para as crianças, aos jovens e aos adultos na própria Aldeia Gavião. O primeiro professor na aldeia foi o Sr. Arnaldo Sateré, em 2021.

No mosaico apresentado na Figura 10, podemos observar a identificação do espaço de estudo (A), algumas palavras e saudações na língua Sateré-Mawé (B e C), além da disposição do ambiente (D e E).

Figura 10 - Espaço de Estudo da Língua Materna e Conhecimentos Tradicionais Indígenas Gavião



Fonte: Imagens A e B de Hivana (2023). Imagens C, D e E da autora (2024).

A estrutura do espaço é bastante simples e conta com pouco apoio. A SEMED forneceu itens como carteiras, quadro branco, ventilador e alimentos para o lanche dos estudantes, embora este último nem sempre chegue regularmente à aldeia. Ainda assim, o espaço necessita de maior apoio e manutenção para atender e acolher melhor os estudantes.

Segundo a professora Mirele, todas as crianças e adultos da aldeia participam das atividades educacionais, sendo, até o momento, frequentadas somente pelos moradores da aldeia. Os encontros são realizados nos períodos da manhã, tarde e noite. A professora explicou que as aulas acontecem nas tardes de segundas e quartas-feiras, nas manhãs e noites de terças e quintas-feiras, e nas manhãs e tardes de sextas-feiras.

Embora todos fiquem juntos no espaço de estudo, as atividades são diferenciadas e separadas. Cada pessoa participa conforme sua disponibilidade de tempo, seja pela manhã, tarde ou noite. O foco principal das aulas na aldeia é a aprendizagem da língua materna, fortalecendo a identidade cultural e a coesão comunitária.

Apesar do aprendizado da língua materna ser um aspecto central na Aldeia Gavião, as crianças também frequentam uma escola não indígena - Escola Municipal Professor Paulo Cesar da Silva Nonato, localizada na Comunidade Nova Esperança, no Igarapé Tiú. Para isso, contam com o transporte oferecido por uma lancha escolar da prefeitura, que, diariamente, passa pelas comunidades, pegando e deixando as crianças.

O acesso à saúde na Aldeia Gavião é realizado pelo atendimento de saúde indígena prestado pelo DSEI de Manaus. A aldeia está incluída no Polo Base Nossa Senhora da Saúde, que faz parte da gestão dos DSEI, vinculados à Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). Esta secretaria é responsável por coordenar e executar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e por gerir o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), conforme as diretrizes estabelecidas pelo Ministério da Saúde (2023).

A Aldeia Gavião recebeu a implantação de um posto de saúde pela SESA/DSEI, com a finalidade de armazenar medicamentos e fornecer suporte durante os mutirões de saúde realizados na comunidade. Este posto de saúde atua como ponto de referência para o atendimento das comunidades da região e representa a unidade mais simples dentro do Distrito Sanitário. Na época de sua inauguração, a tuxaua Terezinha desempenhava a função de Agente de Saúde de forma voluntária, conforme relatado por Freitas (2014).

Em 2012, foi constituído o conselho de saúde local, que é representado pela tuxaua Terezinha, tanto no âmbito local quanto distrital. Em conversa com Dona Terezinha, o Sr. Eliomar e Mirele, relataram a situação da abordagem abusiva do coordenador do DSEI/Manaus junto com a Polícia Federal na Aldeia Gavião, em 2022,

que levaram todos os medicamentos, equipamentos e até o bote que servia de transporte. Este fato levou à desativação do posto de atendimento à saúde instalado na Aldeia Gavião, que, anteriormente, servia não apenas à comunidade local, mas também às comunidades vizinhas (Figura 11).

Figura 11 - Posto de atendimento à saúde indígena do Polo Base Tarumã-Açu, SESAI/DSEI



Fonte: Imagens da autora (2024).

Após a desativação do posto, a família de Elio e Rosane mudou-se para o lugar, onde residiram temporariamente até a conclusão da construção de sua casa.

No relatório do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), intitulado Violência contra os Povos Indígenas no Brasil (2022), são apresentadas diversas situações que refletem um pequeno extrato dos abusos e desmandos cometidos por pessoas em cargos de poder. Essas pessoas atuando em diferentes esferas públicas, utilizam suas atribuições de forma a violar direitos e perpetrar ações contra comunidades ou indígenas, perpetuando uma histórica opressão e marginalização.

No Capítulo II deste relatório, sob o título "Abuso de Poder - Amazonas", é abordado o caso específico que ocorreu na Aldeia Gavião do Tarumã-Açu, relatado pelos representantes da aldeia, anteriormente:

Data: 05/01/2022. VÍTIMA: Terezinha Ferreira de Souza. POVO(S): SATERÊ-MAWE. MUNICÍPIO: MANAUS. LOCAL DA OCORRÊNCIA: Aldeia Gavião. DESCRIÇÃO:

Em nota de repúdio contra o coordenador do DSEI Manaus, Januário Carneiro da Cunha Neto, a Copime afirma que ele invadiu a Aldeia Gavião, do povo Sateré-Mawé, situada às margens do rio Tarumã-Açu, afluente do rio Negro, em Manaus, e intimidou lideranças indígenas. Segundo a Copime, o coordenador, escoltado por policiais federais, teria invadido a aldeia e a casa da liderança Terezinha Ferreira de Souza, do povo Sateré-Mawé, e intimidado toda a comunidade, sob a alegação de que as lideranças estavam impedindo a saída de remédios do posto de saúde da comunidade. “Os que conhecem a realidade da saúde indígena no entorno de Manaus sabem que tal justificativa não se sustenta, uma vez que alguns postos funcionam sob total precariedade”, afirma a Copime. Conforme o documento, a ação aconteceu às 11h40 do dia 5 de janeiro, sem nenhum respaldo legal, uma vez que, na ocasião, não foi apresentado mandado de segurança. Ainda segundo a Copime, durante a ação na aldeia e na casa da liderança indígena, o grupo também fez buscas por armas de fogo, mas nenhuma foi encontrada na casa ou na aldeia. Para a Copime, a ação foi “arbitrária” e intimidou “indígenas, crianças, mulheres e anciãos da aldeia”. A organização aponta que o ato do coordenador decorreria de uma reunião realizada pelo Condisi no dia 3 de setembro de 2021, ocasião em que foi deliberada a substituição do coordenador da equipe de saúde, sem respaldo legal, uma vez que não teria havido quórum para deliberação da matéria. A Copime classificou os atos comandados pelo coordenador do DSEI como “atos gravíssimos” e, juntamente com as mais de 30 organizações indígenas que assinam a nota, exigiu que as ações fossem apuradas pelo MPF. MEIO EMPREGADO: Intimidação Com informações de: A Crítica, 07/01/2022 (CIMI, 2022, p. 144-145).

Esse caso ilustra a realidade vivida por essa comunidade indígena, onde autoridades locais foram acusadas de práticas abusivas, atentando contra os direitos à saúde dos moradores da aldeia. Tais práticas não apenas desrespeitam a dignidade dos povos indígenas, como também evidenciam a persistência de uma postura colonial que ignora a autonomia e os direitos dessas comunidades. Na época, as equipes multidisciplinares de saúde indígena deixaram de entrar na área da Aldeia Gavião.

No trabalho de campo realizado no dia 7 de março de 2024, a equipe do Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI) estava realizando visitas nas aldeias da região. Um dos técnicos comentou que estavam receosos de entrar na Aldeia Gavião devido à incerteza sobre a recepção que teriam, pois, havia chegado a eles informações que o CONDISI não era bem-visto na comunidade. A visita à Aldeia Gavião foi

realizada com as lideranças e os comunitários para falar sobre a retomada da participação da conselheira de saúde nas reuniões. A professora Mirele, comentou: “A gente quer que atendam nossas necessidades, que realmente a gente está solicitando para vocês, e daqui para frente, a gente quer uma melhoria.”

A professora Mirele é a representante local como conselheira de saúde, desde 2022, e tem desempenhado um papel fundamental nos assuntos de saúde. Ela participa das reuniões, compartilha as informações para a comunidade, faz articulações e acompanha as demandas locais. Apesar de um período sem participação nas reuniões de saúde, a comunidade havia submetido documentos ao Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), solicitando melhorias, como a volta do posto de saúde, a retomada da distribuição de medicamentos e o retorno da equipe de saúde que havia parado de atender.

Com a visita da equipe do CONDISI no dia 7 de março de 2024, novas articulações foram iniciadas, com o objetivo de retomar a participação da conselheira Mirele nas reuniões e levar as demandas das aldeias para discussão e resolução. Mirele destaca que o atendimento em saúde na comunidade indígena foi retomado através do DSEI, o envio de equipe composta por médico, enfermeira e técnicos de saúde. Todo final de mês, a equipe passa o dia inteiro na aldeia, deixando medicamentos e realizando atendimentos.

De acordo com o artigo 3º da Portaria nº 1.317, de 3 de agosto de 2017, do Ministério da Saúde (MS), o subtipo de estabelecimentos da Unidade de Atenção à Saúde Indígena na Aldeia Gavião é definido da seguinte maneira:

§4º Entende-se por Polo Base Tipo I - Sede como estabelecimento de saúde localizado na aldeia, destinado à administração e organização dos serviços de atenção à saúde indígena e saneamento, bem como à execução direta desses serviços em área de abrangência do Polo Base, definida dentro do território do DSEI (Brasil, 2017).

Os Polos Base desempenham um papel fundamental no Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, servindo como a primeira referência para as Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI) que atuam nas aldeias. Cada Polo Base abrange um conjunto de aldeias. Especificamente, o Polo do Tarumã-Açu atende as cinco aldeias localizadas ao longo do igarapé do Tiú, na zona rural de Manaus, são elas:

- **Aldeia Gavião (Hiwy)** (lote 44/INCRA) - Povo Sateré-Mawé.
- **Aldeia I'nhã-Bé** (lote 43/INCRA) - Povos Sateré-Mawé, Tariano, Tikuna e Mura.
- **Aldeia Branquinho** - Sateré-Mawé, povos Tukano, Pira-Tapuia e Tariano (subindo o caniço)
- **Aldeia Rouxinol** - Povo Barasano, Tuyuka, Piapatapua e Tukano.
- **Aldeia Santa Maria** - (prainha) - Povo Karapanã.

Uma das fontes de renda da comunidade advém da comercialização de artesanatos, tanto na própria comunidade quanto em outros locais, feiras e eventos culturais realizados em Manaus, conforme a Figura 12. Algumas famílias na aldeia também recebem benefícios do programa Bolsa Família. Os filhos e genros trabalham na área urbana de Manaus ou no Estaleiro Rio Amazonas (ERAM), no rio Tarumã-Açu. As atividades agrícolas realizadas na aldeia desempenham um papel fundamental na economia e no sustento da comunidade, oferecendo potencial para melhorar a vida das famílias no presente e futuro.

Figura 12 - Artesanatos produzidos pelas mulheres da aldeia



Fonte: Autora (2024).

Atualmente, os principais cultivos incluem mandioca, açaí, cacau, feijão-de-corda, banana, café, urucum e a meliponicultura<sup>8</sup>. O cultivo de açaí ainda não teve colheita, o cacau é um dos cultivos mais antigos na aldeia, depois da mandioca. Assim como a banana, que é um dos plantios bastante presente na aldeia.

A meliponicultura, que envolve a criação de abelhas sem ferrão, já resultou na produção de mel para o consumo próprio dos moradores e para uma pequena venda. O cultivo de café está ainda em fase inicial, enquanto o urucuzeiro esbanja bastantes frutos, apesar de ter sido recentemente introduzida na aldeia, é cultivada próximo às colmeias de abelhas que auxiliar na sua alimentação. Esta integração entre as plantações de urucum e a meliponicultura demonstra uma estratégia sustentável de manejo agrícola na aldeia.

Na Aldeia Gavião, a organização das atividades na agricultura é conduzida pela própria comunidade, com a participação de homens, mulheres e crianças. Embora os homens frequentemente trabalhem fora da aldeia, nem sempre estejam disponíveis para ajudar nas atividades agrícolas, devido a seus compromissos externos, eles participam conforme sua disponibilidade, especialmente em finais de semana ou em momentos de necessidade, como as colheitas. As mulheres, que permanecem na aldeia com maior regularidade, desempenham um papel crucial nas atividades diárias.

Na atividade de campo do dia 07/03/2024, o Sr. Eliomar relatou que, muitas vezes, fica sobrecarregado com as tarefas que são pesadas e braçais. Em momentos de grande demanda, como durante o plantio, colheita e limpeza do roçado, a comunidade organiza mutirões (puxirão), reunindo todas as famílias para colaborar no plantio e na manutenção das áreas de plantações. Durante esses mutirões, os homens cavam o solo fazendo os buracos para as mulheres realizem o plantio das sementes. Quando ocorrem colheitas abundantes, como já aconteceu com a banana e o feijão-de-corda, há necessidade de ajuda de mais pessoas. Nesses casos, a liderança convida membros de outras aldeias vizinhas para trabalharem juntos e os frutos do trabalho são compartilhados entre todos.

A integração social, principalmente, na diversidade entre os cultivos citados, revela uma estratégia de manejo nas atividades da roça, ao mesmo tempo em que

---

<sup>8</sup> Meliponicultura - É a atividade de criação de espécies de abelhas sem ferrão, também conhecidas como abelhas indígenas, abelhas nativas ou meliponíneos (A.B.E.L.H.A., 2015).

incorporam novas práticas de cultivos. Isso reflete uma organização social na aldeia, caracterizada pela divisão do trabalho entre homens, mulheres e crianças, destacando a participação coletiva nas atividades, sempre que possível, exemplificada pelos mutirões (puxirões), durante períodos de maior demanda. Embora a sobrecarga de trabalho seja um desafio enfrentado pelas lideranças, como relatou o Sr. Eliomar, o senso de comunidade se manifesta na cooperação interna e no apoio interaldeias<sup>9</sup>, garantindo que o esforço na roça contribua tanto para a sobrevivência quanto para o fortalecimento das relações sociais. Assim, a comunidade da Aldeia Gavião reforça sua resiliência e a construção e organização do seu território de forma autônoma e sustentável, preservando sua identidade cultural e, ao mesmo tempo, incluindo novas práticas no seu modo de vida.

Considerando o contexto da reterritorialização na Aldeia Gavião, a recriação de um novo território vem sendo construído com base no uso e produção coletiva. A partir dos relatos e conversas com os moradores da aldeia durante os trabalhos de campo supracitados, percebe-se um diálogo e práticas interculturais que valorizam a diversidade e promovem a troca de saberes entre diferentes culturas. Esse processo demonstra um desenvolvimento alternativo ao capitalismo, que reforça o individualismo e o desenvolvimento exploratório, que vê a natureza como uma entidade externa e alimentando a ideia de que podemos consumir os elementos naturais de maneira infinita.

Diante disso, é importante trazer para essa reflexão a ideia do Bem Viver, segundo Santos (2019, p. 64):

O Bem Viver das culturas indígenas pode ser reinterpretado para se tornar um projeto de vida concreto, capaz de revolucionar nossas maneiras de pensar, nossas formas de interagir com a natureza e nossas relações humanas. O Bem Viver é apresentado como parte das conquistas e lutas dos povos indígenas da América no sentido de criar um desenvolvimento alternativo ao capitalismo, faz parte de um conjunto de oportunidades que pretende desenvolver práticas sociais que se aproximem das características indígenas de lidar com a vida e com o mundo.

---

<sup>9</sup> As iniciativas interaldeias são práticas coletivas que fortalecem as comunidades indígenas e são fundamentais para preservar a biodiversidade e os conhecimentos tradicionais, ao mesmo tempo em que desafiam a lógica colonial e neoliberal de desenvolvimento (Porto-Gonçalves, 2006).

A noção de Bem Viver tem sido amplamente discutida no contexto dos novos movimentos sociais, sobretudo dos povos indígenas na América Latina, como uma alternativa à existência social imposta pelas estruturas dominantes. Segundo Quijano (2010), o conceito de Bem Viver representa uma das formas mais antigas de resistência indígena contra essa colonialidade do poder.

Na década de 1990, começou-se a debater sobre a visão de “Viver Bem” ou “Bem Viver” na América do Sul, especialmente em países como Equador e Bolívia, que incorporaram nas suas constituições, o conceito do Bem Viver. Expressões como o Suma Qamaña (em Aymara) e Sumak kawsay (em Quechua) sugeriram para representar um conjunto de ideias fundamentadas nos sistemas de conhecimento, prática e modo de organização dos povos indígenas dos Andes (Flor, 2011).

Dávalos (2010, p. 5, grifo meu), afirma que:

O Sumak Kawsay [*Bem Viver*] é a proposta para que a sociedade possa recuperar as condições de sua própria produção e reprodução material e espiritual”, ou seja, “uma nova visão da natureza, sem ignorar os avanços tecnológicos nem os avanços em produtividade, mas sim projetando-os no interior de um novo contrato com a natureza como parte de sua própria dinâmica, como fundamento e condição de possibilidade de sua existência no futuro.

É fundamental destacar que o Bem Viver não deve ser confundido com viver bem. Enquanto o “Viver Bem” está atrelado ao desenvolvimento capitalista, focado no bem-estar individual, o “Bem Viver” reflete uma perspectiva coletiva, conforme Mamani (2015, p. 19) observa:

O Viver Bem não pode ser equiparado com o desenvolvimento, já que o desenvolvimento é inapropriado e altamente perigoso de ser aplicado nas sociedades indígenas, tal como é concebido no mundo ocidental. A introdução do desenvolvimento entre os povos indígenas aniquila lentamente nossa filosofia própria do Viver Bem, pois desintegra a vida comunal e cultural de nossas comunidades ao liquidar as bases, tanto da subsistência como de nossas capacidades e conhecimentos para satisfazer a nós mesmos e nossas necessidades.

A noção de Bem Viver (*Sumak Kawsay*) deve ser entendida dentro da demanda por um Estado Plurinacional e como parte das propostas de interculturalidade, como uma forma de contratualidade que incorpora e dialoga com as diferenças radicais que

atravessam a sociedade. É uma proposta a uma nova relação entre a sociedade, a natureza e suas diversidades, afastando-se do comportamento individualista e egoísta do capitalismo. Assim como o Estado Plurinacional desafia a contratualidade liberal do Estado moderno, o Sumak Kawsay oferece uma alternativa ao modelo capitalista de produção, distribuição e consumo (Dávalos, 2010).

O modo de vida na Aldeia Gavião representa uma alternativa de organização social que se contrapõe às práticas capitalistas, reforçando a importância da produção coletiva e da integração com a natureza. Por meio de atividades como o cultivo diversificado e a revitalização da língua materna, a comunidade fortalece sua autonomia e preserva sua cultura. Essa dinâmica se alinha ao conceito de Bem Viver, promovendo o diálogo intercultural por meio do compartilhamento de saberes entre culturas indígenas e não indígenas, o que possibilita fortalecer a reterritorialização e promover caminhos sustentáveis na Aldeia Gavião.

### **CAPÍTULO 3. ENTRELACANDO SABERES: DIÁLOGOS INTERCULTURAIS PARA PROMOVER A SUSTENTABILIDADE NA ALDEIA GAVIÃO, SATERÉ-MAWÉ**

Este capítulo explora as interseções entre interculturalidade e sustentabilidade, focando na experiência da Aldeia Gavião. A sustentabilidade, neste contexto, é entendida não apenas como a preservação dos elementos naturais, mas também como a valorização e manutenção dos modos de vida tradicional que colaboram com a sobrevivência física e cultural da comunidade.

A interculturalidade refere-se ao diálogo e à coexistência entre distintos sistemas de conhecimento e práticas culturais, promovendo uma troca e construção coletiva de conhecimento, sem que um se sobreponha ao outro. Veremos ainda como a comunidade da Aldeia Gavião articula essas dimensões em suas práticas cotidianas para gestão do território. Serão conhecidas as práticas agrícolas, parcerias, integração de novas técnicas e tecnologias adotadas pela comunidade, destacando como esses elementos estão contribuindo para promoção da sustentabilidade.

#### **3.1. Interculturalidade na construção de novo território**

Muitas vezes, tanto no meio popular quanto no acadêmico, há distorção na concepção dos termos cultura, multiculturalidade e interculturalidade. Em linhas gerais, se trata de culturas, mas, é preciso explicitar conceitualmente os diferentes sentidos e contextos de cada um. A compreensão dessas distinções está diretamente relacionada à percepção, muitas vezes equivocada, da cultura do outro. É fundamental, portanto, esclarecer essas diferenças para evitar generalizações ou interpretações reducionistas.

O entendimento de cultura varia conforme as áreas que a conceituam, no contexto das ciências humanas e sociais, a cultura assume um papel central e multifacetado, permeando desde os estudos da linguagem, literatura e artes até as análises sociológicas mais profundas. Segundo Hall (1997), cultura se configura como um sistema dinâmico de significados compartilhados que molda nossa concepção do mundo e influencia nossas ações, como elemento constitutivo da própria ação social. É através dos códigos culturais que interpretamos o mundo ao nosso redor, damos sentido às nossas ações e compreendemos as motivações dos outros. As práticas sociais, imbuídas de significado cultural, se transformam em atos de significação, revelando as crenças, valores e normas que orientam a vida em sociedade.

A cultura, então, se apresenta como uma teia complexa e interligada, onde cada fio representa um aspecto da vida social: as formas de comunicação, as relações de poder, as crenças religiosas, as expressões artísticas, os costumes e tradições, ao entrelaçar esses fios, a cultura constrói a identidade de grupos e pessoas, moldando suas perspectivas e comportamentos. Desta forma, entendemos que cada grupo, povo, nação, tem suas práticas sociais permeadas de sentidos, de acordo com a sua história que é viva e adaptativa, portanto, cultura não é algo estático, mas, algo que se transforma e cria de acordo com seus movimentos. Nesse sentido, a cultura é o próprio modo de existência dos seres humanos, sendo este artefato das ações por um movimento contínuo, pelo qual, as pessoas dão sentido às suas ações (Geertz, 2008).

Isto posto, compreende-se, então, que os processos de desterritorialização e reterritorialização acabam por transformar a cultura do seu povo sem que se apague sua história. Os Sateré-Mawé, que deixaram a terra do Andirá Marau rumo a Manaus, buscando novas oportunidades e dentro desse movimento de sair de uma terra e habitar outra tiveram que se reterritorializar, mas, isso não impede que seus costumes, história de origem e conhecimento não sejam passados oralmente, como feito ancestralmente. Porém, por fatores alheios às suas vontades, acabam por tornar alguns componentes da sua cultura como práticas e rituais em apenas elementos de narrativas passadas oralmente entre a comunidade e práticas que tiveram que ser reorganizadas para o contexto atual.

Botelho e Weigel (2011) exemplificam o que foi falado nas linhas acima trazendo o contexto da comunidade Sateré-Mawé Y'Apyrehyt, que vivem em Manaus, que também vieram da terra do Andirá Marau:

Para os indivíduos Sateré-Mawé da comunidade Y'Apyrehyt, assentados no acanhado terreno inadequado à agricultura, na periferia urbana de Manaus, sem nenhuma possibilidade de manter a tradição do plantio do guaraná e na ausência de um pajé, restou o Ritual da Tucandeira, visando à manutenção dos símbolos da identidade étnica. Ao mesmo tempo, tal rito de iniciação absorveu ressignificações produzidas pelo confronto intercultural (Botelho; Weigel, 2011, p. 724).

Os autores destacam as implicações da interculturalidade, que trataremos adiante neste capítulo.

Dessa forma, Geertz (2008) novamente destaca que a metáfora da teia de conhecimentos desconstrói a visão convencional da cultura como um conjunto fixo de normas e práticas. Consequentemente, podemos compreender que essa abordagem nos aproxima de um universo vasto de interpretações e simbolismos que não apenas moldam a compreensão do mundo, mas também orientam interações e escolhas enquanto sociedade, seja ela indígena ou não.

Por meio da análise crítica dos símbolos, rituais, crenças e valores que permeiam a vida social, busca-se compreender a lógica interna que organiza as diferentes culturas, esse modo de “ver o outro” transcende a mera descrição de costumes e tradições, abrindo caminho para uma profunda compreensão das motivações, crenças e valores que guiam as pessoas e os grupos em suas ações. A cultura, nesse sentido, se apresenta como um mapa interpretativo que nos permite navegar pelas complexas nuances da vida social, dessa forma, podemos desvendar as relações de poder, as desigualdades sociais e as dinâmicas que moldam a vida em comunidade (Geertz, 2008).

Partindo desse pressuposto, pode-se entender a concepção de cultura que Marcivana, líder Sateré-Mawé e coordenadora da COPIME, traz consigo e representa o pensamento do seu povo sobre o entendimento de cultura: “A cultura e a identidade são espirituais, carregamos o território conosco e repassamos para os jovens”, entrevista cedida ao site Nós (Oliveira, 2023).

Mediante a isso, em uma análise mais reflexiva, a partir do que Geertz (2008) e Marcivana (Oliveira, 2023) trazem como conceito, é possível questionar sobre os valores e normas vigentes, abrindo espaço para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária e desmistificar, bem como mitigar, o preconceito, muito provavelmente herança colonial/europeia da época da colonização (que entendemos também como invasão, como já vimos na própria história dos Sateré-Mawé) de nossas terras, que está arraigada na grande maioria do entendimento de cultura da população, principalmente em relação aos povos indígenas. Desse modo, fala-se de etnocentrismo, dentro desse contexto.

Canclini (2004), define a multiculturalidade como “a justaposição de etnias ou grupos em uma cidade ou nação”, onde se aceita a diversidade de culturas, mas, de forma que sublinha as diferenças e tende a reforçar a segregação por meio de políticas relativistas. Além disso, Canclini observa que a maioria dos textos que abordam o tema

da multiculturalidade são escritos na língua inglesa, provenientes, geralmente, dos Estados Unidos, da Grã-Bretanha ou de suas ex-colônias, e se concentram nas relações interétnicas ou de gênero e na comunicação intercultural. No entanto, Canclini também destaca as críticas ao multiculturalismo, que apontam para um sistema segregacionista e em visões etnocêntricas, que reconhecem uma única cultura como dominante. O autor menciona em sua obra uma passagem do multicultural ao intercultural e o descreve: “[...] a passagem que estamos registrando é de identidades culturais mais ou menos autocontidas a processos de interação, confrontação e negociação entre sistemas socioculturais diversos” (Canclini, 2004, p. 40).

Na pesquisa, não adotamos o conceito de multiculturalidade, uma vez que sugere a predominância de uma cultura sobre outra. Em vez disso, adotamos o conceito da interculturalidade.

Segundo Catherine Walsh (2019), a interculturalidade deve ser compreendida como uma construção que emerge das experiências e lutas dos povos que, historicamente, sofreram subalternização, configurando, assim, uma “interculturalidade crítica”. A autora defende a interculturalidade a partir de uma perspectiva crítica e decolonial do conhecimento e das práticas sociais, destacando a necessidade de um pensamento “outro”, que desafie as estruturas de poder tradicionais e possibilite uma construção coletiva e crítica. Essa abordagem contrasta com a noção de “interculturalidade funcional”, que, muitas vezes, serve aos interesses das instituições sociais sem questionar as relações de poder subjacentes<sup>10</sup>. Nesse sentido, Walsh ressalta a importância de um diálogo que não se restrinja a relações superficiais entre diferentes culturas, mas, que promova uma transformação sociopolítica profunda, essencial para entender como as práticas interculturais podem contribuir para a justiça social e a equidade.

Ailton Krenak é um importante líder indígena brasileiro e pensador que contribui significativamente para diversas discussões relacionadas às culturas dos povos originários e à sociedade contemporânea. Em suas falas e obras, Krenak propõe uma visão de interculturalidade que transcende a mera convivência entre culturas diferentes. Nos seus livros, “Ideias para adiar o fim do mundo (2020)” e “O Amanhã Não Está à

---

<sup>10</sup> Crítica às Estruturas de Poder - Tendência de associar a interculturalidade ao multiculturalismo de forma simplista, pois, este, muitas vezes, ignora as dinâmicas de poder que perpetuam desigualdades (Walsh, 2019).

Venda (2020)”, critica, contundentemente, a visão eurocêntrica que, historicamente, desconsidera a pluralidade de modos de vida dos povos indígenas e de outros grupos marginalizados. Segundo Krenak (2020), a noção de humanidade forjada pela colonização europeia criou uma hierarquia que relega comunidades que vivem em harmonia com a terra, como os indígenas e quilombolas, a uma posição de “sub-humanidade” ignorando a sabedoria dessas comunidades. E essa insistência em um único modelo de civilização suprime a riqueza de existências que vivem de maneira integrada com a terra.

Alcantara & Sampaio (2017), ressalta que, mesmo após inúmeros séculos de dominação e exploração decorrentes da colonização europeia, várias comunidades permanecem leais a um estilo de vida alternativo, em contraposição ao modelo de desenvolvimento adotado pelas sociedades ocidentais. Nessa perspectiva, a descolonização emerge como um empreendimento voltado para a libertação epistêmica das esferas social, política e cultural.

Os autores, Krenak (2020), Alcantara & Sampaio (2017) se conectam ao conceito de Bem Viver ao criticarem a visão eurocêntrica, que desvaloriza modos de vida coletivos e sustentáveis. Essa visão ignora a sabedoria dos povos indígenas, que vivem em interação com a natureza, princípio essencial do Bem Viver. E a descolonização, por sua vez, surge como caminho para outras formas possíveis de viver, reafirmando o Bem Viver como uma proposta de organização social que promove a sustentabilidade e o respeito à diversidade cultural, a partir da interculturalidade.

Nesta perspectiva, a oralidade na cultura indígena emerge como um elemento crucial. Além de ser uma prática de transmissão de saberes entre gerações, Krenak (2019) destaca que “contar histórias” é um ato de resistência cultural, que preserva as tradições e o conhecimento dos povos originários, propõe uma visão intercultural que valoriza essas experiências e a sabedoria dos povos originários, defendendo o diálogo entre diferentes cosmovisões, como uma forma de resistência às imposições coloniais e de transformação social.

Catherine Walsh (2019) traz a interculturalidade como forma de protagonismo do povo indígena, afirma que a lógica conceitual extrapola o simplismo de dizer que são culturas que se mesclam em um território, mas, sim um modo de empoderar os povos

indígenas, visibilização e poder político, bem como realizar ações entrelaçadas com políticas culturais e identitárias, que refletem formas alternativas de conhecimento.

A interculturalidade para os povos indígenas se apresenta como uma complexa rede de saberes entrelaçadas aos conhecimentos ancestrais e ocidentais, que, desta forma, cria conexões que une diversas perspectivas. Possibilita dentro deste território, que outrora era estranho, a identidade Sateré-Mawé que vai se transformando e compondo uma nova territorialidade.

Nesse novo território, que é a cidade, se encontram a cultura indígena trazida em cada Sateré-Mawé e os costumes, modos, leis e hábitos da cultura não indígenas, isso é inerente ao processo de reterritorialização, como Faria, Castro; Osoegawa (2021, p. 14) descrevem:

O processo de reterritorialização promoveu a criação de novas territorialidades e o compartilhamento do território entre povos de diferentes culturas, antes não experimentado por questões culturais, políticas e sociais próprias. Mas o que se compartilha é o território e não as territorialidades porque há o respeito mútuo entre eles e autonomia para continuarem sendo quem são com seus costumes, expressões culturais, formas de aprender, de uso de território a partir de estratégias de resistência e sobrevivência física e cultural. Uma terra demarcada com culturas diferentes e outrora territórios diferentes são exemplos de interculturalidade, com respeito às diferenças e igualdade de direitos. Forma de resistência ao processo de desterritorialização.

O uso de terras que agora abrigam múltiplas culturas, anteriormente associadas a diferentes territórios, exemplifica a interculturalidade, caracterizada pelo respeito às diferenças culturais e pela promoção da igualdade de direitos entre os povos envolvidos. A noção de interculturalidade não apenas representa uma forma de resistência ao processo de desterritorialização, mas também um modo de convivência que reconhece e valoriza a diversidade cultural como um recurso essencial para a coexistência harmoniosa e sustentável entre diferentes grupos étnicos e suas respectivas identidades territoriais.

O uso da terra é o abrigo destes processos territoriais, assim como meio de vida e produtividade. Nessa perspectiva, Ignacy Sachs (2002), argumenta que o uso da terra deve ser de modo sustentável para a promoção de um desenvolvimento equilibrado e justo. Assim, a territorialização refere-se ao processo de apropriação e integração das atividades humanas ao espaço geográfico, promovendo a sustentabilidade por meio do

uso eficiente dos elementos naturais e da manutenção da biodiversidade (Sachs, 2002). Por outro lado, a desterritorialização, muitas vezes, impulsionada pela globalização e a expansão agrícola intensiva, pode levar à degradação ambiental e transformação cultural das comunidades locais. Para Sachs, uma abordagem sustentável deve equilibrar esses processos, assegurando que as práticas de uso da terra contribuam para a resiliência dos ecossistemas e o bem-estar das populações (Sachs, 2004).

Neste contexto, a ideia de sustentabilidade com uma conjuntura política, econômica, cultural, social, participativa e de governança, que pode se aproximar da concepção do modo de vida e uso de terras pelos povos indígenas, é o conceito de ecodesenvolvimento, teoria difundida por Ignacy Sachs.

O termo Ecodesenvolvimento surgiu em 1971, no informe Founex, e foi se difundindo até ser substituído pelo uso do termo “desenvolvimento sustentável”. Sachs (1993) concebeu o ecodesenvolvimento como um modelo de desenvolvimento voltado, inicialmente, para comunidades rurais do terceiro mundo, destacando a valorização do conhecimento local, a criatividade das comunidades e o uso de tecnologias brandas adequadas às realidades regionais. A proposta preconizava uma gestão mais racional dos ecossistemas locais. Posteriormente, o conceito foi ampliado por Sachs para um "estilo de desenvolvimento" aplicável tanto a projetos rurais quanto urbanos, com foco na satisfação das necessidades básicas e na promoção da autonomia das populações envolvidas.

Sachs (1986) enfatiza que a sustentabilidade ultrapassa a visão simplista que se limita à preservação ambiental. A sustentabilidade é conceitualmente multidimensional, pois, engloba a justiça social, equidade econômica, preservação cultural e a proteção do planeta, ou seja, todos esses pontos são interligados. Portanto, é a capacidade de atender às necessidades do presente sem comprometer a capacidade das futuras gerações de atenderem às suas próprias necessidades, enfatizando um equilíbrio entre crescimento econômico, equidade social e proteção ambiental.

Sachs (2004) não propõe o termo desenvolvimento sustentável, mas, sim “sustentabilidade”, na qual o desenvolvimento deve ser "inclusivo, sustentável e sustentado", ou seja, deve garantir que todos os membros da sociedade tenham acesso aos benefícios do desenvolvimento, ser mantido ao longo do tempo sem esgotar os elementos naturais e apoiado por políticas e instituições fortes que promovam a

governança sustentável. Ao afirmar que o desenvolvimento deve ser incluyente, significa que todos os membros da sociedade devem ter acesso aos benefícios do desenvolvimento, o que envolve a promoção da justiça social e a garantia de que o crescimento econômico não exclua ou marginalize qualquer grupo social. Sachs reforça a importância de construir uma sociedade mais equitativa, onde a prosperidade seja compartilhada por todos, respeitando as características específicas de cada território, assim como a diversidade ecológica e cultural (Sachs, 1981).

A proposta do desenvolvimento sustentável, elaborada na Comissão Mundial de Meio Ambiente e Desenvolvimento, presidida pela ex-primeira-ministra norueguesa Gro Harlem Brundtland, buscava alinhar os interesses econômicos com os ambientais, de modo a iniciativa ser aprovada pela diretoria geral. Assim, o termo desenvolvimento sustentável começou a ser utilizado a partir do Relatório Brundtland (“Nosso Futuro Comum”), em 1987, e popularizado após a Conferência do Rio, em 1992. No entanto, essa transição do termo ecodesenvolvimento para desenvolvimento sustentável é alvo de críticas, sendo vista, por alguns, como uma manobra dentro da lógica capitalista da globalização.

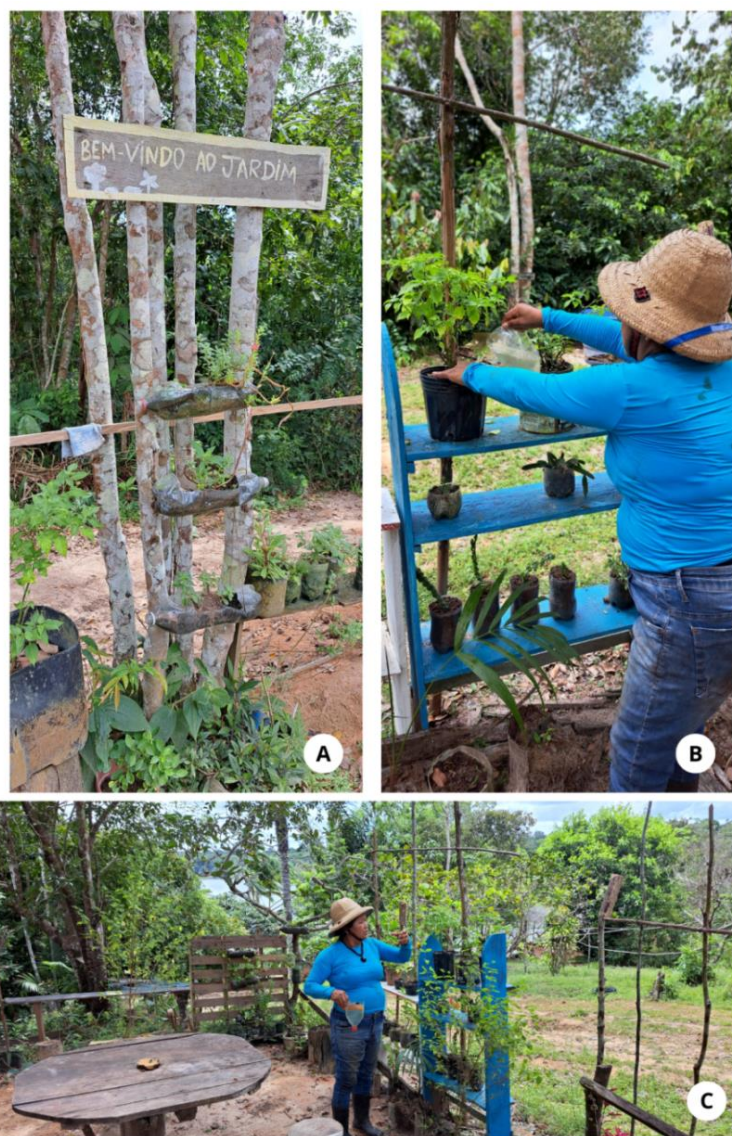
O crescimento econômico e efetivação do capitalismo em escala planetária não são pressupostos de promoção de equidade social nem significam a satisfação das necessidades. Já asseveramos em ocasiões anteriores (Oliveira, 2001, 2003, 2005, 2006 e 2007; e também Oliveira, Ramão, Melo, 2011), que o desenvolvimento sustentável não se preocupa com as necessidades presentes e tampouco futuras da sociedade, pois não é objetivo do sistema capitalista a satisfação dos interesses coletivos, mas sim a manutenção de classes sociais desiguais. O desenvolvimento sustentável significa, acima de tudo, um ajuste técnico na ordem vigente (Oliveira, 2012, p. 85).

Dessa forma, o conceito de desenvolvimento sustentável é mais global, não respeitando às particularidades locais, as concepções coletivas e ambientais. É uma lógica que promove a desconexão entre seres humanos e as demais formas de vida, induzindo a crença de que estamos separados da natureza.

O conceito de sustentabilidade na Aldeia Gavião é evidenciado pelo envolvimento dos moradores nas atividades, como a implementação de projetos que valorizam sua cultura. Um exemplo disso é o projeto “Vitalização da língua através das plantas medicinais do povo Sateré-Mawé”, atualmente desenvolvido na aldeia. Esse projeto não apenas promove a prática da língua materna, como também incentiva o

cultivo de plantas medicinais, fortalecendo a identidade e a cultura Sateré-Mawé. O jardim de plantas medicinais (Figura 13), por sua vez, preserva a conexão com as práticas ancestrais, sendo as plantas utilizadas na preparação de remédios para cura de doenças, como chás, xaropes e banhos. Essas práticas são transmitidas aos comunitários por meio do projeto.

Figura 13 - Cantinho do Jardim



Fonte: Imagens da autora (2024). Legenda: A, B e C – espaço das plantas medicinais.

Essa é uma atividade realizada na Aldeia Gavião que promove uma ligação com suas práticas ancestrais, por meio da oralidade e do aprender fazendo, alinhando-se ao conceito de Bem Viver, possibilitando a interação com a natureza. Essas práticas refletem não apenas os princípios de sustentabilidade, como também o respeito à cultura

e ao uso tradicional da terra pela comunidade, ressignificando seu modo de vida e sua identidade cultural no território.

### **3.2. Colaboração e integração de outras técnicas e tecnologias na Aldeia Gavião**

O último parágrafo do banner "Tawa Hywi", de 2022, exposto no Espaço Cultural da aldeia, destaca: "Terminamos nosso histórico ainda planejando o plantio do café e a criação de abelhas, junto com as parceiras Copime, Cáritas Arquidiocesana de Manaus, Embrapa, e chegou conosco IDAM para ajudar nessa caminhada." Este planejamento está se concretizando, pois, atualmente, a comunidade está desenvolvendo diversas atividades junto a organizações parceiras.

A colaboração de parceiros, conta com o apoio da Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno (Copime), que auxilia na captação de recursos e no desenvolvimento de projetos voltados para o apoio à educação, saúde, cultura e economia. A missão da Copime é fortalecer a luta dos povos originários; respeitar e proteger os povos originários na afirmação da sua identidade; estimular e apoiar a autonomia cultural, econômica e social dos povos originários de Manaus e entorno; acompanhar os processos de legalidade das áreas das ocupações; combater todas as formas de violência e acolher todos os indígenas que chegarem à cidade (Fundo Brasil, 2024).

A Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), por meio do Projeto de Inovação Social e Inclusão Produtiva no Amazonas da Embrapa Amazônia Ocidental, com sede em Manaus, tem se destacado como uma parceira essencial da comunidade da Aldeia Gavião. As ações do projeto têm como objetivo promover um desenvolvimento sustentável, a segurança alimentar e geração de renda para comunidades locais do Amazonas (Embrapa, 2024). As ações na aldeia tiveram início em 2019, com a introdução de mudas de banana pacovan. Desde então, a aldeia passou a diversificar sua produção com novos cultivos, incorporando nos sistemas agroflorestais (SAF) como uma proposta de manejo sustentável. A equipe de pesquisadores e técnicos da Embrapa realiza visitas regulares à comunidade, onde compartilha técnicas agrícolas de plantio, distribuem mudas e fazem acompanhamento técnico para os cultivos. Essas atividades são parte de um esforço contínuo para promover práticas agrícolas sustentáveis e fortalecer a autonomia produtiva da comunidade.

Conforme descrito por Lacerda (2009), o Sistema Agroflorestal (SAF combina na mesma roça o plantio de árvores ou arbustos com cultivos variados para consumo e comercialização, essa diversidade visa o maior aproveitamento dos elementos naturais, como solo, água e luz.

A implantação do sistema agroflorestal é manual, com baixíssimo revolvimento de solo, sem uso de agroquímicos, porém sem dispensar adubação verde e orgânica. Sementes e mudas, preferencialmente devem ser obtidas próximo ao local onde será instalado, para não descaracterizar o sistema (Lacerda, 2009, p. 18).

A introdução de diversos cultivos, como açaí, cacau, feijão-de-corda, banana, café e urucum, juntamente com a prática da meliponicultura, representa uma iniciativa voltada para a implementação de Sistemas Agroflorestais (SAF) na comunidade da Aldeia Gavião. Contudo, trata-se de um projeto inicial que ainda não se configura plenamente como SAF, pois, alguns cultivos, como o café e açaí, estão recém-plantados. Todo esse processo de desenvolvimento requer o aprendizado e apropriação de novas técnicas agrícolas e inovações tecnológicas que permitam à comunidade trabalhar na sua terra para consolidar as atividades no novo território.

Segundo Vargas (1999), técnicas e tecnologias são conceitos distintos. A técnica refere-se aos métodos, processos e habilidades utilizados para realizar uma atividade de forma eficiente, ou seja, o "como fazer" algo, envolvendo o domínio de procedimentos e conhecimentos práticos. Por outro lado, a tecnologia compreende o conjunto de conhecimentos, recursos e ferramentas empregados para desenvolver e aprimorar os processos técnicos, representando a evolução e aplicação prática dos conhecimentos científicos. A tecnologia envolve a utilização de equipamentos, máquinas, *softwares* e outros recursos para facilitar e aprimorar o trabalho humano.

Durante conversa, na primeira atividade de campo no dia 03/04/2023, os comunitários e as lideranças relataram que as técnicas de plantio trazidas pelos parceiros são muito úteis, proporcionando aprendizagem sobre o manejo da terra na aldeia. Eles recebem apostilas com orientações técnicas sobre as plantações que estão cultivando e contam com visitas técnicas da Embrapa para acompanhamento e orientações.

Na primeira tentativa de plantio das mudas de banana, não houve sucesso, conforme relatado pelo Sr. Eliomar e Dona Terezinha. Começaram a plantar banana na

aldeia, quando receberam 120 pés de banana, mudas, e limpavam a área da roça para plantar. Porém, as bananas não se desenvolveram bem. “O tamanho das bananas, às vezes, era da grossura do dedo, bem fininha”, comentou o Sr. Eliomar. Isso desmotivou os comunitários e como ele próprio disse: “Abandonamos, ficamos tristes”. Diante dessa situação, o Sr. Eliomar decidiu procurar trabalho fora da aldeia, mas, em abril de 2019, a Copime, Embrapa e a Pastoral, propuseram que eles tentassem plantar de novo. Dessa vez, a equipe da Embrapa levou uma amostra da terra para análise. O Sr. Eliomar relatou: “Aí trouxeram cem ou duzentos pés de banana, não me lembro mais direito”, e ao ver as novas mudas, ficou desacreditado:

Umas bananinhas desse tamanho, eu fiquei olhando, essa porra não vai prestar, não, falei assim mesmo. Eu plantei uns pés de banana desse tamanho e não foi pra frente, imagine esses pequeninhos aqui! Ah, perder meu tempo não mais, será? Eu disse: eu nasci e me criei em cima de terra, eu sei como é, mas onde eu morava, não aqui. Terra boa você molha na boca e joga aqui, pode nascer aí que nascia e aqui não nasce. Será que isso aqui vai pra frente?

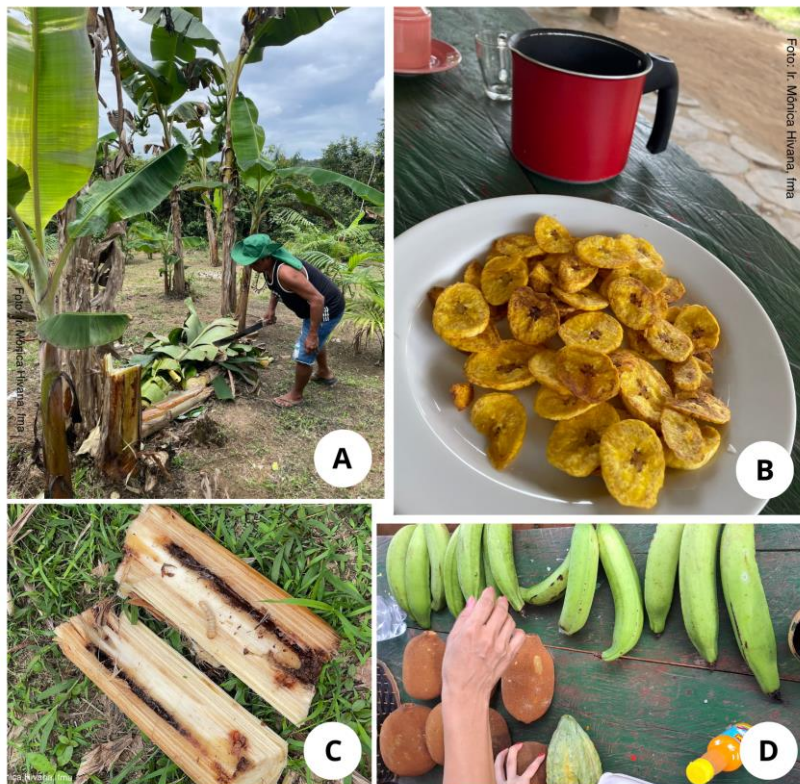
Mesmo com a desconfiança, eles cavaram as covas, conforme orientação dos técnicos, “cada pé de banana em alinhamento, assim que nem o cacau, alinhamento é uma cova de três em três metros de distância, 40 por 40. Suei aqui, ralei cavando”. A Embrapa agendou voltar em tal dia para ajudar no plantio, mas, não apareceu no dia combinado. “Poxa, os caras já me enganaram. Vamos esperar, eu não vou plantar, isso aí pra mim não vai prestar. Apareceram dois dias depois. Cadê doutor? Tá lá embaixo, a cova tá pronta. Nós já tínhamos botado os materiais e puxado a terra, só não tinha plantado ainda.”

A equipe explicou como plantar e, então, começaram o processo de adubação. Com o tempo, as bananas começaram a crescer. “Com sete meses, na última adubação, a gente já estava cortando os cachos de banana. Aí me animou”, contou ele. Dona Terezinha acrescentou: “Era macetona a banana.” Eliomar concluiu: “Me animou porque elas engrossaram tanto que partia. É a força do adubo que coloquei na terra, aí vai pra banana, elas partes porque não consegue mais crescer a casca não deixa”.

Essa nova plantação resultou em uma colheita abundante, permitindo até mesmo a comercialização dos frutos. Atualmente, a produção de bananas enfrenta dificuldades no desenvolvimento dos frutos, resultando em tamanhos reduzidos. Problema que é

atribuído à carência de adubação e esterco na terra da área de plantio, mas, ainda é uma das principais plantações (Figura 14).

Figura 14 - Plantação de banana



Fonte: Imagens A, B e C de Hivana (2023). Imagem D, da autora (2024).

Legenda: A – Plantação de banana; B – Banana frita; C – broca de bananeira; D – Exposição dos frutos para venda.

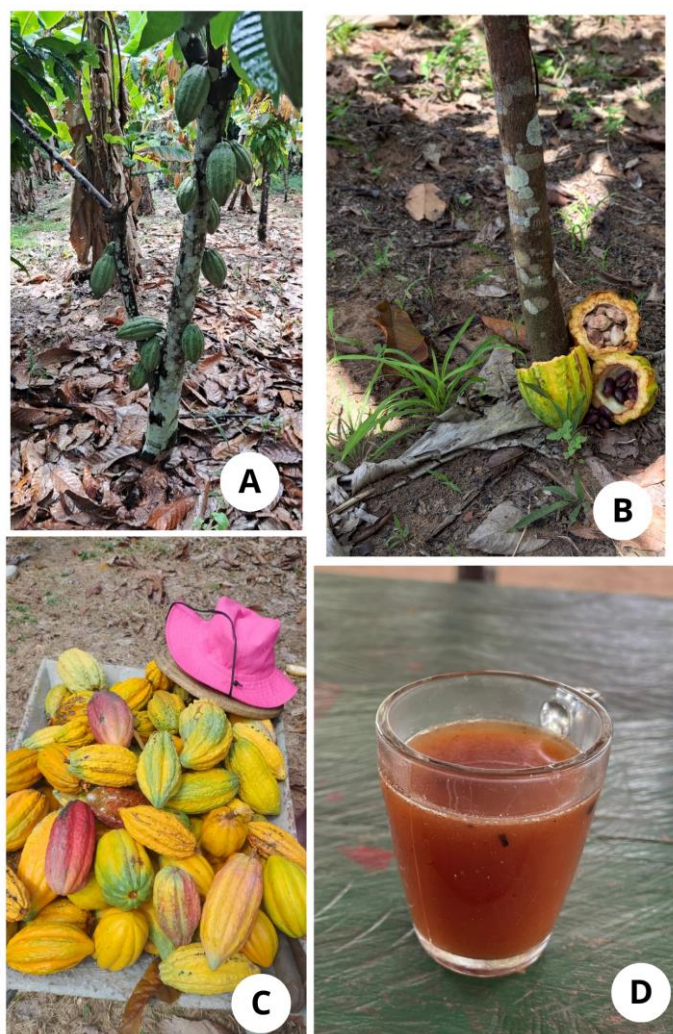
O plantio de banana é uma das práticas agrícolas mais antigas na Aldeia Gavião e possui grande importância para a comunidade. Dona Terezinha relatou, durante o trabalho de campo supracitado, que, no período da pandemia, as bananas cultivadas na aldeia foram essenciais para a alimentação de todos, complementadas pelas ações das redes solidárias. A Revista Amazônia Real (2021) destacou, a falta de assistência às aldeias no período de isolamento na pandemia:

Na aldeia, ainda se pode pescar ou caçar, mas na cidade, se não tiver dinheiro, não tem nada. E em muitas comunidades, a principal atividade econômica é o artesanato e as apresentações culturais nas feiras. E essas duas atividades foram drasticamente atingidas. Passamos fome. Só não morremos por conta das organizações indígenas e da rede de solidariedade que foi formada por comunidades indígenas, indigenistas e nossos aliados”, lembra ela. Foi essa rede, diz Marcivana, que tomou a iniciativa de distribuir equipamentos de proteção, como máscaras e álcool em gel, e cestas básicas (Amazônia Real, 2021).

Esse relato evidencia que na falta do exercício de uma das atividades, como o artesanato, as práticas agrícolas nas comunidades e das redes de apoio comunitário ajudam na superação de crises. A resiliência demonstrada pela Aldeia Gavião, durante a pandemia, reforça a relevância da integração de conhecimentos ancestrais e modernos na promoção da sustentabilidade e da segurança alimentar.

A comunidade quer buscar apoio da Secretaria de Estado da Produção Rural (Sepror) para iniciar uma criação de galinhas, visando utilizar o esterco como adubo para as plantas e para venda. Atualmente, estão produzindo adubo a partir de folhas, mas, desejam intensificar esse processo. Além disso, pretendem buscar apoio da Fundação Estadual dos Povos Indígenas do Amazonas (Fepiam) para fortalecer suas atividades agrícolas (Figura 15).

Figura 15 - Plantação de cacau na Aldeia Gavião



Fonte: Imagens A, B e C da autora (2024). Imagem D de Hivana (2023).

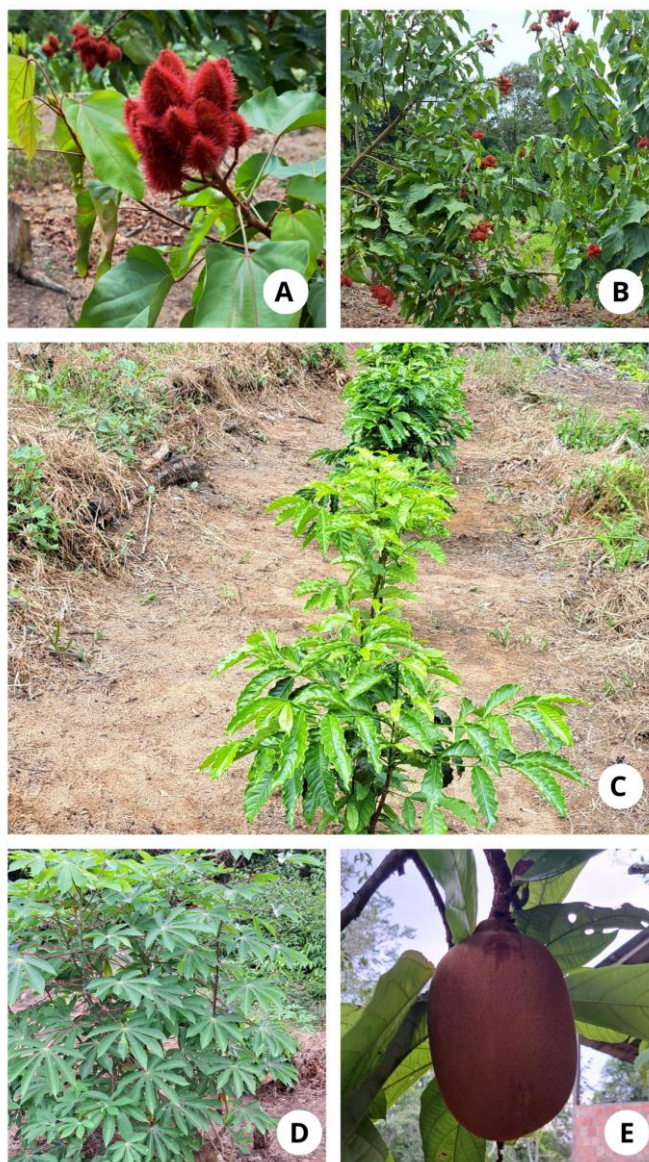
Legenda: A – Cacaueiro; B – técnica de coleta das sementes; C – colheita; D – Chá da semente de cacau torrado.

A colheita de cacau chega a render trezentos ou mais frutos por mês. Os caroços são utilizados para a multiplicação do plantio, além de serem secos e torrados para a produção de chocolate e chá, uma bebida que substitui o café, que é vendido pelos regatões. Conforme o Sr. Eliomar, há um projeto aprovado pela Copime, com recursos destinados à construção de uma mini-indústria, uma casa destinada à limpeza, secagem de cacau, café e açaí. A área para a construção da casa de secagem está em andamento. Os tijolos e pedras já estão na aldeia e a areia será obtida na própria aldeia. Falta somente chegar os sacos de cimento. A mão de obra para a construção será fornecida pela própria comunidade. Além disso, foi adquirida, através do projeto, uma máquina para a secagem das sementes de cacau, que significa uma inclusão de tecnologia na aldeia.

O modo como os povos indígenas ocupam a terra não ocorre por meio da separação de lotes individuais, mas, de forma coletiva. As atividades na aldeia, como a roça, que, atualmente, desenvolve um sistema agroflorestal e a colheita, são realizadas em comunidade, com base nos laços de parentesco e vizinhança, estabelecidos pelas relações de solidariedade e reciprocidade. Esse modo de vida está diretamente ligado ao conceito de Bem Viver e à sustentabilidade, conforme as propostas da interculturalidade, que valorizam o benefício coletivo por meio de práticas interculturais. Os povos indígenas, enquanto coletivos humanos, perpetuam uma valorização ancestral da natureza e da sua biodiversidade. A sua conexão intrínseca com a floresta proporciona um entendimento holístico, baseado em um conhecimento profundo e em práticas sustentáveis que asseguram a renovação dos elementos naturais. Suas ações simbólicas e espirituais também são fundamentais nessa interação harmoniosa (Strachulski *et al.*, 2021).

A inserção do café na Aldeia Gavião, promovida pela Embrapa, exemplifica o desafio de integrar culturas externas às práticas tradicionais indígenas. As mudas plantadas, em abril de 2023, não se desenvolveram, porém, a comunidade segue recebendo novas mudas e buscando entender melhor seu cultivo (Figura 16).

Figura 16 - Cultivos diversos na roça da Aldeia Gavião



Fonte: A, B, C e D da autora (2024).

Legenda: A e B – Urucum; C – plantio de café; D – plantio de mandioca; E – cupuaçu.

Em fevereiro de 2023, o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) forneceu caixas para a criação de abelhas sem ferrão, como a jandaíra e a moça-branca, com a finalidade de estimular a meliponicultura, a produção inicial foi positiva, resultando em mel que foi utilizado para consumo próprio (Figura 17).

Figura 17 - Meliponicultura



Fonte: Imagens A, B, C e D da autora (2024).

Legenda: A – criação das abelhas; B e C – Caixas das abelhas; D – coleta de mel.

Essas novas atividades ampliam um horizonte sustentável na aldeia e fortalecem a relação com o ambiente, promovendo uma maior diversificação nas formas de uso e ocupação do território.

O projeto “Promover: Inclusão, desenvolvimento e sustentabilidade dos agricultores e agricultoras familiares na Amazônia”, também coordenado pela Embrapa Amazônia Ocidental, estava em andamento na aldeia com a “instalação da fossa séptica biodigestora”. Nos dias 21 e 22 de maio de 2024, foi realizada uma oficina de instalação e uso da fossa séptica biodigestora, promovida pela Embrapa, com apoio da Copime, Atik (Associação Tururukari-Uka dos Índios Kambeba), MPA (Movimento dos

Pequenos Agricultores) e financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam). A oficina teve como objetivo capacitar os membros das comunidades para a implementação alternativa de tecnologias sustentáveis de saneamento, promovendo a melhoria da qualidade de vida para as comunidades indígenas envolvidas. Acompanhamos a oficina no segundo dia e destacamos que a parceria entre essas instituições proporcionou conhecimentos técnicos e práticas inovadoras para os comunitários (Figura 18).

Figura 18 - Instalação da fossa séptica biodigestor



Fonte: Imagens A, B, C e D da autora (2024).

Legenda: A, B e C – instalação da fossa.

Segundo Galindo (2019), a Fossa Séptica Biodigestora, desenvolvida pela Embrapa Instrumentação, é uma tecnologia projetada para o tratamento do esgoto doméstico proveniente dos vasos sanitários de residências rurais, tecnicamente classificado como "águas negras". Este sistema consiste em um pequeno biodigestor, composto por três caixas d'água de fibra de vidro, interligadas por tubos e conexões de PVC. No final do processo, o efluente líquido resultante pode ser utilizado como biofertilizante na agricultura, desde que sob condições controladas.

Observa-se que a Aldeia Gavião trabalha em prol do coletivo e busca formas para se manter e ter uma vida melhor, porém, ainda há necessidade de buscar o complemento do sustento familiar em trabalhos fora da aldeia.

Paralelo a estas ações e projetos das instituições que visam o manejo da terra e promoção da sustentabilidade na aldeia, ainda precisam promover ações visando buscar auxílio de pessoas que queiram contribuir com ela. Um exemplo disso ocorreu em 2023, com a seca extrema na Amazônia, resultando, assim, na maior estiagem da história, com uma significativa redução no nível dos rios Negro, Solimões, Purus, Madeira e Amazonas.

Esse fenômeno afetou gravemente as comunidades indígenas da região, incluindo o povo da Aldeia Gavião do Tarumã-Açu, que dependiam dos rios para suas atividades diárias, alimentação e transporte. Conforme pedido de ajuda através de sua rede social, no Instagram, @aldeia\_gaviao, organizou uma vaquinha on-line, arrecadando um total de R\$1.200,00. Com os recursos obtidos, a comunidade adquiriu 200 metros de mangueira para conduzir água até a escola e as casas, além de um tanque para armazenar a água. Eles implementaram um sistema para puxar água da bica e colocá-la no tanque de armazenamento. No entanto, durante o período de seca severa, foi necessário buscar água em áreas mais distantes. Parte dos recursos arrecadados também foi destinado a ajudar outras comunidades vizinhas afetadas pela seca.

Um dos projetos que tem contribuído com a Aldeia Gavião é realizado pelo Grupo de Pesquisa Planejamento e Gestão Territorial na Amazônia (Dabukuri) do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). O projeto, intitulado "Povos Originários e o Direito à Cidade: Políticas Públicas e o Direito Territorial em Contexto Urbano", é fomentado pela Fapeam e coordenado pela Dra. Profa. Ivani Faria. Em relação à demarcação, Faria destaca:

A morosidade e a ineficiência do Estado para a demarcação das Terras Indígenas (TIs) nessa região são marcantes, há casos em que solicitações feitas há mais de 10 anos ainda não tiveram sequer a etapa dos estudos de delimitação e de identificação. A violação dos direitos territoriais dos povos indígenas que não têm demarcadas as suas TIs intensifica a vulnerabilidade destes, pois seus territórios são invisíveis para o Estado, não aparecem nas bases cartográficas, não estão referenciados no Sistema de Gestão Fundiária do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (SIGEF-INCRA) ou da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), sendo propícios a todo tipo de invasão, utilização ilegal dos recursos e tentativas de expropriação (Faria; Castro & Osoegawa, 2021, p. 3).

No âmbito deste projeto, foi realizada uma oficina de gestão do conhecimento (Figura 19 A e C) e a elaboração do mapeamento participante (Figura 19 B), no dia 20 de abril de 2024. Esta oficina teve como objetivo fazer o levantamento da caracterização prévia do território, reivindicado pela Aldeia Gavião, considerando o contexto social, político e econômico que dinamiza a demanda, além de informações gerais sobre a aldeia. Essa etapa é crucial para a qualificação do território, essencial para a regularização fundiária.

Figura 19 - Oficina de Gestão do Conhecimento e mapeamento participante

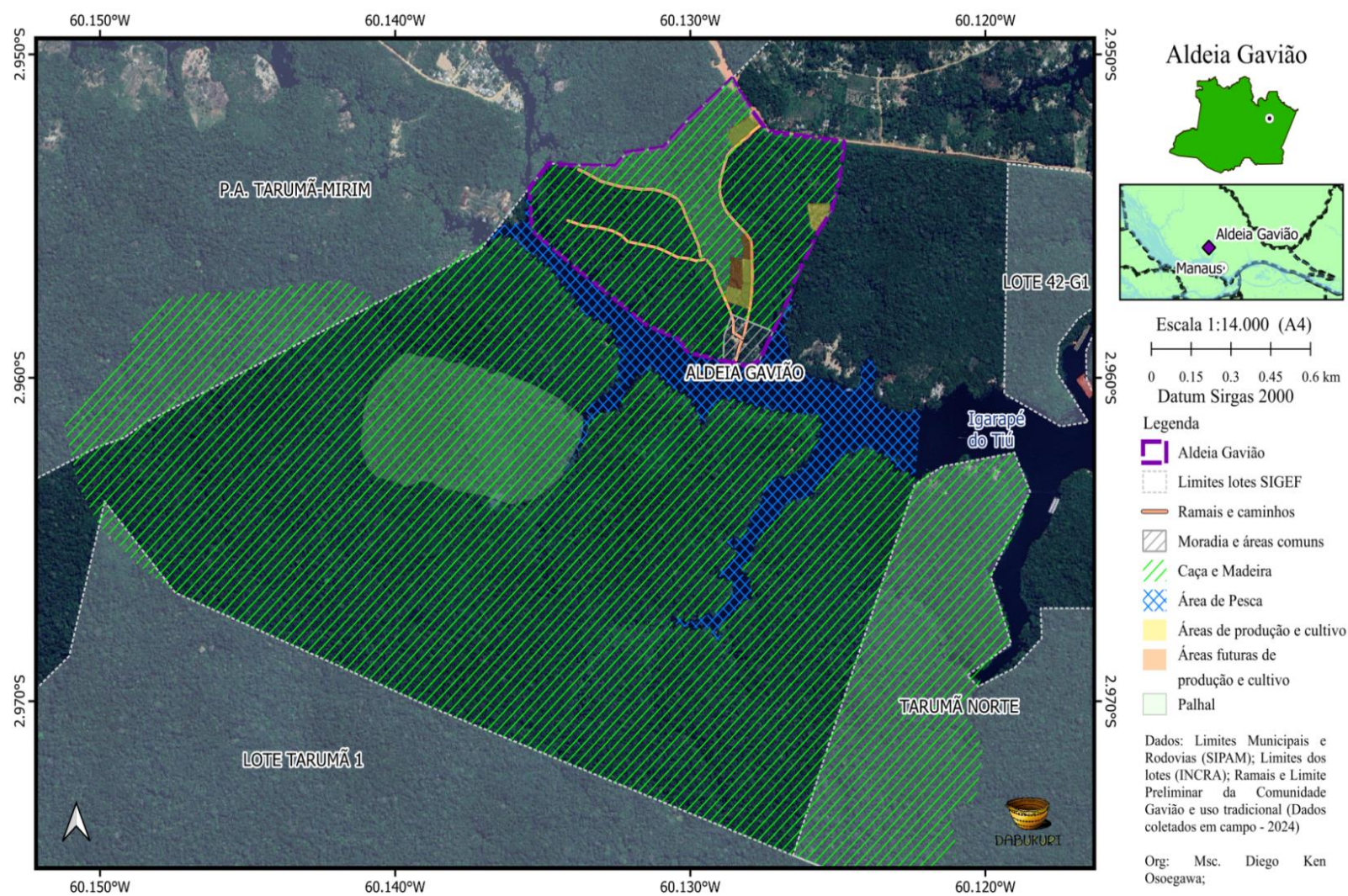


Fonte: Figuras A, B e C da autora (2024).

Legenda: A – Oficina, B e C – identificação das áreas e atividades no mapa.

Durante a oficina, na qual tivemos a oportunidade de participar para compor parte desta dissertação, houve um diálogo com as lideranças e alguns membros da aldeia. Embora alguns estivessem ausentes devido ao trabalho, os presentes discutiram suas expectativas para o presente e o futuro da aldeia. Destacaram a importância da demarcação do território como Terra Indígena (TI), reivindicada por eles, e participaram ativamente do mapeamento participante. Esse exercício coletivo permitiu a identificação das áreas de ocupação e das atividades consideradas importantes e de relevância social pela comunidade, que foram devidamente marcadas no mapeamento participante (Figura 20) para elaboração futura do relatório de caracterização prévia do território.

Figura 20 - Mapeamento participante da Aldeia Gavião



Fonte: Elaborado por Osoegawa, Diego Ken (2024).

O mapeamento participante é elaborado a partir da oficina, é uma representação detalhada da Aldeia Gavião, localizada na região de Tarumã-Açu. Na legenda do mapa é possível identificar como está organizada espacial da Aldeia Gavião, destacando as diversas áreas de uso dentro e ao redor da comunidade. A integração de dados de diferentes fontes (Sipam, Incra e levantamento de campo) proporciona uma visão abrangente das atividades econômicas, culturais e de manutenção da aldeia. As áreas de caça, madeira e pesca está demarcada, indicando a importância dessas atividades para a manutenção da comunidade. As áreas de produção e cultivo mostram a construção de um Sistema Agroflorestal desenvolvido pela comunidade que sinaliza um planejamento sustentável.

As estradas e ramais são vias para mobilidade, deslocamento e acesso a outros locais, tanto dentro do lote 44 da aldeia quanto na conexão com áreas externas. A principal via compreende a estrada do Pau Rosa, pegando o ramal da cooperativa, que se conecta ao ramal da Banana e termina na estrada do estaleiro, vias identificadas no mapa pelo Sr. Eliomar. Dona Terezinha relatou um conflito territorial no ramal da Banana, onde uma empresa de balsa de ferro estava retirando barro do lote 44, sem a permissão da liderança. Como consequência, uma erosão foi aberta na estrada que abrange os ramais de acesso à cooperativa e ao ramal da Banana, comprometendo a descida na estrada usada pelos moradores para acessar a aldeia, situação que foi denunciada para Funai.

Na oficina foi possível entender a complexidade dos desafios enfrentados pela Aldeia Gavião, destacando a urgência do reconhecimento e da demarcação do território como Terra Indígena (T.I.). Esse mapeamento participante, além de subsidiar o relatório de qualificação do território, constitui uma ferramenta essencial para compreender a organização territorial e o uso dos elementos naturais pela comunidade, bem como facilita a visualização das diferentes atividades desenvolvidas. Também pode servir como base para futuras iniciativas de planejamento territorial.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reterritorialização na Aldeia Gavião foi baseada nos costumes e tradições que Dona Tereza Ferreira trouxe consigo do seu território de origem do povo Sateré-Mawé. Estava buscando reproduzir a forma de uso e ocupação na criação do território do Tarumã-Açu.

Uma das principais formas de ocupação do território foi trabalhar a plantação da maniva, alimentação base dos povos, utilizando as técnicas ancestrais de cultivo presente no território originário. A maniva passou a fazer parte do sustento das famílias, sendo uma das poucas culturas que conseguiam produzir na nova terra.

Com a chegada de sua neta, Terezinha, e do esposo, Sr. Eliomar na Aldeia Gavião, é vivenciado novamente o ciclo do processo de desterritorialização e reterritorialização, simultaneamente nesse território. Quando Dona Terezinha assumiu a liderança da aldeia junto com Sr. Eliomar, começaram a introduzir novas formas de trabalhar o uso da terra, expandindo, principalmente, o conhecimento nas práticas agrícolas. Eles introduziram novos cultivos e técnicas modernas para complementar a plantação de maniva, que não era suficiente para alimentar toda a comunidade. Essa iniciativa levou à reorganização social, buscando alternativas que fortalecessem não só o sustento na aldeia, mas também o modo de vida, criando uma nova territorialidade.

A maioria dos moradores da aldeia não possui emprego formal e os que têm ocupavam trabalho com salários insuficientes para suprir todas as necessidades familiares. Reforçando a necessidade de uma reorganização que contemple tanto as questões econômicas quanto culturais da comunidade. Mesmo diante das adversidades econômicas e sociais, a comunidade da Aldeia Gavião está conseguindo estabelecer uma base de manutenção, através da recriação de práticas tradicionais, promovendo a integração entre a ancestralidade e o novo território. Este processo de reterritorialização ilustra a resiliência e a capacidade de recriação das comunidades indígenas frente às transformações territoriais e socioeconômicas que enfrentam.

Essa inserção de novas técnicas no território não implica a perda de valores e identidade cultural. Ao contrário, a comunidade da Aldeia Gavião está articulando tecnologias indígenas e não indígenas, preservando sua identidade e suas formas ancestrais de lidar com o território. Esse processo de reterritorialização envolve o diálogo intercultural, incorporando tecnologias e elementos culturais da sociedade

ocidental que possam fortalecer a autonomia da comunidade, a partir da interculturalidade, sem romper com suas culturas.

Os conhecimentos ancestrais, aliados ao conhecimento ocidental, apontam para um dos caminhos, para a construção de uma forma de sustentabilidade que se reafirma em um novo território, ressignificando o processo identitário dos Sateré-Mawé. Esse novo território exige a integração de novas estratégias e aprendizados para trabalhar, cultivar e viver em uma terra diferente daquela com a qual estavam acostumados a lidar e conheciam seu funcionamento natural.

A integração de novas técnicas e tecnologias nas atividades da aldeia é vista por eles de forma positiva, como uma forma de empoderamento, autonomia na gestão territorial e preservação cultural no contexto urbano. Através dessas técnicas, buscam conhecer melhor as características da terra e melhor uso do território.

Assim, estão buscando garantir a autonomia e a sustentabilidade da comunidade na Aldeia Gavião. As práticas interculturais têm desempenhado um papel fundamental na implementação de um sistema agroflorestal, que complementa outras fontes tradicionais de sobrevivência, como a caça, a pesca e o artesanato. O início de um sistema agroflorestal poderá não apenas contribuir para a diversificação das atividades econômicas da comunidade no futuro, mas também fortalecer o vínculo com a terra, respeitando os ciclos naturais e promovendo uma relação sustentável.

Essas práticas incluem a manutenção de tradições ancestrais e a adoção de técnicas e tecnologias que respeitam a natureza. A comunidade busca um equilíbrio entre preservar seus costumes e incorporar inovações que possam contribuir para a sua sustentabilidade e conta com apoio de parceiros.

Dona Terezinha e do Sr. Eliomar estão na luta pela demarcação da terra, especificamente o lote 44, na categoria de Terra Indígena, um processo crucial para a preservação da identidade cultural e dos direitos territoriais do povo Sateré-Mawé do clã Gavião na aldeia. A demarcação do território como T.I., além de assegurar o reconhecimento jurídico da terra, também sustenta o modo de vida tradicional, as práticas culturais e a herança ancestral do povo. Esse reconhecimento garante uma terra de uso coletivo, essencial para a continuidade das futuras gerações. Um exemplo dessa importância pode ser observado na organização sociopolítica da aldeia, onde as casas construídas para as famílias não apenas servem enquanto estão morando na aldeia, mas,

quando partem, a casa fica disponível para acolher outros parentes. Esse sistema reflete o princípio de uso coletivo da terra, garantindo que o território seja compartilhado coletivamente pela comunidade. A demarcação como Terra Indígena reforça esse conceito, oferecendo uma base sólida para a preservação da cultura e a segurança territorial das futuras gerações Sateré-Mawé.

Um dos processos emergentes dessa reterritorialização da Aldeia Gavião é a interculturalidade. Trabalhar com os elementos culturais próprios e alheios, a medida da necessidade, garante um maior conhecimento e valorização da cultura indígena, fortalecendo a identidade e autonomia dos povos que ocupam a aldeia. A integração de novos conhecimentos enriquece a cultura local e promove a autonomia da comunidade, ao mesmo tempo em que os fortalece como povo, como assegura o princípio da interculturalidade.

A interculturalidade desempenha um papel fundamental na construção de um futuro sustentável para a Aldeia Gavião. A resposta à garantia da sustentabilidade na Aldeia Gavião foi abordada na Oficina de Gestão do Conhecimento – 20/04/2024. Dona Terezinha afirmou, que, embora a aldeia ainda não seja completamente autossustentável, estão progredindo significativamente nesse caminho.

Por meio da pesquisa participante foi possível compreender que os Sateré-Mawé ressignificaram suas relações culturais, integrando elementos das culturas indígenas e ocidentais, criando uma territorialidade, fundamentada nas tradições e costumes do território ancestral.

Na organização sociopolítica da Aldeia Gavião, os Sateré-Mawé preservam suas tradições ancestrais, onde a responsabilidade pessoal está ligada ao comportamento coletivo. A relação entre sustentabilidade e interculturalidade é evidenciada nas práticas agrícolas que combinam novas tecnologias de plantio com o conhecimento cultural, na divisão do trabalho e na organização social. Apesar de ainda não garantir a sustentabilidade plena, conforme relatado por Dona Terezinha, estão progredindo significativamente nesse caminho. E a interculturalidade não apenas promove a sustentabilidade na Aldeia Gavião, como também é uma alternativa de desenvolvimento, com a ideia de Bem Viver, que propõe mudanças e atua com uma forma de resistência ao modo capitalista predominante na sociedade.

Assim, as reflexões propostas ao longo desta dissertação buscaram contribuir para a compreensão das dinâmicas de reterritorialização do povo Sateré-Mawé, na Aldeia Gavião, evidenciando os esforços para garantir um modo de vida sustentável por meio do diálogo entre culturas e das interações entre técnicas e tecnologias na construção de um território resiliente. Essa pesquisa também oferece subsídios para orientar políticas públicas e estratégias locais, destacando a importância da colaboração interdisciplinar e do respeito às práticas indígenas na busca por soluções mais equitativas e justas. Por fim, propõe a possibilidades de servir como apoio para fortalecer o processo de demarcação do território como Terra Indígena, um direito fundamental dos povos indígenas.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Renan; JUNQUEIRA, Carmen. **Brincando de Onça e de Cutia entre os Sateré-Mawé**. Manaus: EDUA, 2017.

ALCANTARA, Lúcio Flávio Cirilo da Silva; SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce. **Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível?** Desenvolvimento e Meio Ambiente, Curitiba, v. 40, 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v40i0.48566>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/48566>. Acesso em: 24 ago. 2024.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Indígenas na cidade de Manaus: os Sateré-Mawé no bairro Redenção**. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia, v. 17, 2007.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. In: \_\_\_\_\_. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: PPGSCA – UFAM, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SANTOS, Glademir Sales dos (Orgs.). **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

ALVAREZ, Gabriel O. **O ritual da tocandira entre os Sateré-Mawé: aspectos simbólicos do waumat**. No. 369. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2005.

AMAZÔNIA REAL. **Como os indígenas de Manaus foram apagados na pandemia**. Publicado em: 17/12/2021 por Elaíze Farias. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/como-os-indigenas-de-manaus-foram-apagados-na-pandemia/>. Acesso em: 20 mar. 2023.

ANDRADE, José Agnello Alves Dias de. **Indigenização da cidade: etnografia do circuito sateré-mawé em Manaus-AM e arredores**. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH, USP, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

AQUINO, Wendell Adriano Farias de; CAVALCANTE, Davi Grijó; FARIA, Ivani Ferreira de. Gestão do conhecimento e tecnologias sociais dos povos indígenas do rio Curicuriari. In: FARIA, Ivani Ferreira de *et al.* (Orgs). **Gestão do conhecimento e território indígena: por uma geografia participante**. Manaus: Reggo. Edições, 2015.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDO DAS ABELHAS (A.B.E.L.H.A). **O que é meliponicultura?**. Publicado em: 15/03/2015. Disponível em: <https://abelha.org.br/faq/41-o-que-e-meliponicultura/#>. Acesso em: 25 mai. 2024.

BERNAL, Roberto Jaramilo: **Índios urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus**. Tradução de Evelyne Marie Therese Mainbourg – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.

BETTENDORFF, João Felipe. **Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão**. 1. ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010. LXXVI, 883 p. (Edições do Senado Federal; v. 115).

BOTELHO, João Bosco; WEIGEL, Valéria Augusta C.M. **Comunidade sateré-mawé Y'Apyrehyt: ritual e saúde na periferia urbana de Manaus**. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.18, n.3, jul.-set. 2011, p.723-744.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm). Acesso em: 13 mar. 2023.

BRASIL. **Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 27833, 23 dez. 1996.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 1.317, de 3 de agosto de 2017. Adequa o registro das informações relativas a estabelecimentos que realizam ações de Atenção à Saúde para fins de cadastramento no Cadastro Nacional de Estabelecimentos de Saúde (CNES). **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 4 ago. 2017.

CANCLINI, Néstor García. **Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad**. Editorial Gedisa, 2004.

CARNEIRO, Alcinei Pimentel; SICSÚ, Delma Pacheco. **Mitos Mawé e Mundurukuguaraná e as serpentes que criaram a noite**. 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO REGIONAL NORTE I. **Terras indígenas não demarcadas: Amazonas e Roraima**. Manaus: CIMI, 2017.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **RELATÓRIO - Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil - Dados de 2022**. Brasília: CIMI, 2022.

DÁVALOS, Pablo. **Sumak Kawsay: uma forma alternativa de resistência e mobilização. Sumak Kawsa, Suma Qamaña, Teko Porã: o Bem-Viver**. IHU on-line, São Leopoldo, n.340, ago. 2010. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao340.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2024.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997.

DEMO, Pedro. **Pesquisa Participante: saber pensar e intervir juntos**. 2. ed. Brasília, DF: Liber, 2008.

DOCE, Mateus William da Silva; SICSÚ, Delma Pacheco. **A importância da figura da serpente no mito cosmo gônico Sateré-Mawé**. Repositório Institucional UEA, 2019.

EMPRESA BRASILEIRA DE PESQUISA AGROPECUÁRIA – Embrapa. **Notícias**. Ações de projeto em comunidades do AM aliam produção de alimentos e serviços ambientais. 2024. Disponível em: <https://www.embrapa.br/busca-de-noticias/->

/noticia/88451449/acoes-de-projeto-em-comunidades-do-am-aliam-producao-de-alimentos-e-servicos-ambientais?utm\_source=chatgpt.com. Acesso em: 28 jul. 2024.

FARIA, Ivani Ferreira de. **Ecoturismo indígena: território, sustentabilidade, multiculturalismo**: princípios para a autonomia. Tese (Doutorado em Geografia) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

FARIA, Ivani Ferreira de. Metodologias Participantes e Conhecimento Indígena na Amazônia: Propostas Interculturais para a Autonomia. In: SANTOS, B. S *et al.* (Orgs.). **Epistemologias del Sur - Epistemologias do Sul**. 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Coímbra: Centro de Estudos Sociais – CES, 2018.

FARIA, Ivani Ferreira de. **Território e Territorialidades indígenas no Alto Rio Negro**. Manaus: EDUA, 2003.

FARIA, Ivani Ferreira de; CASTRO, Carla Cetina; OSOEGAWA, Diego Ken. A reterritorialização e o direito originário como reconquista da terra e dos territórios dos povos indígenas do Médio rio Solimões (AM). **Confins**. Revue Franco-Brésilienne de Géographie/Revista Franco-Brasileira de Geografia, n. 53, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/confins.43109>. Acesso em: 10 jul. 2024.

FLOR, Francisco Hidalgo. **Buen vivir, Sumak Kawsay**: Aporte contrahegemónico del proceso andino. Utopía y Praxis Latinoamericana, 16(53), 85–94, 2011. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27919220008>. Acesso em: 10 jul. 2024.

FRABONI, Maurizio. Estudo histórico-cultural justificando a atribuição de denominação de origem ao Waraná da Terra Indígena Andirá-Marau. In: CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues; CARVALHO, Nerine Lúcia Alves de (orgs.). **Economia criativa: a experiência do Observatório Estadual de Economia Criativa do Amazonas**. Manaus: EDUA, 2016. p. 235-266. ISBN 978-85-7401-858-4.

FREITAS, Luiz Francisco Nogueira de. **Filhos do Waraná**: territorialização dos Sateré-Mawé na região Metropolitana de Manaus – RMM. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. **Demarcação**. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/demarcacao-de-terras-indigenas>. Acesso em: 12 jan. 2024.

FUNDO BRASIL. **Coordenação de Povos Indígenas de Manaus e Entornos (COPIME)**. Disponível em: <https://www.fundobrasil.org.br/projeto/coordenacao-dos-povos-indigenas-de-manaus-e-entornos-copime/#:~:text=A%20COPIME%20>. Acesso em: 27 jan. 2024.

GALINDO, N. *et al.* **Perguntas e respostas**: fossa séptica biodigestora. Edição revisada e ampliada. São Carlos, SP. Embrapa Instrumental, 2019.

GRANDINO, Larissa Antonellini. **Cores da Amazônia**: Materiais e Técnicas Artísticas Ameríndias no Tratado das Tintas do Jesuíta João Daniel (séc. XVIII). Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. 165 f. 2021.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 4a ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade**: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense, 2021.

HAESBAERT, Rogério. **Território e multiterritorialidade**: um debate. GEOgraphia - Ano IX - No 17, 2007.

HENRIQUE, Marcio Couto. Entre fuzis, cachaça e crucifixos: a catequese dos Munduruku no aldeamento do Bacabal (1872-1882). **Revista Brasileira de História**, v. 41, p. 307-329, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1806-93472021v41n88-15>. Acesso em: 08 ago. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Panorama, Censo 2022**. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/>. Acesso em: 20 ago. 2023.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - INCRA. **Assentamentos**. Disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/reforma-agraria/assentamentos>. Acesso em: 08 set. 2024.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA. **Povo**: Povo Sateré-Mawé. Povos Indígenas no Brasil, 2021. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Sater%C3%A9\\_Maw%C3%A9](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Sater%C3%A9_Maw%C3%A9). Acesso em: 10 abr. 2023.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LACERDA, Liliane. **Sistemas agroflorestais**: uma alternativa para manter a floresta em pé. Instituto em Águas da Serra da Bodoquena - IASB, Bonito/MS, 2009.

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

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MAMANI, Fernando Huanacuni. **Vivir Bien/Buen Vivir**: filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales. 6. ed. La Paz: CAOÍ, 2015.

MANAUS. **Lei nº 2.781, de 16 de setembro de 2021**. Dispõe sobre a criação da categoria Escola Indígena Municipal, dos cargos dos profissionais do magistério

indígena, da regularização dos espaços de estudos da língua materna e conhecimentos tradicionais indígenas na rede municipal de ensino da Secretaria Municipal de Educação, no âmbito do município de Manaus, e dá outras providências. Leis Municipais - Amazonas. Disponível em: <http://leismunicipa.is/fzabs>. Acesso em: 11 set. 2024.

MENDONÇA, Janiaclei Reis. **Relação saúde e condições socioambientais entre os Munduruku da terra indígena Coatá-Laranjal, Amazonas-Brasil**. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus: UFAM, 160 f, 2008.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Saúde Indígena**. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/sesai>. Acesso em: 15 mar. 2023.

NASCIMENTO, Solange Pereira do. **O feminino Sateré-Mawé e suas manifestações simbólicas na Amazônia**. 2016. 176 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

NUNES, Sheila. **Mitopoética e virilidade: a formação do guerreiro Sateré Mawé**. ILUMINURAS, v. 15, n. 35, 2014.

OLIVEIRA, Mariana. Marcivana Sateré Mawé: A cultura é a identidade carregamos conosco. **Site Nós**, 2023. Disponível em: <https://nosmulheresdaperiferia.com.br/marcivana-satere-mawe-a-cultura-e-a-identidade-carregamos-conosco/>. Acesso em: 15 abr. 2024.

OLIVEIRA, Paulo Celso de. **Gestão territorial indígena**. Dissertação (Mestrado em Direito Econômico e Social). Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2006.

OLIVEIRA, Valdson de Souza de. **A importância da formação de professores Sateré-Mawé bilíngues no ensino aprendizagem das crianças indígena**. 2018. 52 f. Monografia (Graduação em Pedagogia) - Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2018.

PEREIRA, Clóvis Farias. **Sociedade e Política: As Relações Sociais e a Construção da autonomia dos Sateré-Mawé**. Monografia, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2004.

PEREIRA, Nunes. **Os índios Maués**. Coleção “REX” 1. Editora da Organização Simões Rio, 1954.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

QUIJANO, Aníbal. **América Latina: hacia un nuevo sentido histórico**. In: Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatórios Irene León, coord. 2da. Edición Quito, Septiembre, 2010.

RODRIGUES, Renan Albuquerque; RIBEIRO NETO, Aluizio da Silva; FERREIRA DA SILVA, Maria de Lourdes. **Saberes indígenas e ressignificação no processo identitário dos Sateré-Mawé/AM**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. 206,

2014. DOI: 10.22456/1982-6524.49659. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/49659>. Acesso em: 19 set. 2024.

ROMANO, Jorge Osvaldo. **Índios proletários em Manaus**: El caso de los Sateré-Mawé citadinos. Dissertação de Mestrado em Antropologia Depto. Ciências Sociales de la Universidade de Brasília. Junio 1982.

SACHS, Ignacy. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável**. Coleção Ideias Sustentáveis. Organizadora: Paula Yone Stroh. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

SACHS, Ignacy. **Desenvolvimento**: incluyente, sustentável, sustentado. 2004.

SACHS, Ignacy. **Ecodesenvolvimento crescer sem destruir**. São Pauli, Vértice, 1986.

SACHS, Ignacy. **Ecodesenvolvimento**: um desafio para a civilização. São Paulo: Editora Perspectiva. 1981.

SACHS, Ignacy. **Estratégias de transição para o século XXI**. In: BURSZTYN, M. (Org) Para pensar desenvolvimento sustentável. São Paulo: Brasiliense, 1993.

SANTOS, Cirlene Batista dos. **A (re)organização do território e bem viver para os povos indígenas do Alto Rio Negro**: da maloca à cidade. 2019. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

SANTOS, Glademir Sales dos. **Identidade Étnica**: Os Sateré-Mawé no bairro Redenção, Manaus-Am. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) Universidade Federal do Amazonas, 2008.

SATERÉ-MAWÉ. **Cultura material e cosmologia**. Blog Sateré Mawé, 24 jan. 2013. Disponível em: <https://sateremaw.blogspot.com/2013/01/cultura-material-e-cosmologia.html>. Acesso em: 07 mar. 2023.

SILVA, Raynice Geraldine Pereira da. **Estudo Morfossintático da Língua Sateré-Mawé**. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. SP, Campinas. 2010.

SOUZA, Albert de, *et al.* **Caminho da roça Sateré-Mawé**: olhares sobre a educação infantil indígena. Anais dos Cursos de Pós-Graduação Lato Sensu da Universidade Evangélica de Goiás-UniEVANGÉLICA, v. 3, n. 1, p. 188-208, 2019.

STRACHULSKI, Juliano; DE ALMEIDA SILVA, Adnilson; FLORIANI, Nicolas. Força da floresta, saúde e doença: O uso da flora medicinal pelo povo Parintintin. 2021. **Revista Cerrados**, 19 (01), 329–360. Disponível em: <https://doi.org/10.46551/rc24482692202114>. Acesso em: 05 jan. 2024.

TEIXEIRA, Pery (Org.). **Sataré-Mawé**: retrato de um povo indígena. In: Sataré-Mawé: retrato de um povo indígena. 2005. p. 147 p-147 p.

TEIXEIRA, Pery; BRASIL, Marília. **Estudo Demográfico dos Sateré-Mawé**: um exemplo de censo participativo. In: PAGLIARO, H., AZEVEDO, MM., and SANTOS, RV (Orgs.). Demografia dos povos indígenas no Brasil [online]. Rio de Janeiro: Editora

FIOCRUZ, 2005, pp. 135-154. Saúde dos Povos Indígenas Collection. ISBN: 978-85-7541-254-1. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/qdgqt/pdf/pagliari-9788575412541.pdf>. Acesso em: 05 jan. 2024

UGGÉ, Henrique. **As bonitas histórias dos Sateré-Mawé**. Imprensa oficial do Estado do Amazonas. Manaus. Amazonas, 1991.

VALE, Jerry Araújo. **Identidade ressignificada: religião e urbanismo no cotidiano dos Sateré-Mawé da comunidade I'Apyrehyt**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas. 119 f. 2016.

VARGAS, Milton. Técnica, tecnologia e ciência (I). **Revista Pesquisa FAPESP**, edição 39, 1999. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/tecnica-tecnologia-e-ciencia-i/>. Acesso em: 19 jan. 2024.

VIANA, Joelma. **Povos indígenas em contexto urbano: uma realidade esquecida pelos governos**. Dados do censo do IBGE devem apontar a quantidade de indígenas vivendo nas cidades. Rede Eclesial Pan-Amazônica - REPAM-Brasil. 2023. Disponível em: <https://repam.org.br/povos-indigenas-contexto-urbano/>. Acesso em: 21 dez. 2023.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento “outro” a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)**, ISSN - 2448-3303. V. 05, N. 1, Jan.-Jul. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.15210/rfdp.v5i1.15002>. Acesso em: 21 jan. 2024.

YAMÃ, Yaguarê. **Sehaypóri: o livro sagrado do povo Satarê-Mawé**. Editora Peirópolis, 2007.

**APÊNDICE A - TERMO DE ANUÊNCIA – ALDEIA GAVIÃO****TERMO DE ANUÊNCIA**

Eu, **Terezinha Ferreira de Souza**, na qualidade de representante legal da Aldeia Gavião (Tawa Hywi), localizada às margens do rio Tarumã-Açu, no igarapé do Tiú, expresso minha concordância junto com a comunidade da aldeia e autorizamos a Pesquisa de Dissertação intitulada “Sustentabilidade e Reterritorialização na Aldeia Gavião do Tarumã-Açu – Manaus/AM”. Este estudo está sendo conduzido pela mestranda Gercicley Rodrigues dos Santos, sob a orientação da Profa. Dra. Ivani Ferreira de Faria, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia – PPG/CASA, vinculado à Universidade Federal do Amazonas – UFAM.

Ao conceder essa anuência e autorização, pactuamos colaborar no desenvolvimento desta pesquisa. A participação da Aldeia Gavião será orientada pela necessidade de contribuir para o avanço do conhecimento no contexto da sustentabilidade e reterritorialização na região. Estamos cientes da importância desse estudo para o aprimoramento das condições ambientais e sociais em nossa comunidade, e reiteramos nosso apoio ao êxito deste projeto de pesquisa. Destacamos que nenhum tipo de conhecimento próprio do povo/comunidade poderá ser publicado ou divulgado sem o consentimento da comunidade.

Manaus, 20 de março de 2024.

---

Terezinha Ferreira de Souza  
Representante legal da Aldeia Gavião

## **APÊNDICE B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E INFORMADO – COPIME**

### **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E INFORMADO**

A **Coordenação de Povos Indígenas de Manaus e Entornos – COPIME**, CNPJ - 27.905.010/0001-22, representada por **Marcivana Paiva**, CPF 299.861.252-00, na qualidade de representante legal, com sede à Avenida Sete de Setembro, 416 - Centro, Manaus - AM, 69005-141, expressa sua anuência para realização da pesquisa de Dissertação intitulada “**Sustentabilidade e Reterritorialização na Aldeia Gavião do Tarumã-Açu – Manaus/AM**” que tem como objetivo entender como a Aldeia Gavião do rio Tarumã-Açu/Manaus/AM está garantindo sua sustentabilidade e organização social a partir do processo de reterritorialização.

Esta pesquisa será conduzida na Aldeia Gavião (Tawa Hywi), situada às margens do rio Tarumã-Açu, no igarapé do Tiú, desenvolvida pela mestrand **Gercicley Rodrigues dos Santos**, sob a orientação da Professora Dra. **Ivani Ferreira de Faria**, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia (PPG-CASA), vinculado à Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Ao conceder nossa anuência, reconhecemos a importância desta pesquisa para a compreensão e promoção da sustentabilidade e reterritorialização na Aldeia Gavião e destacamos que qualquer registro fotográfico, sonográfico e videográfico poderão ser usados e publicizados mediante a autorização da comunidade Gavião.

Manaus, 22 de março de 2024.

---

Assinatura da dirigente máximo da instituição ou representante legal