

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA

**VIDA E TRABALHO DA MULHER INDÍGENA:  
O protagonismo da tuxaua Baku na comunidade Sahu-apé, Iranduba/AM**

SOLANGE PEREIRA DO NASCIMENTO

MANAUS  
2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA

SOLANGE PEREIRA DO NASCIMENTO

**VIDA E TRABALHO DA MULHER INDÍGENA:  
O protagonismo da tuxaua Baku na comunidade Sahu-apé, Iranduba/AM**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia, área de concentração Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Iraídes Caldas Torres

MANAUS  
2010

SOLANGE PEREIRA DO NASCIMENTO

**VIDA E TRABALHO DA MULHER INDÍGENA:  
O protagonismo da tuxaua Baku na comunidade Sahu-apé**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Área de concentração Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais

Aprovado em: 09 de março de 2010.

BANCA EXAMINADORA

---

Profª Drª Iraldes Caldas Torres - Presidente  
Universidade Federal do Amazonas

---

Profª Drª Rosa Ester Rossini - Membro  
Universidade de São Paulo

---

Prof. Dr. Ernesto Renan Freitas Pinto - Membro  
Universidade Federal do Amazonas

DEDICATÓRIA (in memoriam)

*À memória do meu pai, Severino Pereira do Nascimento, que colocou em minhas mãos o primeiro caderno e o primeiro lápis. Amo-te.*

## AGRADECIMENTOS

*Ao meu Deus Uno e Trino pela inspiração, companhia e saúde nos momentos mais solitários da escrita. A Jesus e Maria por todas as graças recebidas em todos os momentos de minha vida. A Eles como pais amorosos toda a razão do meu existir.*

*À minha querida Mãe, Maria Santana, pela presença cuidadosa e desvelo que só existe no coração de uma mãe que ama. A você meu amor e o pedido de perdão pelas vezes que, abatida pelo cansaço, lancei sobre você o meu fardo.*

*Aos meus irmãos e irmã que mesmo distantes geograficamente me fazem sentir amada, sempre!*

*A querida Professora e amiga Iraildes Caldas Torres pelo trabalho cuidadoso e atento de orientação. Minhas preces e espelho intelectual.*

*A Comunidade Sahu-apé, especialmente na pessoa de dona Baku, pela paciência, carinho e especial atenção que tornou este trabalho possível. A vocês, meu respeito e amizade, sempre.*

*Às queridas professoras Rosa Ester Rossini e Maria Helena Ortolan que contribuíram significativamente com o meu trabalho na banca de qualificação.*

*Ao GEPOS pela partilha conjunta no processo coletivo de orientação.*

*A FAPEAM pela concessão da bolsa de estudos que muito me ajudou na compra de livros e outros materiais necessários para os meus estudos de mestrado.*

*Ao Programa Sociedade e Cultura na Amazônia pela concessão de passagens para apresentar trabalho fora, e que muito contribuiu para o aprimoramento de minha pesquisa.*

*Aos meus amigos e amigas, especialmente a Ir. Ermelita, que sempre me ouviu e aconselhou nos momentos mais difíceis; ao Milton por me ter orientado no processo de seleção do mestrado; ao Mário Celso, que fez minha matrícula no PPGSCA quando estava na Argentina; ao Mário Jorge por ter me acompanhado na primeira ida a campo; a Adriana pelo árduo trabalho de transcrição das gravações do trabalho de campo, a Ivana, Auzamira, Valéria e Wagner pelo carinho e amizade; e a Katy, pela correção gramatical.*

*“Ao contrário do que supunha o grande capital, as mulheres de origem indígena não são despolitizadas, tímidas ou retraídas”*

**Iraildes Caldas Torres**

## **RESUMO**

Este trabalho assumiu o propósito de verificar o protagonismo de Zelinda da Silva Freitas, a Baku, da etnia Sateré-Mawé. Buscamos, junto com ela, perfazer sua trajetória de vida desde a saída da TI de Ponta Alegre onde nasceu, até a Comunidade Sahu-apé localizada no Município de Iranduba/AM, lugar em que desempenha o importante papel de tuxaua reconhecida honradamente pelo seu povo. São mais de trinta anos à frente da Comunidade Sahu-apé. Uma vida marcada em meio a diversos antagonismos em que ser mulher e posicionar-se como autoridade têm um preço elevado. A pesquisa assumiu o aporte das teorias de gênero em um processo eminentemente qualitativo, centrado nos relatos e narrativas da tuxaua Baku, nossa principal informante. Na análise da espacialidade da comunidade Sahu-apé, fizemos uso do método etnográfico e da técnica do caderno de campo. Na coleta de dados de outros informantes, coadjuvantes da pesquisa, recorreremos à técnica de entrevista do tipo semi-estruturado. Ouvimos em entrevista 10 pessoas residentes da Comunidade indígena investigada. A pesquisa mostra que dona Baku é a primeira mulher tuxaua que se tem notícia na Amazônia. O seu protagonismo é amplamente reconhecido pelas entidades de representação indígena da Amazônia como é o caso da COIAB (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira) e Conselho dos Tuxauas Maiores da Etnia Sateré-Mawé. Depreende-se assim, que a comunidade Sahu-apé é *suigeneris*, híbrida, porque não é nem rural e nem urbana; nem puramente indígena; ela está situada na fronteira do branco e do indígena, sendo mais indígena do que branca.

**Palavras-chave:** mulher indígena, protagonismo político, Etnia Sateré-Mawé, Iranduba/AM

## **ABSTRACT**

This work assumed the intention to verify the protagonism of Zelinda da Silva Freitas, Baku of the Sateré-Mawé ethnicity. We search, together with it, to perfaz its trajectory of life since living the IT Ponta Alegre, where she was born, until the Sahu-apé Community located in the City of Iranduba/AM, where she honradamente plays the important recognized role of tuxaua in the way it its people. They are more than 30 years to the front of the Sahu-apé Community. A life marked in way the diverse antagonisms where to be woman and to locate itself as authority has a high price. The research arrives in port assumed it of the theories of sort in an eminently qualitative process, centered in the stories and narratives of tuxaua Baku, our main informer. In the analysis of the espacialidade of the Sahu-apé community we made use of the ethnographic method and the technique of the field notebook. In the collection of data of other coadjuvantes informers of the research we appeal to the technique of interview of the half-structuralized type. We hear in interview 10 resident people of the investigated aboriginal Community. The research sample that Baku owner is the first woman tuxaua that notice in the Amazonia is had. Its protagonism is widely recognized for the entities of aboriginal representation of the Amazonia as it is the case of the COIAB (Coordination of the Aboriginal Organizations of the Brazilian Amazonia) and Advice of the Tuxauas Biggest of the Etnia Sateré-Mawé. One concludes, finally, that the Sahu-apé community is suigeneris, hybrid,



because she is not nor agricultural and nor urban, for is situated in the border of the white and the aboriginal, being aboriginal of what white.

Keywords: Indian Woman, protagonism politician, Ethnicity Sateré-Mawé, Iranduba/AM

## LISTA DE QUADROS, FIGURAS, TABELAS, MAPAS E FOTOS

Quadro 1 – Organograma da Organização Político-Administrativa dos Sateré-Mawé	16
Quadro 2 – Croqui da Comunidade Sahu-apé feito pela pesquisadora/ 2008	26
Tabela 1 - Motivo da migração segundo o tempo de moradia na comunidade terras indígenas do Andirá-Marau e do Koatá-Laranjal 2003	48
Quadro 3 – Árvore Genealógica dos Sateré-Mawé presentes em Manaus a partir da Matriarca Tereza	51
Mapa 1 – Processo de territorialização dos Sateré-Mawé	57
Quadro 4 – Tipologia de Parentesco da Família Freitas construído pela pesquisadora/2008	71
Tabela 2 – Identidade Indígena e não-indígena da Família Freitas	72
Foto 1 – Crianças Sateré-Mawé da Comunidade Sahu-apé mostrando a buzina (instrumento de comunicação entre eles	84
Foto 2 – Apresentação do Grupo <i>Sahu-in</i> na Comunidade Sahu-apé/Iranduba	85
Foto 3 – Grupo de universitários com a tuxaua Baku ouvindo explicações sobre os remédios que ela produz	86
Foto 4 – Artesanato produzido pela comunidade Sahu-apé exposto à venda no barracão	89
Foto 5 – Cartaz sobre a Política Educacional em TI pelo Governo Federal	91
Foto 6 – Tuxaua Baku, ornamentada com acessórios próprios de tuxaua	122

## LISTA DE ABREVIATURAS

**AISA** – Associação Indígena Sahu-apé

**AMISM** - Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé

**CGTSM** - Conselho Geral dos Tuxauas Sateré-Mawé

**CIMI** – Conselho Indigenista Missionário

**COIAB** – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

**EJA** – Educação de Jovens e Adultos

**FEPI** – Fundação Estadual de Políticas Indigenistas do Amazonas

**FUNAI** – Fundação Nacional do Índio

**IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

**PNCSA** – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

**RANI** (Registro Administrativo de Nascimento de Índio)

**TI** – Terra Indígena

**UEA** – Universidade Estadual do Amazonas

**UFAM** – Universidade Federal do Amazonas

## **SUMÁRIO**

<b>INTRODUÇÃO</b>	12
-------------------	----

### **CAPÍTULO I – OS ÍNDIOS SATERÉ-MAWÉ, SEU ITINERÁRIO E A QUESTÃO DE GÊNERO**

1.1 O contexto Sateré-Mawé e sua resignificação	15
1.2 As primeiras impressões de campo	23
1.3 Tecendo os fios da cultura Sateré-Mawé com o gênero e as relações de poder	37

### **CAPÍTULO II – COMUNIDADE SAHU-APÉ: SUA HISTÓRIA E SUA GENTE**

2.1 A gênese do Sahu-apé: trajetórias e percursos	47
2.2 A formação social da família Sahu-apé	67
2.3 O cotidiano das atividades na comunidade	82

### **CAPÍTULO III – O PROTAGONISMO FEMININO NA COMUNIDADE INDÍGENA**

3.1 O ritual da Paca ou da Moça-Nova como expressão da maturidade feminina	92
3.2 Zelinda ou Baku: história de vida e liderança	101
3.3 Baku, a pajelança e a cura	111

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	123
-----------------------------	-----

REFERÊNCIAS	126
ANEXOS	132

## INTRODUÇÃO

Este trabalho nasceu do desejo de conhecer as práticas sociais das mulheres da floresta, suas características ancestrais de mulheres corajosas, fortes e audazes como é o caso da tuxaua Baku da etnia Sateré-Mawé, residente na Comunidade Sahu-apé no Iranduba, Estado do Amazonas.

A trajetória de vida percorrida por essa mulher e o lugar privilegiado por ela alcançado ao longo de mais de trinta anos nos motiva a entender as relações de gênero e de poder que entrelaçam a vida de Zelinda da Silva Freitas, uma mulher simples, indígena, “baixinha”, nascida na Aldeia de Ponta Alegre, no rio Andirá, no Amazonas.

Os caminhos que a tuxaua Baku percorreu, até chegar ao posto onde somente os homens eram capazes de chegar, instiga-nos a ter um outro olhar sobre a Amazônia e sua gente, numa perspectiva não de subjugo como pensa o grande capital. Estamos nos referindo a uma população tradicional que possui um ethos de resistência e de preservação de seus valores ancestrais, e que ensina aos brancos verdadeiro sentido de alteridade e de respeito às diferenças. A única margem que conhecem é a dos grandes e belos rios que cortam a Amazônia de Norte a Sul, de Leste a Oeste, transportando vidas de um lugar para outro e não a margem dos valores culturais como impõe a sociedade ocidental.

As mulheres da Amazônia sempre exerceram um papel importante na região, quer como agricultoras, extrativistas e pescadoras, quer como organizadoras da comunidade. O que ocorreu foi a sua invisibilização pela sociedade patriarcalista (Torres, 2005). A força, a

coragem e a determinação dessas mulheres fizeram Damiana, da etnia Kaiapó, nos sertões de Mato Grosso, reorganizar o seu povo e enfrentar os exércitos de sua época no séc. XVIII.

A necessidade de sobrevivência fez com que uma família de cinco mulheres se deslocasse de Ponta Alegre para dar novo significado à vida dos Sateré-Mawé, fazendo-os se organizar em associações para reivindicar seus direitos e se tornarem cidadãos, repudiando a tutela do Estado que os trata como silvícolas.

Este é um processo que não diz respeito somente à vida dos Sateré-Mawé, mas de todos os povos indígenas do Brasil. A luta desses povos em busca de autonomia e de construção de sua cidadania que, como bem disse Souza (2008), é um processo em construção que caminha em passos lentos, mas que nem por isso tem menor significação. São pessoas, marcadas pelo peso da discriminação e do vilipêndio étnico que ainda não foram reconhecidas como cidadãos do Estado brasileiro.

A tuxaua Baku nos dizia, por ocasião do I Encontro de Estudos Sobre as Mulheres da Floresta, ocorrido em outubro de 2009 na Universidade Federal do Amazonas, o que mais deseja “é poder viver como sempre viveu, longe dos brancos no meio da floresta, sem barulho e confusão”. A cidade não é uma escolha dos indígenas que moram nela, é uma estratégia de sobrevivência desses povos que são “expulsos” de suas terras de origem.

Dos anos 80 para cá, como assinala Repetto (2008), as agressões a estes povos que lutam pela terra têm sido uma constante, falando do significado da terra para os índios, isto é, o elemento central de sua luta. Com a chegada dos europeus ao Brasil, os indígenas que aqui habitavam viram suas vidas ruírem de uma hora para outra sendo escravizados como se fossem ‘animais nocivos’ e seu maior bem, que é a terra, sendo explorada e roubada como se não tivesse dono (SATERÉ, 1998). A atitude dos europeus no século XVI não é diferente dos dias atuais. As terras indígenas hoje se constituem num constante incômodo para o Estado e para os mais afortunados que cobiçam a exploração mineral e madeireira, visando apenas o lucro e esquecendo o direito natural desses povos sobre a terra e a importância dela para a sua sobrevivência.

A trajetória da tuxaua Baku é um exemplo de “expulsão” indígena de suas terras, pois, impelida pela questão da sobrevivência, ela sai da TI no Andirá e vem para Manaus, a fim de trabalhar como empregada doméstica. Essa atividade não durou muito tempo, porque ela não tinha com quem deixar os filhos e isto comprometia suas vidas. Juntamente com suas irmãs, a tuxaua Baku inicia uma nova prática econômica que foi aos poucos sendo inserida na vida de outras mulheres na TI. Os acessórios femininos feitos com sementes de árvores da floresta começaram então a ser uma forma de sobreviver economicamente promissora.

Esta atividade deu início a uma nova perspectiva na vida dessas mulheres: Zenilda, uma de suas irmãs, fundou a Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM). A partir desta atividade e de outras ligadas à Associação, elas foram ganhando destaque principalmente nas pesquisas acadêmicas. Existem algumas dissertações de mestrado sobre a vida dos Sateré-Mawé em área urbana e esses estudos vêm dando destaque ao processo de ressignificação que vem ocorrendo com esse povo, a partir do contato com a sociedade envolvente.

Esta dissertação tem como propósito reconstituir a trajetória da tuxaua Baku a partir do corte de gênero. De acordo com Scott (1991, p. 67), “gênero é um elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos [...] é uma forma primária de significar relações de poder”.

A pesquisa assumiu o aporte das teorias de gênero em um processo eminentemente qualitativo, centrado nos relatos e narrativas da tuxaua Baku, nossa principal informante. Na análise da espacialidade da comunidade Sahu-apé, fizemos uso do método etnográfico e da técnica do caderno de campo. Na coleta de dados de outros informantes coadjuvantes da pesquisa, recorremos à técnica de entrevista do tipo semi-estruturado. Ouvimos em entrevista 10 pessoas residentes na Comunidade indígena investigada.

O trabalho está seccionado em três capítulos articulados que discutem e apresentam a trajetória de vida da tuxaua, o seu protagonismo e reconhecimento político por parte das organizações indígenas e organismos da sociedade envolvente.

O primeiro capítulo traz o contexto da etnia Sateré-Mawé, dando destaque às primeiras impressões de campo com o intuito de mapear o campo da pesquisa. Ainda, neste capítulo, procuramos tecer os fios da cultura Sateré-Mawé com a categoria de gênero e as relações de poder que envolvem o universo no qual transita a tuxaua Baku.

No segundo capítulo, nos detivemos a falar da Comunidade Sahu-apé, apresentando os membros que fazem parte dela e suas histórias. Procuramos dar ênfase à formação social da comunidade Sahu-apé e ao cotidiano da vida da tuxaua, seu marido, filhos, noras, genros e netos.

O terceiro capítulo versa especificamente sobre a vida da tuxaua. A construção do seu protagonismo, sua relação com a natureza física e espiritual que constitui a arte da pajelança, buscando analisar os dois grandes rituais de passagem de iniciação da vida adulta para homens e mulheres consubstanciando no ritual da tucandeira e da paca ou moça nova.

Desta forma, entendemos que este trabalho se constitui tanto como possibilidade para compreender melhor as relações de gênero no universo indígena, quanto para a Comunidade

Sahu-apé, AISA (Associação Indígena Sahu-apé) que poderá dispor deste documento para reivindicar junto ao Estado políticas públicas mais precisas no que lhe diz respeito.

## CAPÍTULO I – OS ÍNDIOS SATERÉ-MAWÉ, SEU ITINERÁRIO E A QUESTÃO DE GÊNERO

### 1.1 O contexto Sateré-Mawé e sua ressignificação

Os Mawé ou Sateré-Mawé são um povo indígena heterogêneo originado do tronco Tupi, pertencente à etnia Tupi-Guarani. Segundo nos relata Yamã, (2007, p. 15),

São trilingues: falam o idioma nacional Sateré, o português (implantado pela sociedade dominante), além da língua geral, o Nheengatú, falada por parte dessa sociedade que, por estar há mais de trezentos anos em contato com os brancos, atualmente vive em estado de integração, o que lhe tirou muito de sua tradição.

Os Mawé estão organizados e divididos em cinco clãs tribais: **Sateré**, o clã principal e detentor dos direitos políticos do povo; **Napu'wany'ã**, o clã agricultor; **Koreriwá**, o clã caçador; **Watunriá**, o clã pescador e **Hwariá**, o clã guerreiro. Além desses cinco, há outros clãs menos importantes pertencentes a cada clã principal: o **Awi'á**, clã das abelhas, o **Wasai**, o **Ga'ap**, o **Mói**, o **Waraná**, o **Maraguá** (independente) e o **Hamaut**.

A denominação Sateré-Mawé corresponde a uma homenagem aos seus antepassados, precisamente ao clã dos tuxauas, considerado de alta estirpe entre o seu povo. O segundo nome, mawé, é representado pelo povo simples da etnia (estrato subalternizado). Para Uggé (1991), este é o nome mais completo da etnia na medida em que toma como símbolo um tipo de papagaio falante existente na região. Esta simbologia acabou dando um tom popular à denominação da etnia.

De acordo com a consulta aos códices existentes nos arquivos das Bibliotecas Públicas do Pará e do Amazonas, não há unanimidade em relação ao termo Mawé. Pereira (2003) diz

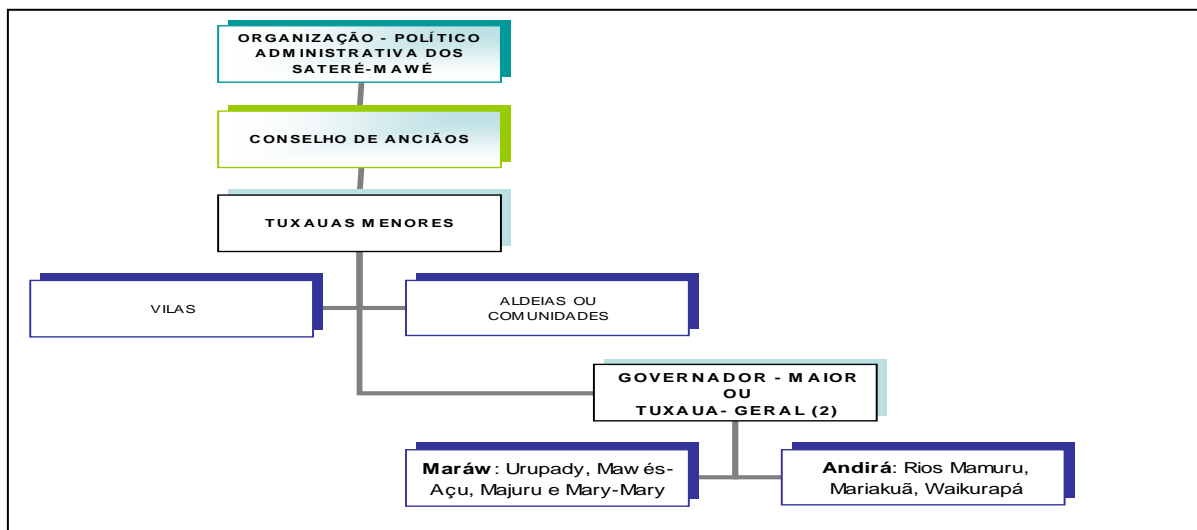
que isto vem desde o início da conquista espiritual da Amazônia, dos descimentos e amarrações, relativamente e os vários nomes que esta etnia recebeu foram os seguintes: Mooz, Mabué, Mangués, Manguês, Jaquezes, Maguases, Mahués, Magués, Mauris, Mawés, Maraguá, Mahué e Magueses. Segundo Sahu (Ismael Freitas),

O nome Mawé foi dado por um missionário que entrou na reserva para catequizar os índios. Falavam que os missionários pegavam as crianças e jogavam no rio. Então, os tuxauas atacaram os luzeiros (missionários) numa praia de Ponta Alegre. O único padre que restou (do ataque), indignado com a barbárie cometida pelos índios, lançou uma praga que teria firmado o nome da etnia: Mawé, mau foste, mau serás (Ismael, entrevista/2008).

Os Sateré- Mawé habitavam uma larga faixa de fronteira situada entre os Estados do Amazonas e do Pará, numa região conhecida como Mawézia, a pátria dos Mawé. Essa região abrange os municípios de Parintins, Barreirinha, Boa vista do Ramos e Maués, no Amazonas e Itaituba e Aveiro, no Pará. Localiza-se a leste da segunda maior ilha fluvial do mundo: a ilha Tupinambarana, berço da civilização Mawé. Atualmente os Mawé ocupam somente um terço da Área Indígena Andirá-Marau, nos confins do território original.

Ao todo, formam uma população de 12 mil pessoas. De acordo com os dados do IBGE (2000), distribuídas dentro e fora da fronteira de seu território. Muitos vivem em cidades vizinhas, como Parintins, Maués e também, em Manaus.

#### ORGANOGRAMA DA ORGANIZAÇÃO POLÍTICO-ADMINISTRATIVA DOS SATERÉ – MAWÉ



O Conselho de anciãos é quem escolhe os tuxauas menores, aqueles que vão chefiar vilas, aldeias ou comunidades. Da associação dos Tuxauas menores, é escolhido um governador-geral ou tuxaua-maior que tem a função de governar a todos dentro e fora da TI (Terra Indígena). No caso específico dos Sateré, são escolhidos dois tuxauas-maiores: um que



governa a área do rio Marau e outro que governa a área do rio Andirá, tendo em vista o número muito grande de habitantes e as distâncias entre os clãs.

A identidade cultural dos Mawé é formada pelo Puratiğ (uma espécie de remo sagrado que eles acreditam ter poderes mágicos) e pelo Sehaypóri (a coleção de histórias do povo, gravada no Puratiğ). Dentre essas histórias encontra-se a Waiperiá ou também Festa da Tucandeira, ritual de passagem do menino da idade infantil para a vida adulta.

Enquanto atividades laborais, os Mawé dedicam-se às artes plumárias, tecelagens de colares e outros adornos, aos utensílios domésticos feitos de fibra e alguns elementos encontrados na natureza, além do fabrico de materiais de pesca, canoas e outros tipos de embarcação.

Existe um costume curioso entre os Mawé: é o da afiação dos dentes, que, segundo eles, auxilia na mastigação de caças. Este é, certamente, um costume tradicional não mais existente neste grupo objeto de nosso estudo. Percebemos que o seu zelo pela dentição está associado às orientações que recebem dos profissionais do Programa de Saúde Bucal de Iranduba e de Manacapuru, por estarem situados na divisa desses dois municípios.

A pesca e a caça são a base alimentar deste povo juntamente com algumas bebidas típicas como o sakpó, o caxiri, o tarubá, o basapó e a kaxiromba que têm como elemento básico o guaraná como também uma variedade muito grande de “vinhos” produzidos a partir de frutos da floresta. Entre eles, o açáí, o taperebá, a bacaba e o patawá.

As cores mais usadas pelos índios para pintar seus corpos, de acordo com Yamã (2007), são o vermelho muito vivo de urucum, o negro esverdeado da tintura do suco do jenipapo e o branco da tabatinga. A escolha dessas cores está associada ao esforço de transmitir ao corpo a alegria contida nas cores vivas e intensas. Para os Sateré-Mawé, o vermelho e o preto representam o perigo simbolizado nos venenos por eles adotados em sua cultura, muito bem representada no ritual do Waiperiá, antigamente realizado com a centopéia, escorpião e outros insetos. Hoje eles utilizam somente a formiga tucandeira, porque a sua picada tem poder de cura para vários males, especialmente os de ordem espiritual.

Os Sateré-Mawé vêm nos últimos tempos vivenciando um dilema entre a cultura originária de seus ancestrais e as interferências da sociedade moderna. É uma angústia para esses povos que durante dezenas de anos viveram um tempo marcado pela natureza. De acordo como nos relata Uggé (1991), o tempo era o dia e a noite: o dia para desenvolver suas atividades laborais e a noite para descansar. Não conheciam o relógio e suas vidas seguiam o ritmo natural como natural é a harmonia dos opostos. No entanto, para garantir a sua

sobrevivência estes povos vêm sendo compelidos a ressignificar-se em meio aos processos de urbanização e modernização.

Atualmente, os Sateré-Mawé e muitas outras etnias vivem uma relação interétnica com a sociedade envolvente em função da luta pela vida. Deste modo, muitos povos indígenas tiveram que encontrar novas formas de inserção social. Somente a demarcação das terras não foi suficiente. Esse processo fomentou o surgimento de um movimento indígena que tomou feições em numerosas organizações. Os indígenas estabeleceram estreitas relações com organismos não-governamentais para afirmar a sua cidadania contra a tutela. A interação com a sociedade envolvente contribuiu para que os indígenas adotassem algumas bandeiras reivindicativas como a luta ecológica e o desenvolvimento sustentável que foram incorporados nos discursos das lideranças indígenas para auditórios brancos (ALVAREZ, 2004).

Uma das mudanças assinaladas por esse autor diz respeito à passagem das lideranças carismáticas que caracterizaram o movimento indígena na década de 1980, para uma nova geração de líderes capacitados na administração de projetos, detentores de uma retórica de etnodesenvolvimento herdada das agências financiadoras. Vejamos:

Passamos progressivamente, portanto, na virada dos anos 1980/90, de uma forma de etnicidade estritamente política, embasada em reivindicações territoriais e legalistas (aplicação do Estatuto do Índio), para o que se poderia chamar uma etnicidade de resultados, na qual a afirmação identitária se tornou pano de fundo para a busca de acesso ao mercado e, sobretudo, ao 'mercado de projetos' internacional e nacional aberto pelas novas políticas descentralizadas de desenvolvimento (local/sustentável) (ALVAREZ, 2004, p.4).

No caso do movimento indígena, assistimos a uma diversificação de estratégias. Por um lado, ocorreu a construção social do diálogo com a sociedade envolvente presente nas parcerias nacionais e internacionais e, por outro, a entrada de alguns membros no movimento tendo como visibilidade a arena política partidária local (não existe um partido indígena, mas a inserção de indígenas em algum partido). Segundo Alvarez (2004, p. 5), há a emergência de uma nova realidade, produto da interação da esfera pública tradicional Sateré-Mawé e a construção de uma ideia de cidadania étnica ancorada numa política do ponto de vista indígena, forjada no seu confronto com o mundo branco.

Nesse contexto, não é difícil entender o processo de migração silenciosa. Num dado momento é uma família que se desloca, depois outra e assim, sucessivamente, muitos indígenas vêm saindo das terras demarcadas para outros lugares organizados em clãs ou

famílias extensas. Este é o caso da Família Freitas da Silva que pertence à descendência clânica do Gavião, estirpe genealógica patriarcal de Zelinda da Silva Freitas – a tuxaua Baku.

Essa família migrou no ano de 1970 da TI dos Sateré-Mawé em Barreirinha e Maués trazida por um funcionário da FUNAI, o Senhor Hilário. Inicialmente se estabeleceu no bairro do Morro da Liberdade, depois no Alvorada, São José, Redenção e finalmente no bairro Santos Dumont, onde fundou a primeira comunidade Sateré-Mawé. Essa comunidade recebeu o nome de Y'pyrehyt, dado por Zibina (Mekia), filha mais velha da matriarca Tereza que tem 96 anos, mãe da tuxaua Baku.

Em pesquisa recente da Nova Cartografia Social da Amazônia, Moisés Ferreira de Souza, líder de uma das comunidades Sateré-Mawé localizada na cidade de Manaus deu uma explicação minuciosa desse momento, em que eles começaram a se organizar, como comunidade indígena em área urbana. Vejamos:

Também, nós temos aqui a divisão de comunidade, articulação da secretaria também. Ela está miudinha [fala do tamanho do desenho no cartaz], porque eu pensava que ia fazer coisa maior, podia ampliar. Aqui tem antes, como era a comunidade e atrás dela dá para ver [ele se refere a outro desenho no verso do cartaz apresentado]. Aqui existia mato, nossa comunidade era aqui, depois foi perdendo os espaços. O pessoal que ia saindo, ia vendendo as casas. E fomos perdendo os espaços assim. Hoje, ficamos um pouco espremidos. [Atualmente, a comunidade se dividiu em duas: do outro lado está a Waykyhu [em sateré significa estrela], e deste lado a Yápyrehyt]. Aquela é liderada pelo Luiz, esta é liderada por mim, o Moisés. E um pontinho [indicando no cartaz], onde está a casa da Zeila<sup>1</sup>, que é representação dela, que ela possa dormir, está presente aqui na cidade (Moisés, *apud* ALMEIDA, 2007, p.4).

Desde os tempos remotos da conquista até os dias atuais, esses povos já passaram por inúmeras situações adversas em busca de um diálogo não-preconceituoso com a sociedade envolvente. Ainda são considerados silvícolas na Constituição Federal do Brasil e por isso são tutelados pelo Estado que os consideram seres menores perante os demais membros da sociedade nacional.

Nessa luta desigual, muitas vitórias já foram alcançadas para garantir-lhes o direito à vida em primeiro lugar e o direito à cidadania. A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em setembro de 2007, contém 46 artigos e versa sobre todas as dimensões da vida indígena e da relação destas sociedades com os estados nos quais vivem.

---

<sup>1</sup> Zeila, a quem ele se refere é uma das primeiras irmãs de Baku que se estabeleceu no Bairro Santos Dumont. Ela ajudou a organizar a comunidade hoje liderada pelo seu sobrinho Moisés.

Apesar das muitas conquistas alcançadas por esses povos, a questão da tutela ainda é um entrave no processo equitativo de direitos em relação à sociedade não-índia. No dizer de (Dallari 1993 *apud* Souza, 2008, p 10), “o fato de um indígena ter nascido no Brasil, por si só já lhe confere o direito de ser reconhecido como cidadão deste país”. No entendimento deste jurista, a própria condição do indígena brasileiro como tutelado da FUNAI não impede de “ter direitos nem exige que ele seja assistido para exercer todos os direitos” (ibidem, p. 10) do qual é sujeito.

Para esse autor, a tutela limita o indígena no usufruto de seus plenos direitos enquanto cidadão porque a própria condição de tutelado lhe sugere um interdito. O indígena é incapaz de responder por seus próprios atos, precisando de uma instância superior que o faça ou responda por isso, no caso a FUNAI. Mas, os indígenas estão construindo a sua cidadania paulatinamente. Segundo Souza (2008, p.43),

a construção da cidadania ocorre dentro de um processo histórico – dialético, de natureza dinâmica, não comportando um conceito que seja definitivamente pronto. É a partir deste ponto de vista que vamos compreender a cidadania indígena como um conceito que não se enquadra numa concepção que não permita alterações e mudanças. Sobretudo, no caso dos povos indígenas, a cidadania por eles exercida é confrontada com o conceito de tutela.

A legislação indígena assegura a esses povos plenos direitos ainda que a liberdade seja condicionada pelo fato de serem tutelados pelo Estado. Os indígenas são conscientes de seus deveres e direitos e não se calam diante das agruras do Estado ou de qualquer outra situação que não os respeite enquanto cidadãos brasileiros.

O certo é que esses povos vivem uma fase de angústia que envolve os problemas de ordem pessoal até aqueles de ordem ambiental. Todos independentemente de cor, credo e religião se veem diante de um colapso inevitável se a palavra de ordem não for *solidariedade*. Preconceitos e exclusões sociais são apenas atitudes que tornam mais difícil a convivência humana e impedem o aprendizado que surge das diferenças. De acordo com Morin (2007), o saber se refere à vivência de uma ética solidária como prerrogativa de sobrevivência humana. É o que podemos perceber:

A plenitude do cidadão supõe que ele seja uma pessoa responsável e solidária que possua direitos solidários. [...] Nos dias atuais, as democracias não se encontram asseguradas no mundo, havendo mesmo grandes regressões que podem ser atribuídas ao reinado dos *experts*, à despossessão dos cidadãos dos problemas que se tornaram cada vez mais técnicos, e até mesmo à regeneração democrática [...]. Trata-se de movimentos que têm por objetivo a cidadania terrestre [...]. Esperemos que as circunstâncias façam amadurecer estes problemas e que, talvez, assistamos a uma possibilidade de regeneração. (MORIN, 2007, p. 103)

Para esse pensador, é preciso conceber o homem como um ser capaz de estabelecer relações de solidariedade. Ele aponta para a construção do sujeito coletivo humanístico, pleno. É o chamamento do sentido profundo do *ethos*, ou seja, é a consciência que deve se voltar para si mesma e encontrar os fundamentos essenciais da vida humana independentemente da construção histórica e cultural deste homem.

Os povos indígenas têm os mesmos direitos e deveres junto ao Estado de Direito. São sujeitos que devem gozar dos mesmos privilégios democráticos de forma livre, por isso escolhem viver de acordo com os seus costumes, tradições e cultura, não devendo por isso ser excluídos.

Atualmente, os Sateré-Mawé enfrentam um desafio mais duro do que o dos seus antepassados: o movimento social no qual estão inseridos é produto do enfrentamento com os Grandes Projetos. De acordo com (ALVAREZ, 2004, p. 9)

A primeira experiência recente foi a luta contra a construção de uma estrada que cortaria a Terra Indígena dos Sateré-Mawé. A outra luta contra os grandes projetos foi deflagrada pela invasão da ELF Aquitane para a realização de sondagens de petróleo dentro do território Sateré-Mawé. Estes confrontos serviram de pano de fundo para o surgimento de lideranças indígenas, de um movimento social e de um novo processo de diferenciação social, com a emergência dos políticos indígenas. No caso do indigenismo “privado”, o diálogo foi estabelecido com os antropólogos a pedido de lideranças de alguma das facções políticas do grupo.

A luta contra a política desenvolvimentista que atravessou o território indígena Sateré-Mawé trouxe graves consequências para a vida das aldeias, especialmente o evento da descoberta do petróleo<sup>2</sup> em terras indígenas. Essa situação se traduziu em devastação ecológica, estresse cultural pela presença constante de operários, consumo de álcool, assédio sexual às mulheres indígenas e vários outros tipos de distúrbios que normalmente ocorrem neste tipo de atividade (ALVAREZ, 2004).

Contra essa investida em território indígena, surgiram várias lideranças, entre elas o tuxaua Emílio (Alvarez, 2004). Esta organização, voltada para o interior do grupo, fez com que os tuxauas do Andirá e do Marau se unissem para juntos combater o elemento comum de destruição em suas terras. O senhor Raimundo, tio da tuxaua Baku, conhecido por ‘Capitão Dico’ (como foi aclamado pelo grupo de tuxauas), aproveitou de sua liderança carismática, suscitada no meio dos conflitos, e se projetou pelo mundo político sem muito êxito como

---

<sup>2</sup> Segundo Victoria Tauli-Corpuz - presidente do Fórum Permanente para Questões Indígenas da ONU e outros dirigentes indígenas argumentam que as empresas privadas não têm direito de operar em territórios que pertencem às suas comunidades, muitos deles considerados sagrados e, por isso, não exploráveis com fins de lucro.<http://mwglobal.org/ipsbrasil.net/nota.php?idnews=4781> (acesso em 20/02/2010).

candidato a deputado estadual. O máximo que lhe rendeu foi o cargo de chefe de posto da FUNAI.

A década de 1970, por exemplo, marca um novo capítulo na luta e resistência indígenas. Os índios, apoiados sobretudo pela Igreja Católica por meio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), começaram a se encontrar para discutir seus problemas em grandes assembleias indígenas. Através da visibilidade dada pelos meios de comunicação social, estes povos foram aos poucos denunciando as barbáries e massacres ocorridos no silêncio das aldeias por agentes do governo durante a Ditadura Militar. (LOBENS e CARVALHO, 2005).

De lá para cá, outras conquistas foram sendo alcançadas concretamente, como o fato de assegurarem seus direitos a terra e o reconhecimento de suas organizações na Constituição Federal de 1988.

A conquista da demarcação das terras indígenas na Constituição de 1988 foi o grande marco de vitória dos povos indígenas que, mesmo assim, ainda enfrentam graves problemas. O fato de demarcar a terra não foi suficiente para garantir a vida dessas etnias. Um dos discursos indígenas da atualidade consiste em preservar o meio ambiente e ao mesmo tempo tirar dele o seu sustento, além de reivindicar políticas públicas de geração de renda, incentivo agrícola, educação, saúde e saneamento básico.

No que diz respeito aos indígenas que vivem na cidade devido aos grandes fluxos migratórios desencadeados a partir dos anos de 1970, ainda não existe definição de políticas públicas voltadas para esse segmento humano. As estatísticas já começaram a registrar o aumento numeroso dessa população nos centros urbanos. Para termos uma nítida idéia, o IBGE registrou 734.131 pessoas no ano de 2000, das quais 350.834 estavam localizadas nas terras indígenas e 383.297 nas cidades. A região amazônica concentra 59,43% dos índios brasileiros que vivem em terras indígenas e apenas 16,09% dos que vivem nas cidades. (LOBENS e CARVALHO, 2005, p 241). A luta desses povos é intensa, tem início no interior das aldeias (junto à FUNAI) e se espalha na esfera pública frente ao Estado.

A mais recente ameaça às terras indígenas na Amazônia vem da expansão do agronegócio, especialmente da monocultura da soja. Trata-se de uma questão diretamente ligada ao modelo de desenvolvimento brasileiro que, para atender às demandas do mercado externo, principalmente com a plantação de grãos, vê na cultura indígena um entrave à expansão dos lucros ou à elevação do saldo na balança comercial pelo fato desses povos usufruírem de boa parte das terras do território nacional e não desenvolvê-las no sentido lucrativo e comercial.

Outros desafios, de acordo com Lobens e Carvalho (2005, p 247), dizem respeito à regulamentação da exploração mineral em terras indígenas que trará impactos negativos para os povos da Amazônia. Desde a década de 1980 as terras indígenas estão loteadas com pedidos de pesquisa e exploração feitos por mineradoras nacionais e multinacionais. Situação não menos impactante é a existência de projetos governamentais e privados, como a construção de hidrelétricas, hidrovias, linhas de transmissão de energia, projetos militares, criação de municípios e de unidades de conservação, dentro das terras indígenas. Estão previstos muitos conflitos e os problemas, tal qual ocorreram com a reserva Raposa Serra do Sol, não serão resolvidos facilmente.

Situação também agravante é a ocupação das terras indígenas por militares nas fronteiras. Em nome da soberania nacional, essa população flutuante toma posse de boa parte dessas terras para a construção de quartéis e vilas militares. A questão que inicialmente diz respeito somente a uma ocupação “legal” traz em seu bojo outros problemas mais sérios de ordem social e moral, que afetam diretamente o modo de vida da população indígena local.

Silenciosa mas também ofensiva é a presença de ordens religiosas de várias denominações presentes nas terras indígenas. A influência de crenças exógenas leva estes povos a tomar outros posicionamentos na vida, diferente daquilo que aprenderam com suas tradições, causando modificações de caráter moral e de fé. (MAUÉS, 1993).

Enfim, são muitos os processos que levam os povos indígenas do Brasil a se resignificarem constantemente. Entre os Sateré-Mawé a luta não é diferente. Eles são conscientes da necessidade de estarem irmanados em associações internas e externas. É preciso, pois, continuar a construir sua cidadania ainda que esta esteja em constante confronto com a condição de tutela.

## **1.2 As primeiras impressões de campo**

Fazer etnografia é como ler um

Manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas, suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 1989, p. 7).

A Comunidade Sahu-apé está situada na BR AM 070, também conhecida como Avenida Manuel Urbano, km 37, nº 610 na Vila do Ariaú num terreno que mede 70X150 e que abriga em nove residências uma família de 26 membros.

O campo é o lugar privilegiado onde as relações vão se constituindo e se fortalecendo a partir dos vínculos de troca e amizade que vão se estabelecendo entre pesquisador e informantes, ao longo da pesquisa. Iniciei<sup>3</sup> o trabalho de campo em junho de 2008 e posso dizer que tudo era muito novo para mim. Aos poucos as coisas foram se descortinando diante dos meus olhos como um horizonte aberto de possibilidades para a síntese que este trabalho busca realizar. De acordo com Bourdieu (2007, p. 274),

a noção de campo é, em certo sentido, uma estenografia conceptual de um modo de construção do objecto que vai comandar – ou orientar – todas as opções práticas da pesquisa. Ela funciona como um sinal que lembra o que há que fazer, a saber, verificar que o objecto em questão não está isolado de um conjunto de relações de que retira o essencial das suas propriedades

Sahu-apé é uma Comunidade Indígena em solo urbano. Não é uma Terra Indígena (TI) reconhecida pelo Governo Federal. A tuxaua Baku recebeu esta terra num momento em que o município de Manacapuru estava doando lotes de terras para ampliar a ocupação da área. O clã dessa tuxaua está no local desde o ano de 1996. A paisagem é muito bonita ainda que muito simples, o terreno é todo arborizado, as casas são de palha, os objetos são simples, não há luxo ou vaidade. Um ambiente rústico tal como aqueles que se encontram nas reservas. É o novo que se manifesta à nossa frente e o olhar fenomenológico se faz necessário. As lentes com que vemos a sociedade envolvente não podem ser as mesmas utilizadas para enxergarmos uma comunidade indígena.

Meu colega de viagem e eu chegamos na manhã bem cedo de sábado. A maioria dos membros da comunidade estava participando do culto na Igreja Evangélica Adventista da Vila onde estão situados. Fomos recepcionados por uma senhora que varria o chão batido de barro da cozinha. Ela rapidamente largou a vassoura feita de fibra natural (cipó) e veio ao nosso encontro, solícita em carregar nossa bagagem. Depois de colocar nossas coisas no lugar devido, soprou um pedaço de madeira oco que eles denominam de buzina e serve para manterem-se conectados com aqueles que estão mais distantes, informando à comunidade que tem visita na casa. Aos poucos, os membros da família foram chegando com um sorriso no rosto e nos recebendo com muito carinho, motivo de surpresa para o colega de viagem que

---

<sup>3</sup> Especialmente neste item farei uso do verbo na primeira pessoa do singular, tão somente para demarcar as impressões pessoais referentes ao campo da pesquisa.

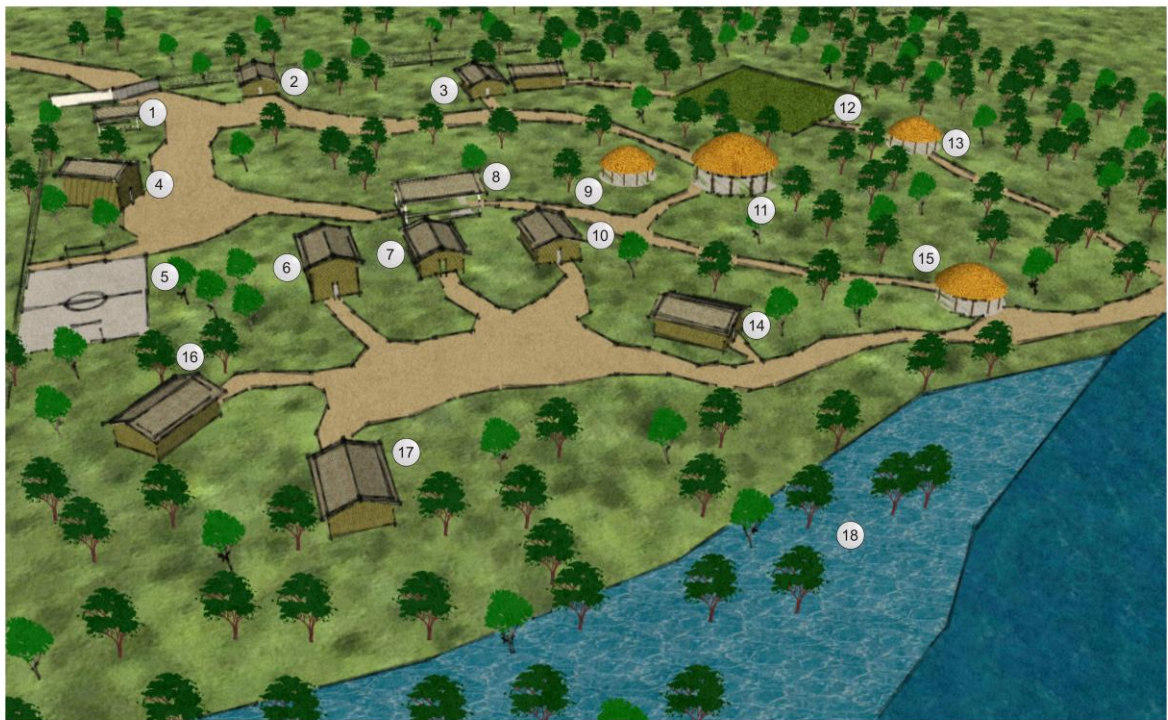


nunca havia estado no meio de índios, pela forma generosa da acolhida e alegria, principalmente das crianças, que logo fizeram amizade conosco.

Como nossa chegada já havia sido anunciada dias atrás, prepararam-nos um quarto aconchegante e limpo onde atamos nossas redes e colocamos nossas coisas. O tempo era demais precioso e duas crianças nos ciceronearam, levando-nos a conhecer todos os espaços. Ora falavam em Sateré-Mawé e ora na língua portuguesa. Sentimo-nos muito bem acolhidos.

Com o passar das horas, por volta das dez da manhã, foram chegando todos os outros membros e a tuxaua Baku que nos atendeu muito bem, colocando-se à nossa inteira disposição para a realização da pesquisa. Expus a ela os objetivos, a metodologia e os resultados positivos que a investigação poderia trazer para a comunidade, enfim, como se daria todo o andamento dos trabalhos. Ela entendeu bem e disse que todos já haviam concordado com a realização da pesquisa já que o contato solicitando permissão já havia sido feito. Transmitiu-me a mensagem de seus deuses (Tupana e Yurukeré) dizendo que eles estavam acolhendo-me muito bem porque eu era uma boa pessoa. Isso de fato me deixou muito tranqüila e sinceramente me senti em casa.

Não querendo perder tempo algum, peguei meu diário de campo e na companhia de duas crianças (Nhom e Pury, netos da tuxaua) saí caminhando pela comunidade para fazer o primeiro reconhecimento geral do local. Apesar de ter a máquina fotográfica como recurso para registro visual, quis esboçar manualmente o meu primeiro olhar sobre esta nova realidade. Talvez naquele momento eu estivesse imbuída do espírito dos primeiros viajantes naturalistas que, por falta de meios mais sofisticados para a época, tinham no caderno e no lápis objetos preciosos para detalhar a realidade empírica.



LEGENDA					
1- Guarita	4- Resid. João	7- Res. Midian	10- Res. Luciane	13- Farmácia	16- Privada
2- Taberna	5- Campo de Futebol	8- Refeitório	11- Barracão Central	14- Res. Tuxaua	17- Casa Hóspedes
3- Resid. Francinilde	6- Res. Ismael	9- Escola	12- Horta	15- Casa de Farinha	18- Igapô

Quadro 2 - Croqui da Comunidade Sahu-Apê feito pela autora/2008.

Logo de início, percebi que a organização do espaço físico estava disposta de forma diferenciada do que normalmente costumamos observar em outros lugares.

O que mais me chamou atenção foram duas casas de dois pisos construídas de palha e madeira e que medem em torno de 2X5. O impacto inicial me fez julgar pelo aparente, todavia, a explicação era óbvia. O número de habitantes é superior e desproporcional ao espaço físico. A maior parte do terreno, segundo o agrimensor da FUNAI, é área inundável. Nos fundos do espaço físico fica o Paraná do Ariaú, e durante a cheia há inundação de parte do terreno, obrigando-os a subirem o barranco e a se adequarem às condições da enchente.

Espaço e sobrevivência são palavras sinônimas quando tratamos de povos indígenas. Kock-Grümborg (2005) retrata a espacialidade de uma maloca tuyuca no Alto Rio Negro (*Pinókoaliro*), mostrando que o espaço amplo é condição *sine qua non* para o desenvolvimento indígena. De acordo com esse autor,

A maloca de Pinókoaliro tinha 27 metros de comprimento, 17,80m de largura e altura do lado de frente era de 7,80m. Na extremidade posterior havia um acréscimo de forma de meio círculo, que servia como a residência do chefe e estava separado do espaço restante por uma parede maior. Uma passagem de pouca largura ligava ambas as partes (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p. 329).

Este retrato da espacialidade, conforme é colocado pelo autor, e a realidade da Comunidade Sahu-apé nos alerta para o fato de que a adequação dessas populações a um novo estilo de vida, mais aproximado do estilo branco de viver tem afetado significativamente as relações de convivência entre homens e mulheres. Os espaços que ora eram reservados às mulheres e aos homens dentro da maloca, são ressignificados tendo em vista a adequação ao espaço físico e a convivência com não-índios pela proximidade de vizinhança.

Observei que tanto a casa de farinha como a outra residência estavam inundadas. Então perguntei pela roça que, como sabemos, é o meio de sustento mais desenvolvido pelos índios, com exceção dos povos Maku que desenvolvem atividades coletoras pelo fato de serem nômades. Disseram-me que durante algum tempo vinham aproveitando a terra durante a seca do rio, mas o espaço entre o barranco e a vegetação de igapó é muito restrito e a distância entre uma vazante e uma seca não é tempo suficiente para colher a mandioca. Já haviam perdido várias plantações e então perceberam que isto não era mais viável.

No Amazonas, seca e enchente se constituem num fenômeno natural dos rios que cortam a região, obrigando seus habitantes a se adequarem ao seu ritmo. Na Amazônia não é a natureza que se adéqua ao homem, mas o homem que se adéqua à natureza. Para Fraxe (2002), os agricultores familiares de várzea possuem técnicas de manejo que são repassadas através de sua cultura, essas técnicas são adaptadas para cada fase temporal (vazante, cheia, seca) dentro do meio físico amazônico. A economia local está ligada a uma variedade de atividades de subsistência (agricultura, caça, pesca e extrativismo) dentro dos subsistemas de roça e quintal.

Os Sateré-Mawé são famosos pelo plantio do guaraná que evoca toda a tradição de seus mitos fundadores, além de extraírem essa matéria-prima para suas bebidas festivas. Entre elas está o sakpó (mistura de água e guaraná ralado, servido numa cuia), que é oferecido a todos os visitantes. Sobre este ritual é importante requisitarmos o aporte de Uggé (1993, p. 26) que narra o seu significado da seguinte maneira:

O termo Sakpó é impróprio. O verdadeiro nome é wará, que antigamente era tomado com muito respeito nas famílias, nas casas e nas reuniões, sobretudo tinha um significado sagrado: tomando o wará o que era pensado e falado era fruto de sabedoria; a força do wará realizava o que era decidido ou conversado. Ninguém podia falar coisas ruins ou mal dos outros. Antigamente o chefe, o tuxaua, segurava a cuia do wará e as pessoas uma por uma aproximavam para tomar o wará (UGGÉ, 1993, p. 26).

O índio Sateré que tem guaranazal pode formar família, ser respeitado e estimado pelos outros. Quando o índio tem casa perto do guaranazal praticamente fica enraizado (wará) naquele lugar. Foi então que entendi o fato de a tuxaua Baku ter tanto zelo pelo único pezinho da planta existente no seu quintal. O fato de estar plantado perto de sua casa, na sua *kunan*<sup>4</sup>, não é por acaso. Está associado ao poder de tuxaua e ao nível de respeitabilidade que ela possui entre os demais. Uggé (1993, p.26), nos lembra que,

O guaraná (*Paullinia cupana*) é o fruto da tribo para os Sateré-Mawé. Eles a receberam dos antigos, sabendo como tratá-lo e usá-lo, transmitindo o que

---

<sup>4</sup> Kunan significa farmácia em Sateré-Mawé. É uma espécie de horta com várias plantas de caráter fitoterápico que a tuxaua Baku utiliza para fazer os remédios.

sabem para outras tribos. O guaraná (waranã), conhecido desde o séc. XVI teve sua cultura noticiada pelo Padre João Felipe Bettendorf, que afirma ter sido cultivado pelos índios Andirá.

O processo indígena da preparação do guaraná assume um corte de gênero bem definido. Após a torrefação das sementes, é escolhido um homem que saiba pilar os grãos e fazer a massa. Ele prepara os bastões cilíndricos de mais ou menos quinhentos gramas. Não pode deixar criar bolhas de ar ou entrar algum vácuo. Depois de lavados, os bastões são colocados no jirau para secar. Depois de um mês ou mais, os bastões, duros e corados, adquirem consistência e estão prontos para serem ralados. A partir deste momento, somente as mulheres podem ralar o guaraná, diretamente na cuia com água, e com o auxílio de uma pedra ou língua seca de pirarucu<sup>5</sup>.

O guaraná não representa para os Sateré-Mawé um fruto que nasce da mãe terra, ele constitui o *ethos* do seu povo como diz Uggé (1993). As relações de gênero estão entrelaçadas a esse *ethos* com os seus elementos representativos tanto do papel da mulher quanto do homem, no contexto da vida social que se organiza em torno do guaraná. Para Uggé (1993, p.28),

O suporte da cuia, tradicionalmente, é chamado patauí que pela mitologia representa, junto com a cuia, a estrutura do mundo onde nós vivemos; é a terra com as águas onde vivem os homens e o céu onde vive Deus e os seres superiores. O guaraná individual é chefe: ele pensa, dirige, protege, produz, procura o bem, mas para conseguir isso, deverá existir sabedoria, conhecimento, memória, habilidade e diálogo. O valor do Sakpó e a sua eficácia estão no momento de tomá-lo juntos e reviver, reforçar a memória tribal.

Note-se que há três pontos fundamentais de representação do poder simbólico presentes no ritual da bebida do guaraná: a cuia, o guaraná e o wará. A cuia representa o universo que dá sustentação ou estrutura ao mundo no qual vivem os humanos e os outros seres da natureza. Dentro deste universo, aparece a figura do homem como chefe representado pela planta do guaraná. A eficácia do guaraná não se encontra em um universo fechado aos homens, todos degustam a bebida para não esquecerem a memória de seu povo. O Sakpó, que foi feito pelas mãos da mulher, só tem verdadeiramente poder de reforçar os laços tribais

---

<sup>5</sup> Pirarucu (*Arapaima gigas*) é um peixe que é encontrado geralmente na bacia Amazônica, mais especificamente nas áreas de várzea, onde as águas são mais calmas. Costuma viver em lagos e rios de águas claras e ligeiramente alcalinas com temperaturas que variam de 24° a 37°C, não sendo encontrado em zona de fortes correntezas e águas ricas em sedimentos. Este peixe é um dos maiores de água doce do mundo, e conhecido também como o bacalhau da Amazônia. Seu nome vem de dois termos indígenas: pira, “peixe”, e urucum, “vermelho”, devido a cor de sua cauda. As escamas do pirarucu por serem fortes e resistentes são utilizadas por ribeirinhos como lixas de unha ou ainda ralador de cozinha.

dentro da expressividade de uma solidariedade coletiva. Segundo Scott (1994), a mulher tem que estar presente no ritual da bebida do guaraná, porque a ela cabem funções que não são possíveis aos homens. As mulheres têm um espaço que é exclusivamente seu e não pode ser substituído pelo homem porque isto implicaria numa ruptura natural daquilo que é próprio de cada um dentro do universo de trabalho e das relações que se travam na sociedade étnica.

O estilo de vida dos Sateré-Mawé, centrado na cultura do guaraná, assenta-se numa rígida divisão sexual do trabalho, incorporando traços de subalternidade das mulheres que servem apenas para o trabalho doméstico do preparo da bebida. Compete aos homens a fabricação dos bastões, ou seja, a própria expressão da masculinidade e do trabalho como ente orientador da vida em sociedade. Cabe à mulher a transformação desse trabalho masculino em alimento que revigora e dá longevidade. O trabalho final só encontra seu destino se passar pelas mãos femininas. Portanto, é a partir do guaraná que entendemos que homens e mulheres são responsáveis pela continuidade das tradições, da cultura e da identidade Sateré-Mawé.

O guaraná é o protótipo do homem na etnia Sateré-Mawé. Está associado à chefia masculina, à sabedoria, ao conhecimento, à memória, à habilidade e ao diálogo. Não seria pleno e não conduziria essa sociedade a viver de forma integrada se as mulheres não tivessem importância nesse processo.

A divisão sexual do trabalho existe desde o tempo em que os homens começaram a se organizar em grupos e construir pequenas aldeias. É comum vermos, por exemplo, que os homens do *neanderthal* obrigavam suas fêmeas a permanecerem nas grutas cuidando dos filhos e dos mais velhos contra animais selvagens e intempéries da natureza. A Grécia e Roma também dividiam os trabalhos por gênero: meninas e meninos viviam até os sete anos com suas mães e escravos no interior de suas casas. Somente a partir de sete anos os meninos passavam a conviver mais diretamente com o pai, quando eram iniciados na vida pública (JAEGER, 2001).

Ainda me referindo à descrição física do lugar, observei que algumas das residências foram construídas no estilo ribeirinho da Amazônia, ou seja, casa de dois andares com o teto e as paredes de palha e sem divisão de cômodos. As janelas e as portas também são de trançado de palha, tendo como fechadura um cordão preso a um prego. O chão das casas é de barro, sendo algumas rejuntados com cimento. O sanitário bem como a cozinha são espaços fora das casas e servem a todos. No centro do terreno foi construído o barracão principal, a mais alta expressão da vida social dessa comunidade. É lá que as visitas são recebidas, que as festas e os rituais acontecem como é o caso do ritual da tucandeira. O barracão tem um formato redondo, rodeado de bancos e no meio se encontra, de forma imponente, as luvas da

tucandeira. A Tuxaua Baku nos disse que é no centro do barracão que Tupana se encontra para acolher todos aqueles que os vão visitar e que são bons.

Anexo ao barracão central está localizada a Escolinha Tupana-Yporo que significa “*Deus me deu*”. É um espaço pequeno com chão de barro batido. Preso a dois paus está o quadro-negro já desgastado pelo tempo, algumas carteiras de madeira e uma mesa retangular com algumas cadeiras. Durante os dias da semana, a professora do município de Iranduba ministra aulas em módulos multisseriados de língua portuguesa para as crianças que têm idade entre quatro e onze anos.

O ensino formal é de responsabilidade do governo em seus três níveis: fundamental, médio e ensino superior. Segundo documento do MEC (1994, p.15)

Na Constituição Federal, no parágrafo 2º de seu artigo 21, lê-se que O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. Assim está garantido o direito das sociedades indígenas a uma educação escolar diferenciada, específica, intercultural e bilíngüe como estabelecido nas Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena.

Todo o conhecimento transmitido a esses povos deve ter como parâmetro o conhecimento que eles já trazem consigo. Vejamos, por exemplo, uma experiência que foi feita entre os índios Nambikuara do Mato Grosso e apresentada no 12º Congresso de Leitura do Brasil – COLE na Unicamp em Campinas de 20 a 23 de julho de 1999.

Conteúdos Explorados: Ciências Naturais e Sociais [meio ambiente, ecologia, etnociência, reflorestamento, animais, aves, alimentação, ervas medicinais. Divisão de trabalho, formação de família e aldeias, moradia e transporte]. Geografia: [universo cultural atual e da sociedade majoritária, localização e limites, meio ambiente, hidrografia, relevo, vegetação, flora e fauna (experiência desse povo)]. História: [etno-história e outros temas históricos Nambikuara]. Matemática: [começando com conceitos matemáticos Nambikuara; maneiras de classificar, contar, medir (tempo, idade), operações numéricas, ordem crescente e decrescente, porcentagem, geometria]. Educação Artística: [expressões artísticas utilizando vários recursos e técnicas; música e drama]. Língua Materna (oral, leitura e escrita) – [diálogo sobre os significados dos nomes e lugares mencionados no mapa e vários aspectos da cosmovisão Nambikuara, por exemplo, e ainda o uso do dicionário Escolar Bilíngüe Nambikuara-Português]. Língua Portuguesa (oral, leitura e escrita) [uso diário do dicionário escolar bilíngüe para dominar a ordem alfabética e captar melhor as palavras e termos didáticos em português que são necessários para acompanhar e entender

os conceitos desconhecidos ou menos conhecidos]. (ALFORD e KROEKER, 1999, p. 5)

Observe-se, pois, que os conhecimentos transmitidos para estes povos não são diferentes daquilo que eles já conhecem. O papel do professor que trabalha com etnoconhecimento consiste em aproveitar esses saberes e adaptar seus conceitos para que eles possam interagir melhor com o conhecimento globalizado.

A educação no Sahu-apé ainda não chegou a este nível de amadurecimento. Os conhecimentos de ordem geral com exceção da língua portuguesa são ministrados pela tuxaua na língua materna. Mas, como ela consegue transmitir esses conhecimentos se também não foi preparada para desenvolver o etnoconhecimento levando em consideração a cultura e o conhecimento do seu povo, estabelecendo relações com o conhecimento globalizado?

As políticas públicas de educação indígena ainda não chegaram à Comunidade Sahu-apé, e as crianças indígenas Sateré-Mawé de fato não desfrutam da forma de aprendizagem diferenciada a qual elas têm direito. Essa é a mesma situação dos adultos que têm aulas no turno noturno. Para eles, o estilo de conhecimento transmitido é o mesmo utilizado no EJA (Educação de Jovens e Adultos) sem levar em conta a sua realidade específica.

Continuando a falar sobre o espaço físico, há à direita da entrada da comunidade um espaço amplo, antes uma roça e hoje um campo de futebol. Vejamos, na fala da Tuxaua Baku, o motivo da mudança:

A nossa roça era ali onde hoje é o campinho de futebol. Nós plantávamos macaxeira, jerimum e mandioca. Mas, os meninos queriam um lugar para jogar bola porque não eram bem-vindos no campo da vila. Um dia, quiseram bater neles e em função disso desfiz a roça e deixei o espaço para servir de lazer para eles. (Tuxaua Baku, entrevista/2008).

A terra é o maior bem para o indígena, está associada à reprodução da vida e à ancestralidade. Ter terra para o indígena não significa tão somente garantir a sobrevivência física, mas também o espaço de construção da cidadania e da afirmação de sua identidade. Esta tem sido a luta central desses povos. Historicamente os indígenas lutam pela sua autonomia perante o Estado brasileiro que, preconceituosamente, ainda os vê e trata como incapazes e tolos, por isso, mantém a política da tutela.

O conflito maior gerado em torno das terras indígenas no Brasil se dá em função de que estas terras são grandes latifúndios, potencialmente ricos em minerais e madeira sem falar na riqueza animal e outras espécies. Isso tem atraído a cobiça de grandes madeiras, donos de garimpo e poderosas indústrias ligadas ao agronegócio. Segundo Repetto (2008), os conflitos que eles vêm travando com a sociedade nacional estão diretamente relacionados com



a política nacional de desenvolvimento que só vê o lucro material, não levando em consideração a vida desses povos indígenas da Amazônia que assumem o importante papel de preservação da floresta e da biosfera amazônica.

Para Repetto (2008), a luta intermitente das populações indígenas com as frentes econômicas do agronegócio e do garimpo está associada à subutilização das terras indígenas, ou seja, elas não são exploradas como deseja e quer o grande capital. A exploração dessas terras de forma irresponsável causaria danos irremediáveis a esses povos. O desmatamento seria um dos maiores problemas, pois isso implicaria na escassez de peixes e animais de caça que são fonte de alimentação desses povos desassistidos pelo Estado no âmbito das políticas públicas.

Os indígenas não veem a terra da mesma forma que o homem branco percebe. Para eles só se deve retirar da terra o suficiente para sobreviver. Não há relação de exploração exacerbada em que coloca em risco a própria vida. A terra não é vista somente como espaço de sobrevivência física, é também um espaço onde as relações humanas se espraiam e se estabelecem no âmbito político, social, econômico, religioso e cultural. O homem não é somente um **ser-ai**, somente, mas um ser **para** e isso implica percebê-lo de forma totalizadora. Considerar os povos tradicionais do Brasil como pessoas de menor valor é recuperar preconceitos anacrônicos firmados no período quinhentista com o evento dos descobrimentos (TORRES, 2005).

No lado esquerdo da entrada da Comunidade Sahu-apé, fica a fonte natural de água potável que é lançada para uma caixa d'água no alto e de lá feita distribuição para as outras casas. Junto a esse local fica a residência da tuxaua, na qual juntamente residem sua filha Pian Hin, que há quatro meses deu à luz a Pycó, e sua nora Francinilde, que há cinco meses, em meio a um parto difícil<sup>6</sup>, deu à luz a sua neta Vitória.

O espaço da Comunidade Sahu-apé é simples na sua inteireza. Não há nenhum luxo como é peculiar no mundo indígena. Não existem móveis nas casas. Há somente alguns objetos de uso doméstico como televisão, cama e um celular para a comunicação com a sociedade envolvente. O fogão é a lenha e de uso comum assim como pratos, colheres, copos e panelas. Todos estão sempre juntos. Na hora das refeições pude perceber que a primeira a ser servida é a tuxaua Baku, depois as crianças por suas mães e os homens ao final. Fiz todas as refeições com eles durante os dias em que realizei o trabalho de campo e esta é uma hora sempre muito animada. Eles se alimentam bem e se divertem contando histórias engraçadas que acontecem na relação interétnica com os visitantes, além de outras histórias sobre seus

---

<sup>6</sup> Francinilde teve princípio de eclâmpsia e foi encaminhada para a Maternidade Ana Braga em Manaus onde passou por uma cesariana.

antepassados. Quanto ao uso do aparelho tecnológico que é o celular, não percebi qualquer interferência ou prejuízo à sua cultura.

O fato de suas vidas estarem mescladas à vida da sociedade envolvente não os diminui em sua cultura e tradição. Elementos novos são incorporados por necessidade do processo histórico, mas valores de raiz estão presentes entre eles. Quando perguntei à tuxaua como é que ela percebia as relações interétnicas, ela me respondeu da seguinte maneira:

Por mim, eu gostaria de estar lá no meio do mato, sem barulho, sem branco por perto como era antes. Infelizmente hoje não dá mais pra viver assim, então temos que agüentar e levar do jeito que é possível porque precisamos sobreviver. É o jeito! (Tuxaua Baku, entrevista 2009 na ocasião do I EMFLOR<sup>7</sup>)

Nessa fala da tuxaua, percebemos como é dramática a situação pela qual passam os povos indígenas e como são grandes as perdas ocorridas nestes mais de 500 anos de dominação branca. Conforme se iniciou a colonização, ocorreram os conflitos e as guerras, gerando o extermínio. Colonizar o Brasil passou a significar explorar a terra. Exploração essa segundo critérios definidos pelos portugueses, segundo as bases do mercantilismo; portanto, o nativo foi sempre um obstáculo à colonização. De acordo com Pereira (2004, p. 22),

Até meados do século XVIII, os colonizadores efetivaram a escravização de várias nações indígenas pela prática das guerras justas, estimulando as guerras intertribais e aguçando-lhes a rivalidade, com a finalidade de comprar os escravos aprisionados pela tribo vencedora. Esse sistema permitiu ao colonizador ter a mão-de-obra necessária para o projeto colonial e manter o fluxo de negócios do mercado indígena na Amazônia.

É a partir da história triste de dominação pelas quais os indígenas do Brasil foram obrigados a passar, que podemos entender a fala da tuxaua Baku quando nos diz preferir não ter tido esse contato com o branco. Tanto sofrimento acumulado fez com que esses povos dessem um novo significado a suas vidas resistindo às novas empreitadas do mundo capitalista em meio a um protagonismo étnico significativo, onde lutar pelos seus direitos é a bandeira de resistência.

Em uma das visitas a campo, levei alimento suficiente para fazer uma sopa bem suculenta na noite de sábado. Acabamos o almoço e nós, mulheres, começamos a descascar verduras, preparar a carne, cozinhar o macarrão. Eles não acreditavam que eu fosse capaz de fazer um panelaço de sopa e riam à vontade. Ninguém saiu da cozinha. Todos ficaram lá contando histórias, comendo e me observando. Lá pelas cinco e meia da tarde, mais ou menos, o prato ficou pronto. Ninguém esperou esfriar, servindo-se da sopa e degustando-a.

---

<sup>7</sup> I Encontro de Estudos sobre Mulheres da Floresta realizado na Universidade Federal do Amazonas entre 19 a 21 de outubro de 2009.

Nesse momento, percebi que os primeiros se serviram principalmente dos pedaços de carne. Meu acompanhante de viagem e eu preferimos nos servir por últimos, ficamos com as verduras e o caldo. Como de fato a quantidade de refeição era grande, sobrou bastante e de madrugada alguns ainda com vontade de comer foram para a cozinha e repetiram o prato. Durante o café da manhã, o comentário era que a sopa estava tão boa a ponto de eles não conseguirem dormir querendo mais.

Os índios Sateré-Mawé conseguem viver tanto no meio à fartura de alimentos quanto na escassez. Na fartura eles se põem a comer bem, na escassez usam o alimento de forma moderada. É o que explica Pereira (2003, p. 59-59)

Apreciam todas as frutas silvestres e comem-nas freqüentemente. Quanto aos produtos da lavoura, o milho, arroz, mandioca, batatas, carás, castanhas, os Maués os consomem, ora com abundância, ora com parcimônia. E são obrigados a jejuns freqüentes. Como não podem caçar todos os dias e porque a caça rareia, nesta ou naquela zona, quando a conseguem [...] fartam-se. Apreciam o inambu assado e o cojubim, igualmente. O mutum é cozido e também assado. Comem formigas. A saúva é torrada, pilada e transformada em paçoca. O mesmo é feito com o cupim. Torrado seco ao moquém, onde o põem embrulhado em folhas de bananeira, é comido saboreadamente (PEREIRA, 2003, p 58-59).

Observe-se que a alimentação dos Sateré-Mawé é rica em nutrientes e bem diversificada, o que não ocorre mais em relação aos indígenas que moram na cidade. Na cidade, a maioria dos alimentos que consomem é comprada nos supermercados. Ainda caçam e pescam, mas isso está cada vez mais escasso. A farinha de mandioca e o peixe são alimentos básicos, às vezes acrescentam outra mistura, sendo a carne, ovos ou enlatados como sardinha e conserva. Na comunidade Sahu-apé a caça e a pesca ainda são atividades desenvolvidas pelos indígenas, falta, porém, o cultivo da roça que inexistente porque não tem terra para plantar.

A falta de terra para plantar e a disputa das matas com caçadores e pescadores que moram no entorno do Sahu-apé têm trazido graves conseqüências para a saúde dos membros dessa comunidade. Pude perceber que praticamente todos os filhos da tuxaua sofrem com o problema da obesidade. São homens que estão entre 25 a 37 anos e que necessitam urgentemente de saúde pública que os oriente nesta questão. A comunidade se alimenta de produtos comprados no comércio dos arredores. Observei que produtos com alto teor de gordura trans, tais os que compramos uma vez ou outra para um lanche rápido com refrigerantes, são os mais consumidos inclusive pelas crianças.

Os indígenas da Comunidade Sahu-apé se alimentam de acordo com as condições financeiras do momento. A comunidade vive da venda de artesanato, dos remédios feitos pela

tuxaua e da visita de turistas ao local. Trata-se de atividades que em algum momento obtêm maior lucro e em outros praticamente nada. Esse é um fator preponderante que incide diretamente na saúde daquela comunidade.

No último dia do trabalho de campo, aproveitei para conhecer o igapó de canoa juntamente com o meu colega e o Uriurú (filho da tuxaua). Pegamos os remos e saímos igapó adentro. A paisagem é paradisíaca. Uma paz tão profunda. Apenas você e a floresta. De acordo com os Sateré-Mawé, o silêncio na floresta deve ser mantido porque os deuses não gostam de barulho. Para Uggé (1993, p. 104),

Este aspecto a gente chamaria: expressão somática e presença silenciosa. Os índios são hábeis em perceber as emoções dos outros nas pequenas alterações de um gesto, das contrações somáticas do rosto, da atitude de caminhar, virar a cabeça, jogar objetos, deitar, sentar, entrar numa casa, subir no barco e outras infinitas expressões do corpo.

O silêncio era quebrado quando nos maravilhávamos com alguma coisa com a qual nos encantávamos, como foi o caso de termos encontrado vários tipos de bromélias em troncos de árvore. Durante o percurso de volta, não percebi um tronco de árvore repleto de espinhos que entravam na minha mão. No final da viagem, contei exatamente quatorze que ficaram cravados na palma esquerda e que, aos poucos, consegui retirar. Observei que os indígenas têm muito cuidado com o meio ambiente, estando completamente preservado no entorno da comunidade.

O fato de os Sateré-Mawé preservarem de forma equilibrada o meio ambiente, retirando da natureza o seu sustento, em degradação, também tem relação com um dos seus mitos *O imperador, o qual explica a razão por que eles continuaram ou querem continuar na floresta e por que preservam a natureza a sua volta*. De acordo com Motta-Maués (2003, p. 23),

O mito começa com a história de uma migração, pois o Imperador mandou que saísse do jardim do Nosoquém, lugar da primeira terra onde habitavam. Mandou que eles não parassem, pois iam encontrar muitas frutas na floresta. Então, eles seguiram o Imperador, mas foram devagar, encontraram muitas fruteiras e ficaram entretidos pelo caminho. O Imperador vendo aquilo voltou e falou: vocês podem ficar, pois as riquezas dessa terra precisam ser guardadas. Foi assim que o Imperador os colocou como guardiães daquela terra.

Certamente, como diz Lévi-Strauss (1991), o mito é apenas uma imitação debilitada de uma verdade transformada em linguagem que tem um caráter de transmitir aquilo que cientificamente não corresponde a uma lógica formal. O mito tem sua própria lógica construída ao longo do tempo, seja por repetição, seja por crença, dentro de uma determinada cultura e um tempo específico.

O mito do Imperador, para os Sateré-Mawé, é a expressão mais profunda de uma grande verdade que carregam em sua cultura e nas suas tradições. O valor dado a terra é um deles. É preciso dela viver, mas também dela cuidar. Talvez, isto explique o fato dessa etnia lutar sempre pela terra e pela preservação do meio ambiente de forma resistente e persistente.

Quando estávamos passeando pelo igapó, não observei nenhum lixo jogado nas águas. O Uriurú nos disse que eles sempre recolhem as sujeiras quando as encontram. Juntam o lixo e colocam-no em lugar adequado para ser recolhido, zelando pelo espaço de forma consciente e responsável. Estão sempre fazendo cursos nessa área porque o maior desejo da comunidade é começar a trabalhar com o etnoturismo, e este tipo de atividade exige maior conhecimento ambiental.

Fazer etnografia é se dispor a fazer uma grande costura sem ter nas mãos um tecido único, mas sim retalhos a um tempo velhos e novos, coloridos, desbotados, quadrados, retangulares e até arredondados. É lidar com o tempo, é transformar tudo num tecido único onde as diferenças de cor, tamanho, forma e estado já não são mais olhados individualmente, mas no todo. É uma nova imagem que nasce de uma velha percepção de outrora.

O campo é o lugar por excelência que nos proporciona visualizar o fenômeno que ora se manifesta e ora se retrai, como diz Heidegger (1991). Todos os detalhes são importantes, porém nem todos são possíveis de lembrar por mais que o caderno, as fotos, as entrevistas e todos os aparatos técnicos sirvam de arquivo. Há no campo também o indizível que se expressa no olhar, no rosto daquele outro que chamamos de sujeito da pesquisa e talvez seja esta a leitura mais profunda e profícua que se esconde em meio às palavras escritas.

### **1.3 Tecendo os fios da cultura Sateré-Mawé com o gênero e as relações de poder**

Os povos Sateré-Mawé acreditam que desde o começo do mundo só existiam as forças cósmicas (Monã), a classe dos deuses: Tupana, o deus do bem e Yurupary, o deus do mal. Da junção do bem e do mal, surgiu o Atapy (universo). De todos os astros, dois eram especiais: A'at (o sol), criado pelo bem e Waty (a lua), criado pelo mal, porque representa a noite. A'at e Waty são as representações da personalidade e temperamento daqueles que os criaram. Apesar de tanta beleza, os deuses não estavam satisfeitos porque os dois não podiam se encontrar. Um aparecia durante o dia e o outro durante a noite.

Os deuses fizeram sair do infinito negro a gigantesca serpente Mói Wató Maḡkarú Sése, para servir de mediadora entre os dois astros. Assim, a serpente começou a fazer companhia para A'at e Waty que logo se apaixonaram por ela, porém ela não se decidia por

ninguém. Durante a noite ela se deitava com a lua e durante o dia com o sol. Como os dois não se encontravam, também nunca desconfiaram da traição até que um dia ela ficou grávida. Muito queixosa foi reclamar com Yurupary que não deu a mínima atenção, dizendo que ela fizesse o que bem quisesse, já que para isso não havia regras. No entanto, quando foi até Tupana, este, muito triste, censurou-a e mandou-a procurar, para descobrir quem era o pai. Os dois deuses muito chateados subiram para o céu e a deixaram na terra.

Note-se que esse mito não é muito diferente do mito judaico-cristão de Adão e Eva, ambos expõem a figura da mulher como sendo aquela responsável pela quebra harmoniosa do universo. No mito Sateré-Mawé, ambos os deuses fundadores são apresentados como sendo do sexo masculino, portanto, não podiam gerar nada a não ser pela força do *lógos* (palavra). No mito judaico, Deus também é representado pelo sexo masculino e cria toda a natureza pela força da palavra, com exceção do homem. Como último elemento da criação, ele se serve da terra (elemento feminino) e da atividade laboral das mãos para gerar aquele que teria sua imagem e semelhança. Na cultura Sateré-Mawé, os deuses se servem de uma cobra (também feminino) para gerar todas as coisas existentes, inclusive o bem e o mal que até o momento não se digladiavam como forças opostas.

A figura de um paraíso tranquilo, repleto de delícias, não expressa exatamente a imagem daquilo que é humano e existente. A perspectiva do mito judaico, como diz Torres (2005, p.105), “é fictícia e encontra significação no mundo imaginário e não nas estruturas das sociedades”. É preciso compreender a simbologia genesiana no âmbito do mito alegórico para não incorrer no risco de julgamentos tendenciosos encerrando a discussão na justificativa de ser palavra divina.

A figura feminina, em praticamente todos os mitos de criação, aparece como elemento divisor. Não é verdade que a mulher é a expressão do mal ou que tenha trazido o mal ao mundo como os gregos acreditavam no mito de Pandora. É preciso compreender a figura feminina sendo aquela que representa a chave essencial para colocar o motor imóvel (eternidade) no tempo. A mulher é compreendida como a porta bidimensional (do bem e do mal) por onde toda a humanidade deverá passar para retornar à eternidade que, tanto no mundo cristão quanto no mundo Sateré-Mawé, está representada como sendo o céu. Para Krüger (2005, p.53),

No princípio o mundo não existia. As trevas cobriam tudo. Enquanto não havia nada, apareceu uma mulher por si mesma. Isso aconteceu no meio das trevas. Ela apareceu sustentando-se sobre o seu banco de quartzo branco. Enquanto estava aparecendo, ela cobriu-se com seus enfeites e fez como um

quarto. Esse quarto chama-se *Uhtāboho taribu*, o ‘Quarto de Quartzo Branco’. Ela se chamava *Yebá Buró*, a ‘Avó do Mundo’ ou, também ‘Avó da Terra’.

No mundo cristão a mesma mulher é apresentada no livro do Apocalipse (capítulo 12, 1-6) como aquela que tem uma coroa de doze estrelas, vestida com o sol (o bem) e tendo a lua debaixo dos pés (o mal é calcado com os pés). A narrativa continua e diz que a mulher estava grávida e daria à luz um filho homem que governaria todas as nações com o cetro de ferro. Ora, não podemos conceber, e nem isto seria possível, um rei nascente de um ventre que não fosse da realeza. Então, podemos depreender que a mulher geradora não é escrava ou menor do que um rei, ela é parte da realeza juntamente com ele. Ou seja, ela é a rainha que tem a coroa como símbolo. Um outro fato é essa rainha não representar o mal, porque ela está vestida com o sol, que é a expressão do deus do bem.

Os Sateré-Mawé dizem que Yurupary, indignado com os feitos criativos de Tupana, começou a atijar os seus aliados contra ele atrapalhando suas obras. Tupana sendo masculino cria o ser feminino, e Yurupary, fechando-se em si mesmo, numa total inveja e esterilidade, torna-se completamente incapaz de gerar vida. Portanto, sua função é sempre a de oposição e seu alvo será sempre o ser feminino.

É essa a imagem que as culturas tecem da mulher em todas as sociedades. É a imagem entremeada de maldade e não a imagem do sol com a qual ela é revestida. Seja qual for a sociedade, a mulher será sempre a expressão da fertilidade de um deus bom. Ela é a porta, a passagem para o reencontro da criatura com o seu criador. A miséria do mal é saber que jamais poderá se apoderar do ser feminino para gerar alguma coisa, porque a essência desse ser é puramente o bem. Yurupary ou o diabo são apenas escravos e continuarão sempre nesta situação porque assim escolheram e não podem alterar sua condição. Segundo Krüger (2005, p. 138),

Ceuci, mãe de Yurupary, escondeu-se para ouvir a palavra do filho. Ficou transformada em pedra. A Yurupary não se pede perdão. Não há súplica que o abrande. Só a obediência aos seus ritos fará o guerreiro imortal. Todos devem casar cedo e ter uma só mulher.

A grandeza do ser feminino é tanta que na narrativa Sateré-Mawé ela não se negou diante da solicitação dos Paini-Pajés (ajudantes de Tupana) para recriar um novo mundo que seria a terra, com a qual todos deveriam ter cuidado para evitar a morte. A vida e a morte, a eternidade e a temporalidade passam pela mulher.

Por que a mulher não governa o mundo? Porque ela delegou ao filho homem o cetro de ferro – o poder. Ela cuida, vigia, afasta o mal, calca-lhe a cabeça, coloca-o no lugar de

escravo para que o filho governe sem interrupção do mal (Yurupary, diabo). Na cultura Sateré-Mawé, o feminino não é o lado do poder, como a sociedade moderna julga ser. A mulher é a expressão máxima do cuidado e a sua missão é de zelar pela vida em todas as situações, mas o poder assim representado pelos homens também lhe é possível e não pode ser negado.

Para Costa (2009), a função de reprodução da espécie que cabe à mulher favoreceu a sua subordinação ao homem. A mulher foi sendo considerada mais frágil e incapaz para assumir a direção e chefia do grupo familiar. O homem, associado à idéia de autoridade e virilidade, assumiu esta função dentro da sociedade. Assim surgiram as sociedades patriarcais, fundadas no poder do homem, do chefe de família. Segundo Costa (2009, p. 3),

A idéia de posse dos bens e a garantia da herança dela para as gerações futuras levou o homem a interessar-se pela paternidade. Assim, a sexualidade da mulher foi sendo cada vez mais submetida aos interesses do homem, tanto no repasse dos bens materiais, através da herança, como na reprodução da sua linhagem. A mulher passou a ser do homem, como forma dele perpetuar-se através da descendência. A função da mulher foi sendo restrita ao mundo doméstico, submissa ao homem.

Nas sociedades agrícolas já havia a divisão sexual do trabalho, marcada desde sempre pela capacidade reprodutora da mulher, o fato de gerar o filho e de amamentá-lo, como também o aprendizado da capacidade de cuidar foi sendo desenvolvido como sendo uma tarefa específica da mulher, sem falar que o cultivo dos campos e da criação de animais domésticos também fazia parte do rol de atividades que ela deveria aprender e executar. Em algumas sociedades, ganhar um arado ou uma roça, no caso das sociedades indígenas, era parte do dote de casamento.

O patriarcado permaneceu como estrutura familiar ainda durante muito tempo, impondo um modelo de família (pai, mãe e filhos) aos poucos desfeito com o avanço da indústria e do Capitalismo que criaram novos comportamentos no seio da família nuclear alterando significativamente a vida das mulheres. Não podemos dizer que as mulheres saíram do subjugo masculino ao adentrar a esfera pública do trabalho, mas não podemos deixar de reconhecer a obtenção de muitas conquistas na sociedade moderna. Torres (2005) mostra a dura realidade vivida pelas mulheres no chão de fábrica. As humilhações, os vexames e a violência moral vividos pelas operárias do Distrito Industrial de Manaus, mostram que a opressão feminina se perpetua na fábrica e no trabalho fora de casa.

A saída das mulheres da casa para o trabalho também trouxe graves consequências sociais. “As crianças que sempre estiveram mais perto das mães tiveram que se adaptar às



novas realidades, ora ficando em casa com um irmão mais velho, ou ora tendo que enfrentar a mesma jornada de trabalho com suas mães nas indústrias têxteis” (CAMPOS, 2005, p 302-308). Era início do desaparecimento de famílias multigeracionais e a formação de uma nova organização familiar e social forjada no interior do Capitalismo onde o sujeito individual se sobrepõe ao sujeito coletivo.

Na sociedade capitalista persistiu o argumento da diferença biológica como base para a desigualdade entre homens e mulheres. As mulheres eram vistas como seres menos capazes que os homens. O direito de propriedade passou a ser o ponto central, assim, a origem da prole passou a ser controlada de forma mais rigorosa, levando a desenvolver uma série de restrições à sexualidade da mulher. Cada vez mais o corpo da mulher pertencia ao homem, seu marido e senhor. O adultério, que sempre foi condenado em todas as sociedades, consistia em ato gravíssimo principalmente para os homens. Segundo Delumeau, (2009, p. 476) “o homem que comete a fornicção ou o adultério peca mais gravemente que a mulher, tendo em vista o fato de que o homem possui mais razão que a mulher [...]. Pois as mulheres possuem um certo grau de razão [*cum foeminae aliquid rationis habeant*].

A resposta a uma pretensa ausência de racionalidade da mulher torna-se de fato notória a partir do século XX quando começa a se organizar em defesa de seus direitos. A luta das mulheres contra as formas de opressão a que eram submetidas deu início ao movimento feminista que ergueu a bandeira de igualdade de gênero. É bem verdade que as teóricas do patriarcado concentraram sua atenção na subordinação da mulher e encontraram a explicação na necessidade do macho dominar as mulheres, pelo viés da reprodução. Para algumas mulheres, como Sulamith Firestone (*apud* Scott, 1991, p.6), a libertação das mulheres desse jugo masculino viria das transformações na tecnologia de reprodução que poderia, no futuro, eliminar a necessidade do corpo das mulheres como agentes de reprodução da espécie.

A luta não consistia apenas em criar movimentos sociais organizados, mas na busca de uma *episteme* conceitual que garantisse a sustentação das pesquisas na temática de gênero e estudo sobre a mulher. Para Scott (1991), essa conceituação tem seu ponto alto quando o gênero é tomado como uma categoria útil de análise histórica estritamente epistemológica. Para a autora, “gênero significa tanto um elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos quanto uma maneira primária de significar relações de poder” (SCOTT, 1991, p. 13)

As pesquisas sobre gênero são cada vez mais amplas e profundas dentro da academia, revelando em cada estudo as agruras de um passado preconceituoso e forjado pelo jugo

masculino. Expõe as feições de um feminismo e de um movimento feminista mais seguro e aberto ao diálogo, dando maior visibilidade às mulheres de todas as classes sociais.

Baku é uma mulher forte, corajosa, que rompeu com a estrutura social do seu povo e se tornou, além de matriarca de uma família extensa, a tuxaua de sua comunidade, um dos postos mais altos da hierarquia Sateré-Mawé, abaixo apenas do tuxaua maior. No século XVIII, foi registrado um caso semelhante entre os Kaiapó com Damiana da Cunha, nos sertões setentrionais do Brasil. Essa mulher índia tornou-se líder num momento difícil em que seu povo estava dividido, fugindo pelos sertões adentro com medo dos bandeirantes. Ela interveio e conseguiu reuni-los, enfrentando assim os poderes constituídos da época.

A luta pela sobrevivência tem levado estes povos a mudanças contínuas desde a forma de se organizarem socialmente até o modo de assimilarem os comportamentos desta mesma sociedade. Os índios Sateré-Mawé passam atualmente por um processo de ressignificação para poder sobreviverem no mundo dominado pelos brancos. Essa é a primeira resistência, no âmbito da defesa da vida, por isso deixam seus lugares de origem e saem em diáspora para lugares mais promissores. A segunda resistência é de ordem cultural. O desafio consiste em sobreviver sem perder os seus valores ancestrais.

Ao longo da história, os homens têm se preocupado tanto com o uso do cetro como representação de poder que esqueceram que a coroa também representa este mesmo poder. Não pouparam as mulheres da fogueira, do cadafalso, do apedrejamento em praça pública (como ainda acontece em alguns países do Oriente Médio), das câmaras de gás durante a Ditadura Nazista na Alemanha, dos hospícios com os falsos nomes de casa de repouso e de tantas outras formas de tortura e violência. Krüger (2005) afirma ser notório que em algum momento da história muitas comunidades ou sociedades primitivas tiveram uma linha matriarcal. Como vimos, na raiz mitológica dos Sateré-Mawé, a mulher assume um lugar privilegiado como co-autora na criação do universo. É no âmbito da cultura, da formação social dos indivíduos que a mulher é tratada tal um ser inferior, relegada ao convívio dos indignos escravos conforme era o caso da Grécia antiga.

Koch-Grünberg (2005, p. 499) descreve o ritual do Yurupary (demônio) como sendo um ritual puramente masculino e que tem conseqüências terríveis se observado por mulheres e crianças, a saber:

Os Dabukuri, festas de Yurupary, são celebrados [...]. Os jejuns impostos aos participantes, nos quais somente podem comer alimentos feitos de mandioca e pequenos peixes Acará, mas sem nenhum Capsicum, duram cinco dias. O Yurupary ao qual é dedicada a festa é chamado bök boikö (Kobeua). As grandes trombetas são chamadas bökko (velha) ou bädäbökkö; as trombetas menores, kaín'doa. As flautas chamam-se de acordo com o seu tamanho [...].

Quando pessoas femininas vêem o Yurupary, ‘elas morrem’. Se são meninos pequenos que o vêem, ‘eles comem terra’, isto é, tornam-se geófagos.

Podemos interpretar esse ritual de duas formas: se a mulher está revestida do bem (Tupana) e calca o mal (Yurupary) com os pés, então que mal ele poderia fazer? A segunda, talvez, tenha uma explicação mais convincente porque parece assentar-se num certo medo que o ser masculino tem de expor suas fraquezas. De um modo racionalmente lógico, poderíamos dizer se tratar de mais um artifício de dominação encontrado pelos homens indígenas para manter suas mulheres sob seu comando, porque eles sabem da força que elas possuem.

Na cultura Sateré-Mawé, as mulheres são impedidas de falar a língua portuguesa, como uma forma de seus homens a protegerem contra as investidas do homem branco. Em algumas comunidades Sateré-Mawé essa proibição não mais existe e a elas é garantido o direito de se relacionarem com outras pessoas que não sejam seus parentes. Todavia, fica um questionamento: proteção contra o elemento exógeno ou falta de confiança? O certo é que foram silenciadas.

Zelinda da Silva Freitas (Baku) conseguiu ultrapassar todas essas barreiras que o mundo masculino foi impondo ao longo do tempo e se tornou líder, alguém importante na hierarquia Sateré-Mawé. Sim, ela é aceita pelo tuxaua-maior tanto do Rio Andirá de onde saiu com sua família quanto pelo tuxaua-maior do Rio Marau. Ela faz parte da associação de tuxauas menores que lideram vilas, aldeias ou comunidades como mostra o quadro 2 no início do primeiro capítulo desta dissertação. É ela mesma quem nos conta em entrevista como a sua liderança já vinha sendo construída pelo seu pai. Ouçamo-la:

É, eu aprendi com meu pai que me ensinava tudo. Minha mãe, ela me ensinou somente algumas coisas. Mas meu pai, ele chamava e ensinava muitas coisas como: tecer, fazer casa, pescar, flechar. Acho que ele já adivinhava que meu marido ia ser assim como ele é hoje, alguém tranquilo, que não se preocupa muito com os problemas que têm para serem resolvidos. Meu pai dizia: olha, minha filha, vem aprender, porque um dia você vai casar com um homem e se ele não souber ou não quiser fazer nada, então você já terá aprendido tudo o que é necessário. E eu aprendi mesmo, por isso que quando meus genros e filhos estão construindo alguma casa, eu vou lá e digo exatamente como deve ser feita. Se eu não estiver presente, não sei nada. Se é para tirar palha, derrubar e preparar para fazer a cobertura, sou eu que digo qual é o tipo de palha que serve e onde eles podem encontrá-la. Eu é que tenho a idéia e eles fazem o que eu mando (Tuxaua Baku, entrevista 2008).

Parece que seu pai era um homem de visão. Desde cedo procurou ensinar às filhas atividades próprias do universo masculino como pescar, caçar, flechar, construir casas e

principalmente a lidar com as plantas nos rituais de cura, ou seja, a arte da pajelança e o envolvimento com o mundo dos espíritos.

Um dos filhos da tuxaua nos contou que no princípio a sua tia Zenilda sofreu muita discriminação quando resolveu romper com a imposição masculina, e foi assim que começou um novo tempo em que as mulheres passaram a ter participação ativa na vida política da aldeia. Ou seja, “os tuxauas mais velhos do Rio Andirá tinham medo de que as mulheres começassem a mandar e não quisesse mais cozinhar, ir para a roça, não servir mais eles”. (Uriurú, entrevista/2008).

O trabalho de Zenilda começou quando ela percebeu que as estruturas de sua comunidade já não existiam em função da degradação ambiental. Em entrevista à pesquisadora Socorro Pacó, Zenilda revelou o seguinte:

O que me levou a fazer esse trabalho [...] em uma articulação dentro da área, eu encontrei um menino desnutrido e a gente procurou fruta por toda aquela aldeia de Vila Nova no rio Marau. Fui procurar e não encontramos fruta, aí eu lembro que eu tive um curso na EMBRAPA, onde falava que as sacolas de lixo fazia mal às plantas, e eu tava vendo as plantas de laranjeira morrerem. E lá eu comecei a pensar em coletar as sacolas de plástico e a gente coletava algumas, mas foi pouco, um saco, meio saco e fomos tentando já com o Projeto da Ameríndia. E aí eu pensava que um dia a gente ia conseguir essa coleta do lixo, mais por causa das frutas, até hoje eu luto mais pelas frutas, porque tem pouca fruta. (ZENILDA *apud* PACÓ, 2003, p. 64).

Não era a intenção direta de Zenilda quebrar o elo servil feminino na cultura Sateré-Mawé. O fato é que ela, como mulher, assumiu a liderança no trabalho de reciclagem do lixo que estava agredindo o meio-ambiente na aldeia dos rios Andirá e Marau. Isso trouxe consequências positivas para a organização das mulheres Sateré-Mawé.

Em trabalho missionário junto aos povos do Alto Rio Negro, podíamos perceber que na ida e na volta da roça os homens sempre se puseram à frente do caminho carregando apenas um facão na mão. As mulheres vinham atrás, carregando suas crianças encaixadas em seus quadris, além de paneiros, cestos e aturás que elas traziam nas costas. Na volta do trabalho, esses utensílios vinham cheios de mandioca e frutos colhidos da roça. Elas utilizavam uma tala de sustentação que perpassava a cabeça, fazendo o peso ser dividido entre a cabeça e a coluna, curvada com o excesso de peso, enquanto os homens continuavam apenas com o facão na mão e na frente sem ajudar a mulher em nada.

A explicação dada pelos homens para tal situação é que deveriam permanecer livres para proteger suas mulheres e crianças de algum animal selvagem que viesse atacar o grupo. É uma resposta que a princípio parece convencer pela lógica, porém, torna-se falsa quando

sabemos que esse tipo de trabalho (carregamento dos produtos da roça) é tido pelo homem indígena como trabalho escravo.

Destaque-se que a diferença dos papéis sociais não é o resultado de qualquer forma de interação, mas sim resultado de formas de interação peculiares de relações de gênero as quais se entrelaçam ao processo educativo de cada sociedade, como afirma Torres (2005). A subordinação feminina não faz parte de seu ser mulher, é uma prática forjada no mundo androcêntrico como uma forma de manter sobre ela o seu controle.

O trabalho tem se constituído em uma das formas de dar visibilidade às mulheres indígenas. Foi com a confecção de artesanato que as mulheres do Rio Andirá começaram a aparecer na sociedade envolvente. Elas confeccionam cestaria e outros materiais de utensílios para o uso cotidiano. Fabricam acessórios delicados como colares, brincos, pulseiras e anéis, todos bem aceitos pela sociedade envolvente. A roça foi aos poucos sendo trocada por produtos comercializados. O tuxaua-maior do Andirá jurou Zenilda de expulsão por tal atitude. Segundo um dos nossos informantes,

A partir disso, as mulheres só queriam fazer artesanato. Aí os tuxauas queriam expulsar a Zenilda porque foi ela que deu a ideia. Bem, ela fez outra reunião com as mulheres e explicou que elas deveriam organizar o tempo para fazer o que já faziam e também o artesanato. Um dia, os tuxauas disseram que a culpa também por tanto lixo era das mulheres, porque elas é que iam mais para a cidade e quando voltavam vinham carregadas de coisas. O homem não compra, normalmente ele pede para a mulher fazer isso. Só que lá eles não pensavam assim. Nem lembravam que também eles eram responsáveis pelos produtos que entravam na aldeia (Uriurú, entrevista /2008)

Houve deslocamento de papéis nessa nova modalidade de trabalho. Homens e mulheres estão envolvidos na fabricação dos acessórios de enfeite a partir de sementes, fibras e outros elementos utilizados na confecção do artesanato. Agora, além de suas atividades com a caça e a pesca, os homens também passaram a desempenhar um papel importante neste novo processo de trabalho. Eles ajudam a colher as sementes na floresta, confeccionam os enfeites e levam os produtos à cidade para serem vendidos. Para Souza (1998, p. 8), o trabalho de artesanato nas aldeias também era dividido sexualmente.

Pensando no futuro dos filhos era recomendado que as meninas aprendessem o preparo dos fios de algodão para a fabricação de *yni* (redes) e para os meninos era recomendado aprender a fazer: paneiro, peneira, tipiti, forno, *panaku*, flechas e outros tipos de artesanato, porque um dia eles teriam que casar e não deveriam pedir emprestado a ninguém.

Um dos entrevistados revelou que hoje os indígenas da comunidade Sahu-apé dialogam a respeito de tudo a ser feito e praticamente todas as atividades são distribuídas entre homens e mulheres de forma igualitária de forma que as necessidades sejam superadas.

As decisões tomadas sempre se voltam para os interesses da coletividade, e não de homens ou mulheres individualmente. O importante é o bem de todos. Ouçamos:

Acho que de igualdade, né, porque antigamente não era assim. A mulher era só pra escutar o que o homem falava. A partir desse momento não: os homens já conversam, entram em acordo. Estão participando. Elas agora não ficam somente na cozinha, ou fazem artesanato sozinhas. Todos trabalham igualmente. As mulheres entram também no debate, elas também opinam. (Uriurú, entrevista/2008)

Essa situação foi de fato constatada na observação de campo. Percebemos a amabilidade dos maridos para com suas esposas, a partilha no cuidado para com as crianças, a troca de afetos, a ajuda mútua na cozinha e até mesmo a brincadeira de bola no campinho. As relações de gênero são mais equitativas na Comunidade Sahu-apé pelo fato, talvez, de ser uma comunidade comandada por uma mulher. Isso contribui certamente para que as relações sejam mais harmoniosas.

A tuxaua Baku herdou de seu pai o ensinamento básico do mundo dos tuxauas. De sua mãe, que ainda é viva e está com 96 anos de idade, ela herdou a decisão de sair da TI e começar uma nova vida; de sua irmã Zenilda, a quem devota muito afeto e saudade pelo fato de já não existir, herdou traços marcantes de uma grande líder. Seus filhos, noras e genros dizem que a tuxaua sabe o que fazer na hora certa, levando em consideração a opinião e a ajuda de todos, porque o objetivo é o bem da sua casa, da sua família, que já está na terceira geração.

O mais encantador é saber que mesmo num espaço marcadamente masculino, de raízes profundamente tradicionais, a mulher indígena consegue ser ao mesmo tempo mãe e líder, sabendo distinguir uma situação da outra.

## CAPÍTULO II – COMUNIDADE SAHU-APÉ: SUA HISTÓRIA E SUA GENTE

### 2.1 A gênese do Sahu-apé: trajetórias e percursos

*“O meu olhar é nítido como um girassol, tenho o costume de andar pelas estradas, olhando para a direita e para a esquerda e de vez em quando olhando para trás [...] Sinto-me nascido a cada momento para a eterna novidade do mundo” (Fernando Pessoa).*

Este poema de Fernando Pessoa nos coloca na perspectiva dimensão de pensar a vida enquanto inacabamento. A imagem do caminhar e da estrada nos mostra o homem numa constante atitude de novidade, de encontro com o desconhecido, aberto para as surpresas que a estrada lhe reserva a cada passo.

Ao mesmo tempo em que o homem parece aberto e constante no caminhar da vida, ele se depara com a realidade mais profunda de si mesmo que o diferencia do resto da *physis*. Sua vida traz na bagagem a memória, os encantos e os desencantos de um tempo profundamente marcado por um sentimento de saudade. Então, é neste momento que o futuro se lhe apresenta vazio. O que resta senão olhar para os lados e para trás? Esta atitude é a expressão mais bela e profunda na voz do poeta, porque nos dá a dimensão perfeita da corporeidade humana e de sua consciência enquanto um ser aberto para o mundo. Não podemos fechar o horizonte a nossa frente e nem parar de caminhar enquanto nos é possível.

Falar das trajetórias e percursos da tuxaua Baku é fazer esse caminho que envolve saudade com esperança no quilômetro 39 da Rodovia Manoel Urbano, no município de Iranduba/AM, um pedaço da estrada onde está localizada a Comunidade Sahu-apé. Essa será sem dúvida uma longa trajetória, porque implica olhar para trás com o olhar e as emoções do presente que já não são mais os olhares e as emoções do tempo vivido. São situações desbotadas pelo tempo em que a memória é a ‘*extensão da alma*’ como diz Santo Agostinho, o que é de fundamental importância para recompormos a história dessa senhora e daqueles que lhe são caros.

Como já dizíamos, através do poeta, a perspectiva de caminhar coloca homens e mulheres enquanto seres sociais na condição de mudanças constantes. Essas mudanças implicam em situações de foro íntimo ou situações sociais que obrigam os seres humanos a sair de um lugar para o outro em busca de melhores condições de vida. Essa é uma prática comum a todas as pessoas independentemente de classe social ou de etnia a qual pertença.

Os Sateré-Mawé têm forte mobilidade espacial, seja internamente em suas próprias terras, seja mudando de aldeias ou em direção à zona urbana alcançando, envolvendo as cidades circunvizinhas de pequeno porte e os grandes centros urbanos. De acordo com Pery Teixeira (2005, p. 15),

As determinações da migração nas terras indígenas Sateré-Mawé no séc. XX enquadram-se no contexto histórico das intensas mudanças sociais e econômicas ocorridas no Brasil, com conseqüências também nas áreas rurais e indígenas da Amazônia. Dando-se ao mesmo tempo em que o processo de urbanização, o progresso técnico facilitou a comunicação entre grupos populacionais, criando as condições econômicas e operacionais que levaram à mudança de milhões de pessoas das áreas rurais para as cidades próximas, num primeiro momento, e para as cidades maiores e as aglomerações urbanas em seguida.

É possível que esse fluxo migratório tenha vários motivos, dentre os quais, por questões naturais, como é caso das uniões matrimoniais e a procura de trabalho remunerado. Teixeira (2008, p.5) aponta outros motivos, conforme mostra a tabela 2:

<b>Motivo da migração segundo o tempo de moradia na comunidade</b>			
<b>Terras Indígenas do Andirá-Marau e do Koatá-Laranjal – 2003</b>			
Motivo da migração	Tempo de Moradia		
	< 10 anos	10 anos ou mais	Total
Constituição de família	27,0	30,0	28,9
Conflito interno da comunidade	6,6	5,7	6,0
Transferência de trabalho	4,6	0,9	2,4
Escassez de alimentos (caça, pesca, roça, etc.)	1,3	1,1	1,2
Procura de trabalho	3,2	1,8	2,4
Procura de melhores condições de educação	4,8	2,2	3,2
Procura de melhores condições de saúde	1,5	2,4	2,1
Acompanhando os pais, o(a) esposo(a) ou outros	45,6	50,0	48,3
Outro motivo	4,3	5,1	4,8
Não sabe	1,0	0,7	0,8
<b>Total</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>
<b>Efetivo</b>	<b>910</b>	<b>1411</b>	<b>2321</b>

Tabela 1 - Fonte: Teixeira, Pery (2008, p. 5)

Vejamos, pois, pelos índices apresentados na tabela, que um dos maiores motivos pelos quais o fluxo migratório se torna uma constante na vida dos Sateré-Mawé, após 10 anos



ou mais de moradia em um determinado lugar, está diretamente relacionado com a situação de necessidade de acompanhamento dos pais, as/os esposas/os, filhas/os dentre outros. Esse fator preponderante corresponde, segundo Teixeira (2008, p.5), a 48,3% dos vários motivos que obrigam a mobilidade social desses indígenas. Outro aspecto que também chama atenção e está relacionado ao primeiro é o da constituição familiar, apresentando uma estimativa de 28,9%. Se somarmos a totalidade dos dois índices, então teremos 77,2%, ou seja, o motivo principal da mobilidade social entre os Sateré-Mawé está diretamente ligado a fatores culturais, especialmente os relacionados às questões de parentesco ou mesmo casamento no sentido mais amplo. Como sugere Mello (2009, p.316),

Tomando-se o parentesco em sentido amplo, fala-se de três tipos de laços de parentesco: laços de sangue (descendência), laços de afinidade (casamento ou matrimônio) e laços fictícios (de adoção). Como se depreende, chama-se laço de parentesco a relação de corrente da posição ocupada pelo indivíduo no sistema de parentesco.

Em todas as civilizações, as famílias tendem a se perpetuar pela prática do casamento heterossexual que tem origem na aliança entre grupos tomadores de mulheres e grupos doadores de mulheres (família, linhagens e clãs), aliança esta que se situa antes dos indivíduos e acima deles. Segundo Laburthe-Tolra; Warnier (2003, p. 81),

Vejamus que a prática do casamento entre os indivíduos é antes de caráter público pelo fato de existir entre as famílias a regra máxima da proibição do incesto, ou seja, o casamento entre parentes consanguíneos em grau mais ou menos próximo. Esta proibição não se constitui apenas num tabu sexual, mas nas consequências que podem ocorrer para a saúde dos indivíduos pelo fato da incompatibilidade sanguínea.

É comum, pois, que as uniões aconteçam entre indivíduos fora de seus clãs de origem. Todavia, convém assinalar que a situação mais difícil recai sobre a mulher. Conforme diz o autor acima referido, elas são tomadas por grupos doadores, ou melhor, além de não ser respeitada enquanto pessoa, ainda é considerada como peça de troca entre grupos de homens para perpetuar a espécie humana, sem que suas ponderações pessoais sejam levadas em consideração.

Koch-Grünberg (2005) em suas viagens pelo Rio Negro constatou algumas dessas trocas entre aldeias diferentes e descreveu o sofrimento das mulheres em serem desterradas para longe de seus pais e familiares, tendo de ir embora com seu marido para praticamente servir como 'empregada' na casa da sogra a quem ela era dada. Da mesma forma que ele presenciou alguns casos de sofrimento na partida, após a união matrimonial, também viu em alguns momentos a felicidade da filha ao reencontrar seus pais e sua casa de origem durante as visitas do marido à casa dos sogros.

Lasmar (2005, p 105) confirma esse dado apresentado por Koch-Grünberg dizendo que “uma mulher se refere ao dia em que o marido a buscou em sua comunidade como o ‘dia em que meu pai me deu para ele’. A idéia da mulher ‘dada’ ao marido é verbalizada por ambos os sexos”.

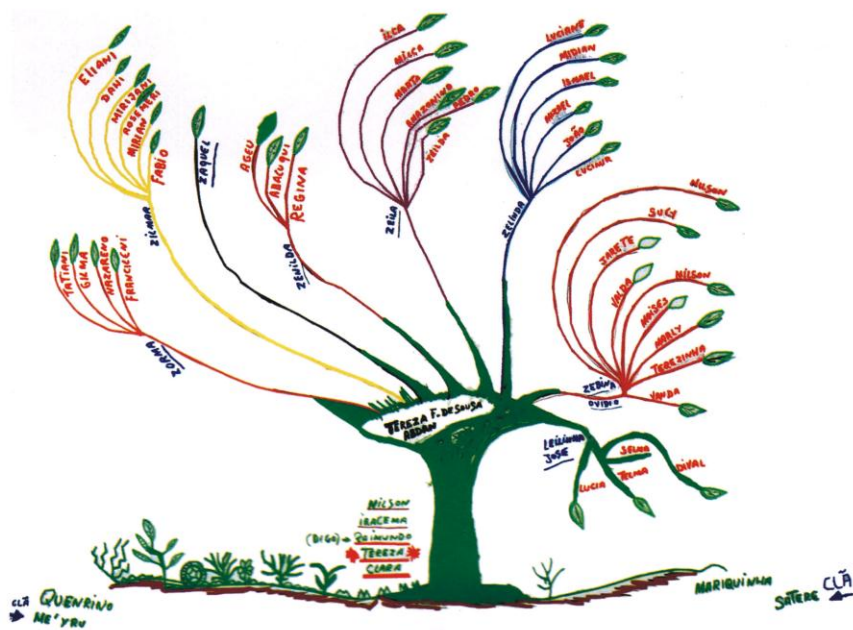
A autora usa o verbo ‘dar’ não no sentido de um presente oferecido no ato do casamento, mas para expressar o aspecto patrimonialista de ser a mulher objeto de troca em determinada sociedade. Nos dias atuais o casamento assume outros cânones. A moça tem o direito de amadurecer a idéia do contrato matrimonial no processo de namoro, e se o casamento não der certo, ela não é obrigada a continuar casada. De acordo com Lasmar (2005, p. 105),

Acrescente-se a isso que, hoje, é cada vez mais comum que os jovens passem por uma fase de namoro antes do casamento, o que garante tanto às moças como aos rapazes mais experiência e tempo hábil para tomar uma decisão matrimonial informada. E, via de regra não há como obrigar uma mulher a continuar casada caso ela não queira [...]. O casamento representa sem dúvida um incremento na autonomia feminina. Uma vez casada, a mulher terá sua própria roça, sua própria casa. No entanto, terá sua carga de trabalho multiplicada [...]. A mulher solteira apesar de depender dos seus pais, é um ente querido que não se foi, e cuja presença no grupo será sempre estimada (LASMAR, 2005, p.105).

Quanto mais avançamos nas veredas do universo feminino indígena, mais nos deparamos com situações silenciadas de escravismo da mulher indígena ocultada pela cultura e tradição. Durante muito tempo essas falas e relatos foram calados pelo poder opressor do homem e as defectibilidades de gênero foram sempre vistas como culturalmente naturais, como se a mulher indígena não tivesse vontade ou fosse um ser inferior.

Um fato muito importante sobre o protagonismo feminino da tuxaua Baku foi a saída do clã de dona Tereza, sua mãe, para a cidade de Manaus. Isso mostra claramente o avanço da consciência feminina sobre as práticas machistas marcadas por condicionamentos culturais em que a mulher sempre foi vista como um ser de segunda categoria. A história das mulheres desse clã não corresponde a uma rebeldia sem causa, através da qual o observador menos diligente poderia pensar que pelo contato constante com o mundo branco, essas mulheres estivessem se rebelando contra sua própria cultura. Na verdade, elas romperam com um certo ‘escravismo’ e mostraram com a própria vida que é possível ser fiel às raízes, enquanto mulheres indígenas, sem se anularem como pessoas

A chegada dessa família se deu por volta do ano de 1969 em Manaus. Dona Tereza, filha de seu Quirino do clã Me’yru e de dona Mariquinha do clã Sateré, tornou-se o tronco forte e resistente dessa grande árvore que as poucos foi crescendo e espalhando seus galhos em todas as direções de Manaus e áreas adjacentes.



Quadro 3 - Árvore Genealógica dos Sateré-Mawé presentes em Manaus a partir da Matriarca Tereza.

Vejam no desenho que dona Tereza e seu marido Abdon geraram sete mulheres (Zorma, Zilmar, Zenilda, Zeila, Zelinda (tuxaua Baku), Zebina e Leilina) e apenas um filho homem, Zaqueu. Dessa primeira geração de mulheres, com exceção do filho homem falecido ainda jovem, surgiram mais 38 ramos novos formando assim a terceira geração constituída de netas e netos.

A tuxaua Baku vê nessa grande árvore, cujos galhos são suas irmãs, a força das sete mulheres que aos poucos foram espalhando as sementes de uma cultura diferenciada em meio aos brancos após muitas lutas e conquistas, e hoje, através de seus sobrinhos, que deram prosseguimento ao trabalho de suas mães, a tradição Sateré-Mawé está preservada na vivência de seus costumes e tradições. Essa simbologia mostra que depois de terem saído da TI localizada nos municípios de Maués e Barreirinha, entre os Rios Marau e Andirá, eles não ficaram perdidos na terra dos brancos como também não perderam sua identidade indígena. Para Lasmar (2005, p.242-243),

O movimento da população indígena na direção da cidade – isto é, da escola, das mercadorias, do hospital seja compreendido não como um sinal de renúncia aos valores comunitários e submissão aos esquemas do mundo dos brancos, mas, antes como uma forma de controle sobre o processo de reprodução social diante da inevitabilidade de se relacionar com essa figura de alteridade poderosa, mas moralmente decaída.

Em um texto recente no qual comenta um conjunto de narrativas indígenas sobre a figura dos brancos, Viveiros de Castro (2002, p. 50) narra a seguinte questão:

Ao encarnarem, pelo avesso, as condições que definem a condição humana, os brancos oscilam entre uma positividade e uma negatividade igualmente absoluta. Sua gigantesca superioridade cultural (técnica ou objetiva) se dobra de uma infinita inferioridade social (ética ou subjetiva): são quase imortais, mas são bestiais; são engenhosos, mas estúpidos; escrevem, mas esquecem; produzem objetos maravilhosos, mas destroem o mundo e a vida.

Essa imagem do homem branco, moralmente decaído, associado a uma figura bestial e engenhosa destruidora da vida se opõe à imagem do indígena, que não vê o mundo apenas como um espaço a ser dominado e conquistado, mas como lugar de alteridade. Como diz a

Tuxaua Baku, “fomos descobrir como tirar de dentro de nós o índio” (entrevista, 2008). Ou seja, não é pelo fato de elas estarem na cidade que suas vidas seriam anuladas frente aos interesses de outra cultura. Essa descoberta se deu em meio às duras lutas que enfrentaram para conquistar seu espaço físico, social e cultural na grande urbe.

Bernal (2009) chama a atenção para o fato de que é preciso romper com a ‘desexotização’, ou seja, é preciso abordar a identidade dos índios na cidade no âmbito da reflexão antropológica tipicamente urbana, porque não somente eles vieram para ficar na cidade, mas têm o direito de permanecer se desejarem. Esse autor volta o seu ‘olhar antropológico’ para o fluxo de migrantes de duas regiões como áreas culturais diferentes: Os índios vindos do Alto Rio Negro e os Sateré-Mawé vindos do leste do Estado do Amazonas.

São muitos os motivos pelos quais os índios saem das TI e migram em direção às cidades como já expomos, a partir dos estudos de Teixeira (2005). Não podemos entender a imagem do indígena vinculada à condição de ser natural que habita a floresta, mas como um ser social que tem direitos de cidadania garantidos na Constituição Federal de 1988 e a liberdade de ir e vir de um lugar a outro. Bernal (2009, p. 19) tenta explicar essa nova identidade da seguinte maneira:

Entendemos a identidade étnica: 1. Uma construção/formação de um grupo organizacional; 2. Possibilidade (não necessariamente atualizada) de uma estratégia social e política; e 3. Manifestação ideológica de representações sociais, em que a cultura assume um papel básico – matricial- que não deve ser confundido com as suas expressões.

É preciso compreender os indígenas como sujeitos de um processo histórico e cultural onde não há lugar para a negação dos sujeitos e de seu *modus vivendi*.

Ouçamos agora a fala da tuxaua Baku sobre o seu itinerário do Andirá até Manaus:

Quando o meu pai faleceu, nós viemos para Manaus. Fomos trazidos pela FUNAI para estudar. Enquanto isso, se eu não me fizesse, eu hoje não saberia ler. Continuamos trabalhando em casa de família, lavando, passando, cozinhando, fazendo de tudo. Aí tive que voltar para Ponta Alegre para me casar. Lá comecei a ter meus filhos. Depois voltei para Manaus e continuamos a trabalhar em casa de família como empregada doméstica. Quando foi um dia, eu e minhas irmãs nos juntamos e decidimos que não íamos mais trabalhar fora de casa, porque os nossos filhos ficavam sozinhos e isto não estava dando certo. Foi quando a Zenilda tomou a atitude de começar a fazer anel de tucumã para vender. Nós morávamos na Redenção. Lá trabalhamos muito para nos sustentar. O tempo foi passando e meus filhos foram crescendo. Um dia, aparece um homem na nossa casa e, vendo o nosso trabalho e também vendo a nossa arte de construir casas, nos convidou para fazer um barracão muito

grande nas dependências do Hotel Ariaú no Iranduba/AM<sup>8</sup> (Tuxaua Baku, entrevista/2008).

Há na narrativa da tuxaua três questões muito importantes para a nossa discussão a respeito da identidade cultural indígena em solo urbano. A primeira é que, motivados pela perda do pai, as filhas vieram para Manaus. A segunda é a necessidade de se submeter a viver sob a condição de empregada doméstica e a terceira é o vínculo cultural muito forte que fez com que ela largasse tudo para cuidar de seus filhos. Os seus filhos estavam acima do trabalho doméstico remunerado o qual se mostrava como o único caminho possível para a sua sobrevivência naquele momento.

O trabalho doméstico é o portal de emprego de pessoas pertencentes às camadas subalternizadas nas grandes cidades, principalmente para as mulheres. De acordo com Casagrande (2008),

O viajante inglês John Luccock, em Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil, que escreveu entre 1808 e 1818, revelou todo o seu estranhamento ao constatar que os moradores brancos do Rio se recusavam a fazer os mais simplórios esforços em público – como carregar uma sacola – uma vez que aquele tipo de “trabalho” era destinado aos escravos e, portanto, deveria ser considerado indigno de um homem livre.

Os sociólogos e antropólogos costumam observar que o regime escravista deixou profundas marcas na sociedade brasileira. Muitas vezes não nos percebemos disto e tendemos a ver a escravidão como um episódio triste, porém já muito distante da nossa vida presente, algo sem qualquer relação com nossa economia moderna, urbana e globalizada. Quando muito, admitimos a herança escravista no debate sobre discriminação racial. No entanto, o escravagismo permeou as relações sociais brasileiras para além da questão racial, uma vez que aquele regime influenciou também no modo como a sociedade brasileira valora o trabalho manual, em especial o prestado no âmbito doméstico por serviçais, da qual é prova a situação de notória discriminação a que estão relegados, até hoje, os trabalhadores domésticos

Como viúva, dona Tereza, mãe da tuxaua Baku, teria duas opções de acordo com a tradição indígena: voltar para a casa dos pais ou casar-se novamente. Ela optou por uma terceira situação, a vinda para Manaus e a reconstrução de sua vida num mundo não indígena, ainda que não desejasse romper com a sua tradição e, de fato, não foi o que ocorreu completamente. Para o índio, estar em todos os lugares é sempre possível, seja na cidade ou não. O importante é não negar sua identidade em meio ao mundo de possibilidades diferentes

---

<sup>8</sup> O barracão a que ela se refere é uma das dependências do Hotel Ariaú, localizado nas proximidades da Comunidade Sahu-apé. O convite foi feito por um grande amigo da Tuxaua Baku responsável por sua saída de Manaus para Iranduba em busca de emprego. O barracão tinha dimensões muito grandes (20x20) e, segundo ela, eles terminaram a construção dentro de um mês, mas ficaram sem perspectivas, por isso saíram de lá.

que a sociedade moderna oferece. Os indígenas que moram na cidade se apresentam a essa sociedade não como igual, mas como ser diferente, no sentido de ser uma outra alteridade. Para (BARTH *apud* SOUZA 2009, p. 19),

O que determina a etnicidade, as representações simbólicas da cultura material e espiritual de um povo, é o contato com outros grupos sociais. É o contato interétnico que estabelece o 'limite cultural', racial, lingüístico e social entre os grupos. Porém esses 'limites' não são rígidos e se ampliam mediante novos contatos [...] mesmo fora de seu habitat tradicional, os indígenas conservam histórias, memórias, ancestralidade, mitos e tradições vivas em seu cotidiano.

Observando os mapas abaixo podemos entender melhor os caminhos das muitas idas e vindas da família da tuxaua Baku, da TI no Andirá e Marau para a cidade de Manaus, e depois para o município de Iranduba, onde ela fundou a Comunidade Sahu-apé na década de 90. Ao todo são seis comunidades formadas pelas filhas da dona Tereza. As mais antigas são as que estão situadas no bairro Santos Dumont em Manaus: Waikiru e I'apyrehyt (1990), Sahu-apé – Iranduba (1996), Mawé (onde reside a grande matriarca Tereza) e I'nha-bé (2000) e Waraná situada no Município de Manaquiri (2007)<sup>9</sup>.

Este processo de idas e vindas entre Ponta Alegre – Manaus/bairros foi extremamente tumultuado porque, para que este deslocamento fosse possível, era preciso um espaço físico para erguer as casas. A história dessas famílias na área urbana de Manaus se dá no momento em que muitos bairros estavam sendo construídos, a partir do processo de ocupação das terras. Entendamos melhor na fala de Marta, da Comunidade I'nha-bé, como ocorreu esse fato:

Minha mãe Zeila e tia Zelinda saíram da Aldeia em 1970 para Parintins. De lá vieram para Manaus e foram para o Morro da Liberdade e em 1972 para o bairro do Alvorada onde ficaram até 1976. De lá foram para o bairro São José e ficaram de 1980 a 1987, onde houve invasão. O lugar onde escolheram era um igarapé que passava bem perto da casa delas. Na época foram colocar tubulação e a casa da vovó teve que sair. Disseram que iam dar outro terreno, o que não aconteceu. Minha tia Leilina já morava no bairro da Redenção que também estava sendo invadido. Daí ela comunicou para as outras irmãs Zebina, Zelinda e Zeila que também ficaram na Redenção. Depois é que minha mãe Zeila foi para o Tarumã-Açu em 2000 onde fundou a comunidade I'nha-bé (Marta Sateré-Mawé, entrevista 2008).

Nesses bairros, os Sateré-Mawé começaram a trabalhar com a venda de artesanato à base de sementes e em 1993 fundaram a AMISM, até hoje referência deste trabalho iniciado por Zenilda. Nesse tempo também passaram a se organizar em movimento indígena ao lado de outros parentes e, paulatinamente, foram criando associações para melhor reivindicar seus

---

<sup>9</sup> Dados informados por Moisés Sateré aos pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. In Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (2008)

direitos referentes às políticas públicas de saúde e moradia. Hoje, continuam a reivindicar energia elétrica para a comunidade do Tarumã-Açu que é a mais distante da zona urbana.

Quanto à sua mudança e deslocamento para as adjacências do Hotel Ariaú, a tuxaua Baku narrou o seguinte:

Dentro de um mês terminamos a construção do barracão. Aí, um dia, o meu filho chegou pra mim e disse que o hotel ia levar índios para lá. Então, eu disse para os meus filhos que íamos embora já que havíamos terminado nosso trabalho. Então voltamos para Manaus. Depois de uns 15 dias, meu filho chegou com a notícia de que os índios que iam para o Hotel seríamos nós. A princípio não gostei muito porque me lembrei do excesso de carapanã que tinha lá. Mas, pensei que no Hotel teríamos oportunidade de vender melhor o nosso artesanato. Então pegamos tudo de novo e voltamos para o Iranduba. Passamos um ano trabalhando no hotel, vendendo nosso artesanato e mostrando nossa cultura através dos nossos rituais, principalmente a tucandeira. Algumas coisas aconteceram e o hotel quis nos mandar de volta para Manaus. Eu não queria mais voltar para Manaus porque não gosto de Manaus, a vida lá é difícil. Aqui nós estamos acostumados a tomar banho no rio, a caçar, a pescar e lá não tem como fazer isso (Tuxaua Baku, entrevista/2008).

A surpresa diante da falta de perspectiva após o barracão ser concluído colocou a tuxaua e seus filhos de novo numa condição de incerteza. Ao que parece, ela não queria voltar para Manaus, preferia esperar surgir uma nova proposta do proprietário do Hotel Ariaú para que eles permanecessem lá trabalhando com o artesanato e com apresentação dos rituais indígenas. Todavia, por situações que não quis revelar, tudo leva a crer em um sentimento de frustração diante dos interesses comerciais do Hotel, como se os indígenas fossem uma mercadoria para turista ver. Havia no olhar da tuxaua Baku uma certa tristeza como se tivesse sido desrespeitada profundamente pelo homem branco.

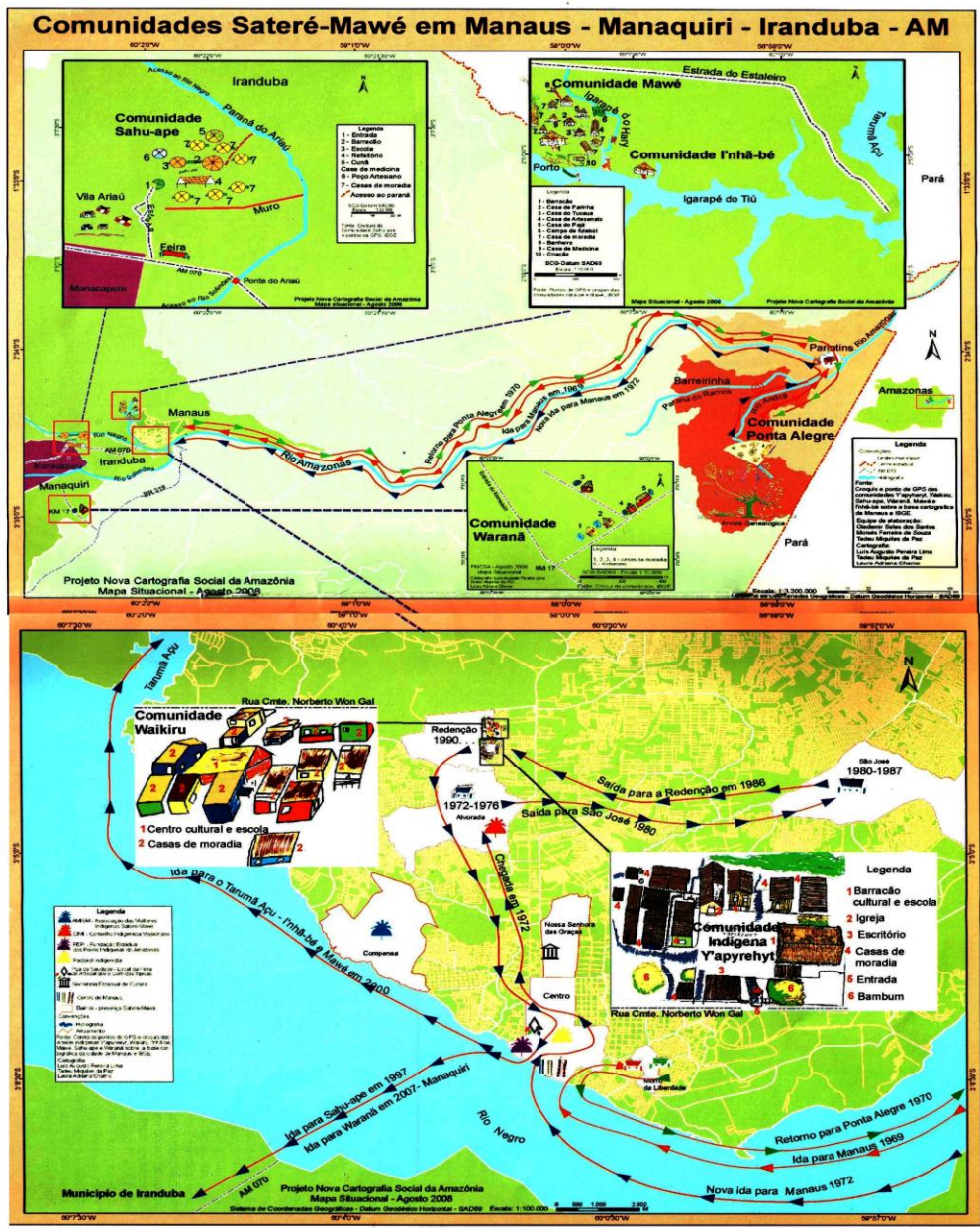
O que ocorre com os índios quando chegam à cidade não é muito diferente do que normalmente conhecemos das relações de contrato de trabalho celebrado entre os donos do capital e os peões de trecho, ou seja, as pessoas executam qualquer atividade em busca de sobrevivência quando chegam a uma nova cidade. Para Souza (2009, p.19),

Na cidade também temos que nos adequar, trabalhar, carregar peso na feira, encher lajes de casas, fazer artesanato, dançar, enfim, ‘pular feito macacos’ para sobreviver. Assim, a mesma pessoa pode se considerar indígena em alguns contextos, e não em outros, ou apelar para identidades genéricas surgidas de situações de contato interétnico, como caboclo, remanescente, aculturado ou mestiço para continuar sobrevivendo.

Essa não é uma estratégia só dos povos tradicionais. Qualquer ser humano se utiliza de artimanhas para se manter vivo, seja na cidade ou não. Ademais, a cidade não é uma prerrogativa somente dos brancos. Os indígenas sempre estiveram presentes nas áreas urbanas como agricultores, comerciantes, autoridades políticas, culturais e até religiosas. A cidade de



Manaus sempre foi habitada pelos povos Tikuna, Baré, Sateré-Mawé, Tucano, Baniwa, Deni, Mayoruna, Kambeba, Kokama, Karapanã, Korubo, Karafawyana, Munduruku, Kulina, Katukina, Miranha, Juma, Matis, Witoto, Mura, Apurinã e Arapasso com suas diversas línguas e religiões, cultura material e espiritual (SOUZA, 2009).



Mapa 1 - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia - Mapa Situacional - Agosto 2008

Fonte: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia Série: Movimentos Sociais e Conflitos nas cidades da Amazônia, Fascículo 23 - Indígenas na Cidade de Manaus, Manaquiri e Iranduba: Processo de territorialização dos Sateré-Mawé. Manaus, agosto de 2008.

O estilo de vida do índio na cidade é bem diferente e isso faz com que prefira um ambiente mais natural, adequado ao seu modo de pensar e interagir com as suas raízes. Quando a tuxaua Baku depois de terminar a construção do barracão no Hotel Ariaú não quis mais voltar para Manaus e sim permanecer no Iranduba, ela de fato estava levando em consideração esta identificação com o lugar onde sempre viveu: a floresta, o rio e a terra, elementos essenciais sem os quais fica difícil pensar a vida indígena.

No último trecho desta segunda parte da entrevista, podemos perceber que houve uma mobilização da Comunidade (mãe e filhos) em tentar permanecer em Iranduba, mas não dependentes do Hotel Ariaú.

Como nós não quisemos mais voltar para Manaus, então começamos a procurar um lugar para ficar. Um dia meu filho chegou para mim e disse que uma senhora estava doando terras. Corri pra lá com os meus filhos. Esta senhora era a dona Vanilde da Prefeitura de Manacapuru. Ela nos deu três terrenos. Um para mim e os outros dois para meus dois filhos que estavam comigo. Com a posse do terreno, eu mandei logo fazer o barracão. Meu marido nessa época viajava muito. Passava um mês com a gente e depois viajava novamente. Nisso eu fui tomando a frente na resolução dos problemas. Reuni meus filhos e disse que agora nós íamos trabalhar para nós. Com a nossa cultura e nosso artesanato e até hoje é assim que a gente vive por aqui. A primeira construção foi o barracão que fizemos ali na frente<sup>10</sup> (Tuxaua Baku, entrevista/2008)

Na verdade, o setor de Terras do Município de Iranduba estava doando lotes nas proximidades do Hotel Ariaú, onde hoje é a vila do Ariaú. Trata-se de um espaço que tem casas, escolas, posto policial, galpão com boxes comerciais e alguns hotéis de selva nas proximidades. Podemos dizer que esta foi uma feliz coincidência e que não permitiu o retorno da tuxaua Baku e de seus filhos para Manaus.

Entre a tomada de posse do terreno e o processo de estabilização no local, foram acontecendo alguns percalços, a saber:

Depois que nós já estávamos no local, um dia chegou um policial e ficou olhando o nosso trabalho de construção do barracão. Depois de alguns dias teve uma reunião lá atrás<sup>11</sup>. Depois disso, veio o Prefeito Ângelo Figueira. Fui lá, falei com ele e disse que estava precisando de um pedaço de terra para trabalhar, porque sou indígena. Ele me prometeu e cumpriu com a palavra. Depois de algum tempo chegou a dona Vanilde junto com o departamento de terra e disse que ia me mostrar um terreno e doá-lo para nós. É esse que agora nós estamos aqui.<sup>12</sup> É bem grande e bonito. Nessa época, nós trabalhávamos lá na Praça Tenreiro Aranha e deixamos o terreno lá. Quando eu voltei para o terreno, o pessoal já tinha invadido. Nós deixamos uma viúvinha aqui porque

---

<sup>10</sup> Aqui a Tuxaua Baku se refere a um pedaço de terra a leste do Sahu-apé – um espaço mais à frente do terreno de hoje.

<sup>11</sup> A tuxaua Baku aponta para o terreno ao lado do seu o qual foi cedido para uma senhora viúva ficar no local. Mais tarde ela vendeu para outros, e hoje é uma vila de casas.

<sup>12</sup> Atual Sahu-apé.

tive pena dela e ela então vendeu todo esse pedaço. A solução foi que eu voltei para o terreno e começamos a trabalhar para impedir a entrada de mais gente. Eu sempre tomei a iniciativa em tudo. Se fosse depender do meu marido, hoje não estaríamos aqui. (Tuxaua Baku, entrevista/2008).

Sobre este terreno que hoje é a Comunidade Sahu-apé, a tuxaua Baku revelou que numa noite Tupana lhe mostrara em sonho um lugar onde havia uma folha de árvore em tamanho gigante (*Poligonáceas coccoloba*), medindo aproximadamente 2,5m de comprimento, já catalogada pelo INPA (Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia) e seria lá nesse lugar que ela deveria construir sua comunidade. Quando eles começaram a desmatar algumas árvores do terreno para construir suas casas, a tuxaua se deparou com a planta mostrada em sonho por Tupana e foi então que ela não hesitou em lutar pela posse do terreno que, daquele momento até hoje, vive sob pressão da vizinhança, já havendo vários registros de invasão junto à FUNAI.

A história da origem do Sahu-apé nos ajuda a compreender como são construídas as relações sociais destes povos com a sociedade envolvente, em que na maioria das vezes é sempre em meio à luta e à resistência. São relações pacíficas, porque não há uso de força física neste caso, mas uso de poder revestido de preconceito. Bourdieu (2007, p. 14) discute as relações de poder imiscuídas de ideologia da seguinte maneira:

É na correspondência de estrutura que se realiza a função propriamente ideológica do discurso dominante, intermediário estruturado e estruturante que tende a impor a apreensão da ordem estabelecida como natural (ortodoxia) por meio da imposição mascarada (logo, ignorada como tal) de sistemas de classificação e de estruturas mentais objetivamente ajustadas às estruturas sociais.

É importante deixar claro que toda a trajetória de construção do Sahu-apé ocorreu com base em um referencial feminino. Em nenhum momento o pai da família, o Senhor Benedito (Aceí), foi citado como tendo participação efetiva na construção da comunidade. A tuxaua Baku frisou no seu relato que ele esteve fora trabalhando no ramo da construção civil como operador de máquina e outros equipamentos. De acordo com o registro da Primeira Carteira de Trabalho do senhor Benedito Carvalho de Freitas (Aceí), Nº 29402, Série 310ª/AM, ele iniciou suas atividades como ajudante e depois como operador de máquina de diversos tipos em 01 de junho de 1972, pela Empresa SOTENGE – Sociedade Técnica de Engenharia Ltda. situada à Rua Emílio Moreira, nº 33, em Manaus, e permaneceu desenvolvendo este tipo de trabalho até o ano de 2002.

Durante esses 25 anos de trabalho, ele passou por diversas empresas da construção civil entre elas: SOTENGE (1972 – Manaus/AM), Construção e Comércio (1973 a 1974 –

Novo Aripuanã/AM), TERRAPLAN – Terraplenagem da Amazônia Ltda. (1975 a 1976 Manaus/AM), ELA – Empresa Líder de Assessoria Ltda. (1977 Manaus/AM), Secretaria de Estado e Transporte (1977 a 1981 Manaus/AM), Construções e Comércio Ltda. (1982 Manaus/AM), Construtora Andrade Gutierrez S/A (1982 Manaus/AM), Prefeitura Municipal de Manaus (1982 a 1984 Manaus/AM) e Mineração Taboca S/A (1984 a 1985 Novo Ayrão/AM).

Em sua segunda Carteira de Trabalho Nº 62850, Série 00004/AM, o Senhor Benedito Carvalho de Freitas continuou a trajetória como operador de máquina pelas empresas: Construtora Andrade Gutierrez S/A – Usina Hidrelétrica de Balbina (1985 a 1986), CONSTRAN – Construções e Comércio S/A (1986 a 1989 Silves/AM), PLANECON – Planejamento, Empreendimento e Construção Ltda. (1989 a 1990 Manaus/AM), CONSTRAN (1990 Silves/AM), RODAL – Construções e Comércio (1991 Manaus/AM), PLANECON (1991 a 1992 Manaus/AM), Construtora Marquise Ltda. (1983 a 1997 Manaus/AM), Construtora SOAFIL Ltda. (1998 Manaus/AM) e Construtora ETAM Ltda. (2001 a 2002 Manaus/AM).

Durante 25 anos de vida, o senhor Benedito esteve fora de casa, longe da família, logo não participando do processo de construção da Comunidade Sahu-apé. As empresas acima citadas, em sua maioria, tinham seus escritórios em Manaus, mas não seus canteiros de obra. Segundo seu Benedito, a maioria das obras estava localizada na construção das BR que ligam Manaus a outros Estados da Região Norte, especialmente a Transamazônica, obrigando-o a visitar a família somente nos períodos de férias ou feriados prolongados, quando era possível seu deslocamento até Manaus e depois até sua residência. A tuxaua nos informou que,

O Aceí, mesmo estando longe, nunca foi um pai ausente. Ele aproveitava das férias e de qualquer feriado que fosse para voltar para casa. Todo o dinheiro que ele recebia ele me dava, voltava somente com o da passagem de volta. O trabalho dele nos garantia o sustento, juntamente com o meu trabalho e dos meus filhos quando foram crescendo. Ele gostava do que fazia e eu deixava ele fazer o que queria. Sempre foi assim, nunca impedi ninguém de fazer o que gosta. Não sendo coisa ruim, tudo bem. E a gente foi tocando a vida pra frente, até consegui o nosso cantinho que é este aqui e que estou muito feliz. Tenho pena porque ele ainda não conseguiu se aposentar, mas nós estamos tentando (Tuxaua Baku, entrevista 2009).

Essa situação de distância constante do senhor Aceí do seu lar levou a sua esposa Zelinda a amadurecer os dons de uma grande líder, até então ocultados pelas tarefas domésticas, cuidado com os filhos e com a casa. Longe do marido e não tendo com quem partilhar as situações do dia-a-dia, ela se via na obrigação de responder por todas as questões

inerentes à vida privada de sua família como também as implicações de ordem social e política. Isso fez com que ela, aos poucos, fosse adentrando uma nova realidade que mais tarde a tornaria a tuxaua do Sahu-apé. Sobre a importância da participação feminina no mundo político e social, Bourdieu (2009, p 5) assegura que,

Convocar as mulheres a se comprometerem com uma ação política que rompe com a tentação da revolta introvertida de pequenos grupos de solidariedade e ajuda mútua, por mais necessários que estes sejam nas vicissitudes da vida diária, na casa, na fábrica, ou no escritório, não é, como se podia crer, e temer, convidá-las a aliar-se sem luta às formas e às normas ordinárias da luta política, com o risco de se verem atreladas ou engolfadas em movimentos estranhos a suas preocupações e a seus interesses específicos. É desejar que elas saibam trabalhar para inventar e impor, no seio mesmo do movimento social e apoiando-se em organizações nascidas da revolta contra a discriminação simbólica, de que elas são um dos alvos privilegiados, formas de organização e de ação coletivas e armas eficazes, simbólicas, sobretudo, capazes de abalar instituições estatais e jurídicas, que contribuam para eternizar sua subordinação.

O verbo convocar utilizado pelo pensador é um chamamento que diz respeito a um despertar para o real papel que as mulheres têm de se insurgir contra a subordinação masculina, em qualquer instância institucional. O convocar é o despertar da consciência feminina para criar uma sociedade mais justa e socialmente equilibrada entre os gêneros.

É dando sequência à narrativa de construção do lugar e de suas representações que, aos poucos, a tuxaua Baku foi formatando um jeito próprio de governar a comunidade formada por seus filhos e netos. Vejamos na seguinte narrativa quais foram os próximos passos da nossa protagonista e de seus atores:

Meus filhos chegaram para mim e disseram que para nós conseguirmos mais coisas, nós tínhamos que fundar uma associação. Eu nunca quis fazer isso porque eu via a AMISM<sup>13</sup> e o trabalho que a minha irmã tinha para mantê-la. Eu não queria trabalhar a partir de uma associação, porém não teve jeito e juntos começamos a construir a AISA<sup>14</sup>. Depois disso fundamos a Kunã (a farmácia) e aí as pessoas já começaram a nos procurar e valorizar o nosso trabalho. Isso tudo não foi fácil. Eu sempre estive à frente de tudo ajudada pelos meus filhos. (Tuxaua Baku, entrevista/2008)

---

<sup>13</sup> Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé fundada em 1991, porém criada oficialmente em 1993 pela senhora Zenilda da Silva Vilácio, irmã da Tuxaua Baku e líder das Mulheres Sateré em Manaus.

<sup>14</sup> AISA – Associação Indígena do Sahu-apé da Etnia Sateré-Mawé, registrada no Cartório de Registro de Títulos e Documentos do 2º Ofício de Manacapuru, apresentado para registro no dia 05 de outubro de 2005 prenotado no livro A1 às folhas 490 sob o nº. 1253, registrado no livro B-52 às folhas 186 a 187 sob o nº. 1433, tendo como escrivão o Sr. Holofernes Gonçalves Leite e Escrevente Juramentada Sra. Deuzimar de Arruda Ferreira.

A visão que o não índio tem em relação aos povos indígenas de agora não é diferente daquela narrada por José de Bonifácio sobre a “Civilização dos Índios bravos do Império do Brasil”, a saber:

As Nações indígenas, abandonadas a si mesmas, são como uma criança que não conheceu o convívio humano: cumpre trazê-las ao comércio com as nações civilizadas para que, comunicando-se com elas, realizem plenamente sua humanidade. Às nações civilizadas compete educar as Nações Indígenas, como o médico Itard educou Victor, a criança-lobo, e o fez realizar sua humanidade (CUNHA, 1996, p.17).

O processo de contato dos povos indígenas com o mundo branco não ocorre de forma ingênua. Os indígenas têm uma consciência de si e de seu valor enquanto pessoa humana que, por si mesmos, se organizam e lutam por seus direitos reivindicando o espaço social de convivência com a sociedade envolvente que também é seu. O fato de agora os indígenas se colocarem muito mais em evidência do que no passado, está diretamente ligado ao direito de serem diferentes. Querem ser reconhecidos pelo Estado e pela sociedade envolvente em suas diferenças.

Essa diferença está contemplada no conceito de multiculturalidade que é um tema atual e tem gerado muitas indagações porque diz respeito aos direitos humanos daqueles considerados como diferentes. O multiculturalismo tem uma relação muito estreita com os direitos humanos, ou melhor, o multiculturalismo emancipatório, que busca a inclusão das minorias. Para Santos (2003, p. 36),

Se baseia no reconhecimento da diferença e no direito à diferença e da coexistência ou construção de uma vida em comum, apesar das diferenças. As políticas do reconhecimento encontram fundamento no multiculturalismo e isso se justifica pela preocupação desses teóricos em aos grupos minoritários [...] o sucesso das lutas emancipatórias depende das alianças que os seus protagonistas são capazes de forjar.

A história nos ensina que foi através de lutas que muitos povos conseguiram conquistar seus direitos e até mesmo o reconhecimento de suas diferenças. Entre os povos indígenas essa consciência vem crescendo através de organizações criadas por eles mesmos e têm o objetivo de legitimar o movimento na construção de sua cidadania.

Essa nova forma de protagonismo étnico deu início à Associação das Mulheres Sateré-Mawé que reúne as mulheres de todas as aldeias e mais pontualmente também a AISA – Associação Indígena do Sahu-apé da Etnia Sateré-Mawé, registrada no Cartório de Registro de Títulos e Documentos do 2º Ofício de Manacapuru, apresentado para registro no dia 05 de outubro de 2005 prenotado no livro A1 às folhas 490 sob o nº. 1253, registrado no livro B-52

às folhas 186 a 187 sob o nº. 1433, tendo como escrivão o Sr. Holofernes Gonçalves Leite e Escrevente Juramentada Sra. Deuzimar de Arruda Ferreira (ver anexos).

Durante o trabalho de campo, tivemos a oportunidade de vê-los se organizar para irem até a FUNAI protocolar um documento assinado por todos, inclusive as crianças, solicitando a reintegração de posse de parte do terreno em que residem, em função de anos atrás terem permitido a uma senhora viúva a construção de sua casa. A questão é que esta mesma senhora vendeu parte do terreno para outras famílias. Constatamos que até o presente momento foram construídas mais de dez casas no local. Os moradores desmataram buritizeiros, açazeiros e boa parte da vegetação de igapó, violando a natureza.

No período do trabalho de campo, começamos a perceber de que forma os povos indígenas se organizam havendo, pois, nesta organização, um forte corte de gênero, sobretudo no âmbito da divisão social do trabalho. O fato de uma mulher indígena ascender à liderança de um grupo familiar já se torna relevante, porque por tradição seria o marido a responder pela comunidade como explicamos anteriormente.

É possível entender as razões pelas quais a tuxaua Baku foi impulsionada a querer permanecer no local onde em sonho havia sido prometido por Tupana. A terra é para o indígena o elemento primordial que garante a possibilidade de existência e a continuidade da vida em todas as suas dimensões seja ela cultural, religiosa, econômica política ou artística. De acordo com Torres e Trindade (2008, p. 79),

Para os indígenas, a terra não possui valor mercantil, não é objeto de troca ou um bem sujeito à apropriação individual possui, antes, um valor coletivo, de uso da família e da comunidade, a partir de duas modalidades: a comunidade que faz uso coletivo ou comunal da terra; e o espaço de apropriação familiar, que consiste no espaço privado da maloca, a residência da família indígena.

Todavia, a garantia de posse deste terreno não se constituía no último entrave a ser ultrapassado. Outros percalços cruzaram os caminhos dos novos habitantes do Sahu-apé e outras relações de amizade foram se estabelecendo. Segundo a nossa personagem,

Naquela época, nós tínhamos muita dificuldade porque ninguém tinha essa palha aqui<sup>15</sup>, e nem pau. Nosso terreno é 80X150. Boa parte do terreno é invadido por água<sup>16</sup>. Aí, poxa vida,<sup>17</sup> a casa já estava caindo. Fui atrás do secretário de cultura de Manacapuru que era o Senhor Luiz e disse que estávamos precisando de palha para construir outras casas longe da água. Ele

<sup>15</sup> Aponta para a cobertura de palha branca que é própria para o tipo de cobertura que utilizam em suas casas.

<sup>16</sup> A água a que ela se refere é o Paraná do Ariaú, que quando alaga toma a maior parte do terreno, cobrindo inclusive a casa de farinha e algumas residências da parte baixa como constatamos durante a grande cheia do ano de 2007.

<sup>17</sup> Poxa Vida – é uma expressão popular falada em toda a Amazônia. É uma interjeição empregada diante de uma hesitação. Neste caso, era de desconforto em relação à situação difícil que a tuxaua nos apresentava diante do teto do barracão que já apresentava várias infiltrações. Segundo ela, foi mal feito pelo pelos engenheiros do Gasoduto.



então me deu cem feixes de palha que é essa aí que está cobrindo o barracão e que está aí desde aquele tempo até hoje. A palha já está velha, a água da chuva faz goteira (Tuxaua Baku, entrevista/2008).

Esse barracão ao qual a tuxaua se refere foi o primeiro que sua família construiu sem muitas condições financeiras. Segundo ela, a palha de cobertura tem durabilidade de até cinco anos, depois disso é preciso trocar porque já apresenta risco. Com o tempo, a palha vai comportando furos que permitem a infiltração de águas de chuva, danificando também a madeira.

No processo de construção do Gasoduto Coari-Manaus, parte desse empreendimento cortou suas terras. Obviamente os indígenas foram ágeis em negociar com a Companhia Petrolífera uma contrapartida. Vejamos:

O senhor Luiz, que é muito meu amigo, veio aqui em casa e disse que ia ter uma grande oficina na comunidade. Pensei que fosse uma oficina para nos ensinar artesanato (colares, pulseiras, essas coisas). Só que a oficina que ele se referia era do gasoduto. Depois de uns dias chegou o pessoal do gasoduto e disse que ia fazer uma reunião com a gente para ver o que estava faltando para nós. Eu andava há muito tempo com o projeto do barracão novo já desenhado só esperando uma oportunidade certa. Peguei o papel e mostrei para ele o que eu queria. O que apresentei foi esse barracão aqui onde recebemos nossos clientes, nossas visitas e onde fazemos nosso ritual. (Tuxaua Baku, entrevista/2008).

A tuxaua Baku apresentou as necessidades pelas quais a comunidade passava em termos de infraestrutura e solicitou um tipo de construção que fosse adequado às atividades desenvolvidas por sua família. Como ela mesma disse, não foi um projeto elaborado em cima da hora, mas algo com que ela já sonhara e vinha rabiscando no papel há um certo tempo. Dando continuidade ao seu relato ela informa que,

O engenheiro do gasoduto pegou os meus desenhos e levou. Disse que voltaria com uma solução. Como naquele momento as dificuldades eram muito grandes, então eu comecei a rezar para Tupana. Aí, quando foi um dia, o engenheiro chegou dizendo que já tinha o dinheiro para fazer o barracão. Bem, depois apareceu outro engenheiro aqui querendo me enrolar. Não queria fazer o barracão do jeito que estava no desenho. Aí, peguei os meus filhos e fui para Manaus para falar com o engenheiro que eu tinha acertado tudo antes. Cheguei lá, falei com ele e tive a garantia de que o barracão ia ser construído do jeito que eu havia solicitado. Então foi quando eles aproveitaram e construíram o barracão pequeno que serve como nossa escola. É sempre assim. Em tudo sou eu que tomo a iniciativa para o bem da comunidade. Acho que estou fazendo um bom trabalho. Até agora não apareceu ninguém para falar o contrário. Inclusive sábado agora vai ter uma liderança aqui. Nós vamos reunir para discutir coisas do nosso interesse. Acho que o que estou fazendo é bom. (Tuxaua Baku, entrevista/2008).

O gasoduto a que a Tuxaua se refere é o de Coari-Manaus com 670 Km de extensão e conclusão prevista para março de 2010. Em sua primeira fase de operação, segundo dados da Petrobrás, o gasoduto transportará 4,7 milhões de metros cúbicos de gás natural por dia. O principal destino do insumo será a produção de energia elétrica em termelétricas, para atender Manaus e os municípios pelos quais passará a tubulação. O gás natural substituirá o diesel e o óleo combustível usados atualmente na produção de toda a energia elétrica consumida no Amazonas.

Atualmente, há apenas um duto que leva gás liquefeito de petróleo (GLP) da base de produção, em Urucu, até Coari. Um duto paralelo a este, com 285 Km de extensão, será construído para escoar o GLP (GLPduto), enquanto que o antigo duto passará a transportar o gás natural. No trecho entre Coari e Manaus, o gasoduto tem 385 Km, totalizando 670 Km entre Urucu e Manaus. Os outros 125 Km de dutos serão construídos para levar o produto às sedes dos municípios de Coari, Codajás, Anori, Anamã, Caapiranga, Manacapuru e Iranduba, que estão no trajeto do gasoduto<sup>18</sup>.

É justamente neste percurso do gasoduto entre Coari e Iranduba que se localiza a Comunidade Sahu-apé, da tuxaua Baku. Como o trecho é muito pequeno e a área utilizada não teve nenhum impacto ambiental, a comunidade Sahu-apé concedeu a licença em troca da construção do barracão.

Toda essa trajetória de construção do espaço público foi também o marco inicial de construção da trajetória do protagonismo da tuxaua Baku, enquanto liderança feminina e cidadã, que sabe reivindicar seus direitos quando estes lhe são negados de alguma forma. O significado maior da construção deste espaço com o qual ela tanto sonhou diz respeito ao lugar por excelência das representações culturais do seu povo. Para a Tuxaua, o barracão é um lugar sagrado. É onde as festas, os rituais de passagem e discussões políticas são realizadas. De um modo geral, é o lugar da acolhida a todos que os procuram. Segundo Torres e Trindade (2008, p.79), “A maloca indígena é a ágora ou a polis onde se estabelece a arena política dos embates travados, dos acordos e alianças construídos. Nesses espaços, os indígenas constroem um nível de solidariedade e coesão social formado a partir de normas de caráter consensual.”

Outro dado importante é que a luta pela construção da esfera pública (o lugar físico) é o centro das atenções e do respeito daquele que governa. Uma espécie de trono. O lugar dos lugares. O centro de comando. A figura da Sra. Baku perante os seus é a de tuxaua, aquela socialmente responsável pelo bem-estar de sua família e politicamente responsável pelo seu povo. Ela é tratada por todos os membros de sua casa como dona Baku e mais carinhosamente

---

<sup>18</sup> Dados retirados da Página eletrônica do site da Petrobrás [www.petrobras.com.br](http://www.petrobras.com.br) com acesso em 15/11/2009.

como hari (velha). É tratada como mãe somente em foro restrito, na conversa de mãe para filho e não de tuxaua para membro de uma comunidade. Quanto ao seu marido, ele é pouco falado por não ter representatividade política como ela tem por ser tuxaua. Ele é um senhor muito simples, de poucas falas e que antes está sempre cumprindo algum mandado da tuxaua ou pescando e caçando do que mesmo dentro de casa. Sobre esta participação das mulheres na esfera pública é importante dizer que,

A entrada das mulheres indígenas na arena política em prol de maior autonomia, embora comporte avanços significativos, é um processo complexo, que se deve pelo tipo de apoio e alianças que tem estabelecido, bem como pelas demandas almeçadas, que comportam similitudes e diferenças tanto com o movimento de mulheres indígenas como não indígenas. Assim, ao participar mais ativamente de um campo até então masculino, com o é da política indígena, precisam reelaborar continuamente sua própria inserção de gênero e negociar com diferentes atores do contexto interétnico (MONAGAS, 2003, p. 44).

A presença das mulheres indígenas na arena política tem complexificado a configuração das identidades étnicas e de gênero no contexto atual do movimento indígena. A partir da criação de suas organizações, as mulheres indígenas começam a se deparar com diferentes atores sociais, tais como: organismos estatais e não governamentais (ONGs), agências financiadoras, missões religiosas e igrejas, empresas, universidades e centros de pesquisa com os quais mantêm parcerias de trabalho e alianças.

É importante enfatizar o *empowerment*, ou seja, o empoderamento que surge da participação política das mulheres que estão envolvidas na luta por maior participação e parceria tendo como perspectiva as questões de gênero.

Para nossa personagem, é importante o fato de ser bem vista como tuxaua pela sua família e pelos seus parentes, porque de fato não é comum que uma mulher seja reconhecida como tuxaua. Esse é um cargo eminentemente masculino, ela o alcançou por méritos próprios. É reconhecida pelos tuxauas do Andirá e Marau, pelo fato de ela dominar os costumes e tradições integralmente, por falar corretamente a língua sateré-mawé, por saber governar bem e transmitir com competência os costumes às gerações mais jovens. Estes são aspectos fundamentais para o reconhecimento de alguém neste posto tão importante da cultura dos Mawé.

## 2.2 A formação social da família Sahu-apé

O estudo das relações de parentesco dentro da antropologia ocupa um lugar proeminente. Tradicionalmente o parentesco assumiu a condição de marca registrada da etnologia. Ninguém nega a grande importância que essa temática tem nas sociedades em pequena escala, o mesmo não se aplica aos estudos de sociedades em larga escala.

O sistema de parentesco nas sociedades de pequena escala está intrinsecamente ligado às relações econômicas, religiosas e políticas. De certo modo, pode-se dizer que o parentesco representa para essas sociedades o denominador comum de todas as relações sociais desenvolvidas em seu meio.

Se no início deste capítulo a nossa preocupação foi a de localizar e descrever de forma detalhada a origem da Comunidade Sahu-apé, neste momento, a nossa atenção se volta para a formação dessa comunidade a partir de uma família extensa que por questões culturais tem descendência patrilinear (agnática) enquanto linhagem. Ou seja, para os Sateré-Mawé os filhos pertencem aos pais (masculino), se for filho de pai indígena e pertence à mãe se o marido for branco<sup>19</sup>. Levando em consideração os estudos de classificação de Tornay (*apud* MELLO 2009), esta comunidade é organizada politicamente a partir de um referencial feminino (matriarcal) porque se refere diretamente ao exercício de poder que, neste caso em particular, emana de uma mulher, a tuxaua Baku. Para o autor acima referido, isso ocorre porque,

Opunham-se sociedades matriarcais a patriarcais, ao mesmo tempo que se procurava apurar qual tipo teria precedido o outro no desenvolvimento da humanidade. Estas idéias enraizaram-se profundamente no espírito dos etnólogos e do público, e ainda hoje as pessoas se surpreendem quando se lhes diz que o matriarcado não existe. É necessário, todavia, reconhecer que os homens têm uma tendência – deplorável, talvez, mas comprovada em toda parte – para exercer o poder e o controle social mesmo no seio das sociedades matrilineares. (TORNAY *apud* MELLO 2009, p. 317).

Apesar de os homens terem uma tendência deplorável no sentido de exercerem o poder em todas as instâncias, na comunidade Sahu-apé os papéis são bem definidos no que se refere à descendência (linhagem patrilinear) e ao exercício do poder (matriarcado). O marido da tuxaua Baku, por exemplo, tem plena consciência de que o poder dentro de sua comunidade emana de sua esposa. É ela quem decide questões de ordem privada (filhos) e

---

<sup>19</sup> Vide tabela 2 na página 85.

também político-social. Ele nos disse, de maneira muito tranqüila, que o comando da comunidade é da tuxaua Baku, ao mesmo tempo em que nos informou qual é o seu papel neste grupo social. Vejamos:

Olhe. Outro dia, dona Baku estava danada. Fico com pena dela. Quando ela está assim me manda logo ir embora, só que eu não vou. Depois de tanto tempo[...] Mas isso é quando ela está estressada. Eu sei que é muita perturbação na cabeça dela. Não é fácil comandar isso aqui. É problema demais. Aí, eu saio e depois volto e fica tudo bem. Eu gosto mesmo é de sair por aí, pescar, fazer as coisas que ela me manda. Bem, aqui nós temos um carro e é somente eu que dirijo, mas, quando o carro quebra, a dona Baku coloca a culpa em mim. Mas eu só pego para fazer os mandados dela. Eu não mando em nada (Sr. Aceí, entrevista/2009).

Atentemos para o fato de que o senhor Aceí tem plena consciência de não exercer nenhuma posição de comando dentro da comunidade, mas ser um membro dela com suas atividades inerentes. Pelo fato de saber dirigir, é o motorista oficial da comunidade, o executor de mandados da tuxaua, vigilante durante a noite juntamente com o seu filho Wawori e ainda o cantor oficial durante os rituais festivos da tucandeira. Estas são atividades que ele desenvolve com prazer pelo que nos disse.

Sobre o seu marido, a tuxaua Baku ressalta que,

Ele é um bom puxador de osso, mas ele não gosta de puxar. Ele diz que eu o perturbo muito insistindo para ele fazer as coisas que tem dom, mas não faz. Ele não gosta de falar com as pessoas, de receber visitantes. Agora mesmo eu estava conversando e tive que sair para atender ao telefone. Ele já não tem essa paciência. Às vezes ligam avisando que vai chegar um grupo grande e eu tenho que ir lá por mais que esteja cansada. Eu digo, Bito,<sup>20</sup> pelo amor de Deus, nós temos muita coisa pra fazer e ele fica lá despreocupado como se nada tivesse acontecendo. Ele vai é para o igapó flechar, pescar. Eu até que queria ser assim, mas não consigo. Quem é que vai resolver as coisas? A gente tem que se mexer ou ninguém vive. Mas o Bito é assim!(tuxaua Baku, entrevista/2008).

De fato Aceí é uma pessoa introspectiva, quieto, calado. Não tem características de líder, não gosta de muita conversa. É um senhor de 60 anos cheio de energia e sempre muito disposto fisicamente. Apesar de sabermos que em todas as relações conjugais os conflitos, ainda que silenciados, são inevitáveis, um fato que nos surpreendeu é o nível de cumplicidade que um tem para com o outro. Tratam-se carinhosamente também de ‘meu bem’ e ele faz sempre questão de ajudar em tudo a dona Baku, maneira como se refere a ela, para não confundir a relação conjugal com o papel de chefe exercido pela esposa.

---

<sup>20</sup> Bito é a forma carinhosa com que ela trata o marido porque vem de Benedito, seu nome oficial, e Aceí é seu nome de tribo.

O marido da tuxaua escolheu para si um estilo de vida que não se adéqua ao ritmo que a comunidade teve de escolher para sobreviver. A vida dele ainda é fortemente marcada por aquele tempo em que viviam um pouco mais longe da sociedade não indígena, ou quem sabe seus 25 anos de trabalho na construção civil longe de casa tenha tirado essa característica de presença familiar. Ele não se envolve diretamente nas atividades e só faz exatamente o que é solicitado pela tuxaua em relação aos mandados fora da comunidade. Conhecer um pouco mais do Senhor Benedito nos fez entender melhor a estrutura social sobre a qual está organizada a comunidade Sahu-apé.

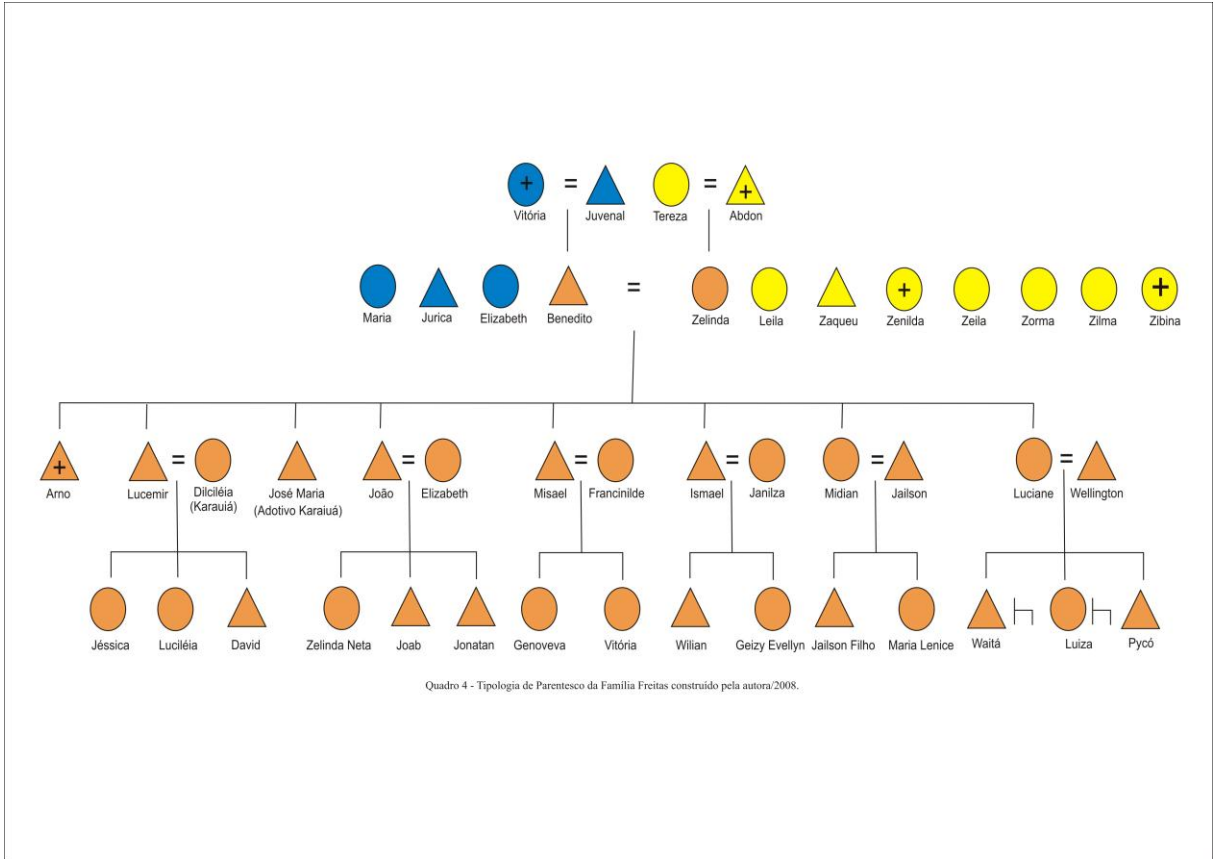
Os Sateré-Mawé descendem de clãs patrilineares ou patriclã se assim quisermos nos referir. Todavia, a formação social do Sahu-apé está organizada de outra maneira que ainda não é muito comum no meio indígena. Sem sombra de dúvida, podemos nos referir a essa comunidade como sendo um matriclã, pelo fato de termos como líder uma mulher. Ela nos disse em entrevista já se sentir um pouco cansada de suas funções, porém nunca poderá deixar de exercê-las já que é uma Tuxaua e este jamais se aposenta. Todavia, pelas suas limitações humanas, quem a sucederá como líder política será sua filha mais velha (Midian) e enquanto Pajé, seu filho mais novo (Sahu). Eles já vêm sendo preparados há um bom tempo, e, na sua ausência, são os responsáveis diretos pela Comunidade. Vejamos mais detalhes em uma de suas falas:

Para a comunidade e para essa região do entorno, sou eu que atendo. Já para as pessoas que vêm de Manaus é o Sahu. Ele já sabe tudo. Ele explica direitinho, ele já nasceu com esse dom, porém ainda tem medo quando é coisa ruim ou doença mais grave. Eu já conversei com ele, já orientei e disse que os espíritos ajudam, porém se ele tiver medo eles não poderão ajudá-lo, porque os espíritos não gostam de gente covarde. Aí, já de tanto eu falar, ele começou a aceitar. O medo que ele tem é porque quando é uma doença grave, o espírito desce e se move dentro do corpo da gente. Por exemplo, eu estou conversando aqui com a senhora e tem momentos e tem palavras que eu não sei falar, então os espíritos vêm e falam através de mim, então dessa forma eles nos ensinam. Já como tuxaua, é a Midian que vai responder. Já fizemos reunião e ela foi aceita. Todos já sabem que quando eu saio é ela que resolve tudo. Mas, tanto o Sahu como a Midian só vão assumir mesmo quando eu morrer (Tuxaua Baku, entrevista/2009).

Para Uggé (1993), a tradição, as normas e o parentesco são bem definidos. O indivíduo pertence ao clã da própria família. Cada grupo recebe um nome relacionado a animais ou vegetais como gavião, cutia, cobra, guaraná, açaí e outros. Por tradição, ao nascer, o índio pertence ao clã do pai, podendo casar somente com pessoa de diferente clã. Existem indivíduos e famílias que, apesar de viverem há muito tempo em área indígena, falam a língua indígena e possuem padrões culturais de várias gerações, não são considerados autênticos Sateré-Mawé. Como exemplo, temos os descendentes de famílias nordestinas, seringueiros e foragidos do nordeste do Brasil. Vale ressaltar também o

chamado *cian* – filho de índio com não índio – assim como os descendentes de índios de outras tribos que ficaram na área dos Sateré-Mawé. As normas e padrões, regulamentados pela tradição, são definidos pelo comportamento e sistema de vida doméstica e tribal. O Tuxaua e o Pajé são as autoridades que garantem a estrutura tribal – as narrações orais, ritos e mitos – e o bom funcionamento social em seus componentes físico, religioso e psíquico.

O quadro 4 mostra a tipologia de parentesco do clã. Em seguida, procuramos analisar a formação de cada família, a partir das uniões matrimoniais, que diz respeito às relações de afinidade. Na prática, é esse clã que vai dar continuidade às relações de sangue. Homens e mulheres estabelecem aliança conjugal tanto dentro do mundo indígena com pessoas da mesma etnia ou de etnias diferentes (parentes), como também com indivíduos da sociedade branca (*karaiwa*), dando origem assim a novas formas de organização de parentesco. De acordo com Alvarez (2006), são poucas as pesquisas que analisam a formação social dessa etnia. Segundo o autor, muitos pesquisadores, como Curt Nimuendaju e Nunes Pereira, chegaram a relatar sobre essas alianças mais não tinham estudo suficiente para aprofundar o assunto. Outros já fizeram vários registros sobre diversas situações que compõem a vida desses povos, porém não tiveram um interesse específico sobre as relações de parentesco, pelo fato não de disporem de ferramentas necessárias ao estudo e, em outros momentos, pelo grau de complexidade da pesquisa. A análise que faremos terá como pressuposto de discussão os estudos de Alvarez sobre o parentesco da Etnia Sateré-Mawé.



Quadro 4 - Tipologia de Parentesco da Família Freitas construído pela autora/2008.



Nº	Nome Civil	Nome Indígena	Significado do Nome Indígena	Data de Nascimento	Etnia
1.	Zelinda da Silva Freitas	Baku	Peixe	05/10/1953	Sateré-Mawé
2.	Benedito Carvalho de Freitas	Aceí	Vovozinho	15/07/1949	Sateré-Mawé
3.	Luciane da Silva Freitas	Pyan Hin	Menina pequena	17/08/1986	Sateré-Mawé
4.	*Hellington de S.Nogueira <sup>21</sup>	Moy-Wator	Cobra grande	25/06/1985	Branco
5.	Waitá da Silva Sobrinho	Waitá	Passarinho	03/05/2000	Sateré-Mawé
6.	Luiza Freitas Ferreira	Rynba	Tamanduá	13/05/2003	Sateré-Mawé
7.	Elielton Freitas Nogueira	Apopysm	-	22/09/2008	Sateré-Mawé
8.	Midian da Silva Freitas	Piãn	Menina	14/06/1982	Sateré-Mawé
9.	Jailson da Silva	Mogyon	Caroço de ingá	09/09/1981	Negro
10.	Mª Leonice Freitas da Silva	Wengea	Formiga da cabeça brilhosa	17/02/2002	Sateré-Mawé
11.	Jailson da Silva Filho	Miri	Frutinha do mato	06/07/2009	Sateré-Mawé
12.	Ismael da Silva Freitas	Sahu	Tatu	05/09/1979	Sateré-Mawé
13.	Janilza da Silva <sup>22</sup>	Waki	Macaco guariba	13/04/1985	Negra
14.	Jeize Evely da S. Freitas	Pohy	Ratinha do mato	29/11/2005	Sateré-Mawé
15.	Willian da Silva Freitas	Ranu	Bolinho de farinha	16/03/2003	Sateré-Mawé
16.	Mizael da Silva Freitas	Wawori	Jabuti	10/07/1975	Sateré-Mawé
17.	Francinilde Almeida Arantes	Jugkan	Tukano	05/01/1983	Tukano
18.	Genoveva Arantes Freitas	Tuwiri	Inambu-relógio	25/07/1999	Sateré-Mawé
19.	Vitória Arantes Freitas	Yme´rin	-	11/07/2008	Sateré-Mawé
20.	João da Silva Freitas	Amyator	Onça	20/07/1973	Sateré-Mawé
21.	Elizabeth Pereira da Silva	Diridiri	Jacaré	29/11/1976	Sateré-Mawé
22.	Joaby Henrique da S. Freitas	Amywator	Onça pequena	31/12/1997	Sateré-Mawé
23.	Jonatha da Silva Freitas	Aneru	Lagarto	09/11/2000	Sateré-Mawé
24.	Zelinda da S. Freitas Neta	Kian	Aranha	01/04/1995	Sateré-Mawé
25.	Lucemir da S. Freitas <sup>23</sup>	Uriuru	Batata	-	Sateré-Mawé
26.	José Maria S. Freitas <sup>24</sup>	Carrató	Bom	-	Sateré-Mawé

Tabela 2 – Identidade Indígena e não indígena da Família Freitas

<sup>21</sup> Não são indígenas legítimos (nem por parte de pai e nem de mãe) são considerados Sateré-Mawé pela união matrimonial com as filhas da tuxaua e por terem passado pelo ritual da Tucandeira.

<sup>22</sup> Nora da Tuxaua, casada com seu filho mais novo e irmã de Jailson da Silva, casado com uma das filhas da tuxaua.

<sup>23</sup> Os filhos de Lucemir: David (Karamim = menino); Jéssica (karaiwa = branca); Luciléia (Kabuga = bocó) não moram na comunidade com o pai e sim com a mãe, que é branca, em Manaus.

<sup>24</sup> Não indígena (de origem branca) adotado pela Tuxaua como filho legítimo.

Existem muitas maneiras de classificar<sup>25</sup> os casamentos e as formas como essas regras são estabelecidas. Entre os Sateré-Mawé há um costume ancestral de casar-se com seus próprios parentes (casamento endogâmico), mas de aldeias distintas para evitar o incesto e outros problemas de consangüinidade. No entanto, em face do contato mais aproximado com o mundo urbano, está se tornando comum a prática de casamento com pessoas de outras etnias, conforme podemos perceber no quadro 4 e na tabela 3 referente à família de Zelinda da Silva Freitas.

Wagley e Galvão (1946) criaram um primeiro modelo de parentesco tupi a partir de dados coletados com os Tapirape, Tenetehara e Cayua. Segundo os autores, o modelo Tupi é de descendência bilateral, terminologia bifurcada na primeira geração ascendente e descendente de Ego. Afirmam a ausência de descendência unilinear.

Para MacDonald (1995), o sistema Tupi-Guarani estaria caracterizado pela terminologia de parentesco do tipo fusão bifurcada na primeira geração ascendente e pelo tipo Iroquês na geração de Ego. Para ele, é de descendência bilateral em que ambas as linhas de descendência, paterna e materna, eram reconhecidas por ego, entretanto reconhece uma forte dependência do lado paterno, por exemplo, no caso dos Mawés, com residência patrilocal e família extensa patrilateral. Esse autor, porém, não leva em conta o sistema de atitudes e a importância dos *siblings* como elemento de organização social. Entre os Tupi, o grupo de *siblings* costuma diferenciar entre o irmão mais velho e o irmão mais novo. O trabalho de MacDonald é meramente classificatório, afirma Laraia (1972).

Fausto (1995), na sua análise sobre o sistema de Parentesco Parakanã, conclui que o sistema tupi resulta da articulação de duas estruturas terminológico-matrimoniais. Por um lado uma terminologia dradiviana horizontal e por outro lado uma avuncular oblíqua. O primeiro modelo separa/categoriza o grupo em consaguíneos e afins. O segundo resulta da interferência entre a norma avuncular e a dradiviana. Tanto a prima cruzada, como as filhas da irmã (DS) são uma espécie de esposa em potencial e os tios maternos poderiam ser classificados como sogros potenciais e/ou cunhados.

As considerações acerca do sistema de parentesco dos Sateré-Mawé, realizado por Alvarez (2006), são inspiradas na tradição americana em consonância com o modelo antigo

---

<sup>25</sup> Há certa polêmica estabelecida em torno dos sistemas de parentesco Tupi e a presença ou não de grupos de descendência unilineares. Vejamos a distinção de classificação em (WAGLEY e GALVÃO 1946; MacDonald, 1965; Laraia, 1986; Fausto, 1995 In Alvarez Gabriel O. Pós-Dradiviano: Parentesco e rituais de afinabilidade entre os Sateré-Mawé. Série Antropologia. UnB. Brasília: 2006.

formulado para os Tupi, o qual apresenta fusão bifurcada na geração ascendente. Segundo Alvarez (2006, p. 14),

A fusão bifurcada se caracteriza pela aplicação do mesmo termo para o pai (F) e o irmão do pai (FB), um outro termo para a mãe (M) e as irmãs da mãe (MZ), e termos diferentes para a irmã do pai (FZ) e o irmão da mãe (MB). No caso dos Sateré, aplicam a diferenciação de senioridade a partir da idade entre os parentes, classificatórios, assim temos grupo de ‘pais’, ‘F’ (FB) com um pai mais velho (FEB) e outros ‘mais moços’ (FyB), (mais criança na tradução nativa) e uma ‘mãe’ ‘M’ (MZ) que se classifica como mãe ‘mais velha’ (MeZ) e uma mãe ‘mais moça’ (MyZ). Na geração ascendente de ego, no caso dos Sateré-Mawé se utiliza o termo *ui’ywot* para pai (F), *ui’ywot’in* para o grupo de pais (FB), *ui’ywot’tang* para o ‘pai’ mais velho (FEB) e *ui’ywot’hit* para o ‘pai’ mais novo (FyB). *Uity* é o termo utilizado para a mãe (M), *uity’in* para (MZ) *uity ky’ it* para a ‘mãe’ mais velha (MeZ) e *uity kypy’yt* para a ‘mãe mais criança’ (MyZ). Um termo diferente é utilizado para as irmãs do pai (FZ) e outro para os irmãos da mãe (MB, ou seja, uma bifurcação para as categorias cruzadas. No caso da irmã do pai (FZ), a categoria é *api’i*. Para os irmãos da mãe (MB) o termo utilizado é *i’kywyt*.

Esse modelo de organização de parentesco foi formulado para os Tupi tendo como referência o modelo americano. É bem antigo e, pelo que observamos na estrutura de parentesco do Sahu-apé e apresentamos no quadro 4 e na tabela 2, este tipo de estrutura não condiz com a realidade deste grupo Sateré-Mawé urbano.

A pesquisa de doutorado de Cristiane Lasmar, publicada no livro *De volta ao Lago de Leite* (2005), apresenta alguns motivos e estratégias político-sociais que incidem diretamente sobre as atuais uniões indígenas, modificando quase que radicalmente a sua forma de organização primitiva, principalmente quando os casamentos são realizados a partir de matrizes culturais diferenciadas como é o caso da mulher indígena com o homem branco ou vice-versa. Segundo essa autora,

Pode-se atribuir ao casamento com branco um papel importante no processo de transformação do modo de vida de uma mulher e de seus parentes, uma vez que ele cria um contexto singular para a realização de novos roteiros e para a produção de um corpo diferenciado. Do ponto de vista da estrutura da aliança, esse casamento pode ser visto como um casamento distante, que atende à necessidade de ampliar a rede de afinidade de uma família para fazer frente às demandas de um novo tempo. Ter uma filha casada com um branco garante acesso facilitado ao mundo da cidade, do hospital, da escola e das mercadorias. [...]. A própria opção por um marido branco já é sinal de um estilo de vida alterado (LASMAR, 2005, p. 197).

A comunidade da tuxaua Baku é o *locus* privilegiado para entendermos as novas relações, principalmente de caráter matrimonial, que foram se fazendo ao longo desses quase 40 anos após ela e suas irmãs saírem da TI para Manaus.

O quadro 4 mostra que as figuras em amarelo representam a descendência clânica por parte de pai. Da união entre Juvenal e Vitória nasceram duas mulheres e dois homens, dentre os quais Benedito, esposo de Baku, que pertence ao clã Sateré. As figuras na cor laranja representam a descendência da Tuxaua Baku que pertence ao clã do Gavião por parte de pai e ao clã Sateré por parte de mãe. Dessa união, nasceram oito filhos sendo sete mulheres e apenas um homem que veio a óbito ainda quando criança.

A descendência da Tuxaua Baku está representada no quadro 3 na cor laranja. A família do casal é composta por seis homens e duas mulheres. Seguindo da esquerda para a direita do quadro de tipologia, o primeiro filho representado é Arno, que veio a óbito, o segundo filho é Lucemir, que casou-se com uma moça branca da cidade de Manaus, tiveram três filhos (duas mulheres e um homem) e por motivos não relatados nesta pesquisa, vieram a se separar, ficando os filhos sob a responsabilidade da mãe. O terceiro filho é José Maria, filho de pais não indígenas e que foi adotado pela tuxaua quando ainda era um bebê. Ele não convive com seus pais adotivos há muito tempo, mas mantém contato com a tuxaua pelo telefone.

O João, quarto filho do casal, casou-se com Elizabeth, que, segundo o RANI (Registro Administrativo de Nascimento de Índio) expedido pela FUNAI, a descendência de pai não ficou registrada sendo, pois, considerada Sateré-Mawé por parte de mãe. Dessa união nasceram três filhos: uma menina e dois meninos. O quinto filho é Misael, que casou-se com Francinilde. Apesar de no RANI constar ser ela Sateré-Mawé tanto por parte de pai quanto de mãe, a mesma afirma ser Tukano e que sua mãe veio do Alto Rio Negro (da região do Triângulo Tukano) para servir como empregada doméstica em casa de família na cidade de Manaus. De fato, sua característica física se aproxima muito dos povos habitantes das regiões de Pari-Cachoeira, Yauareté e Taracua. Desta união nasceram duas meninas.

O sexto filho e também o caçula dentre os homens é o Ismael. Esse se casou com Janilza, que é paraense da cidade de Óbidos, de origem e de descendência quilombola, porém considerada pelo RANI como sendo Sateré-Mawé. Dessa união tiveram um casal de filhos. Janilza nos relatou a forma como ela conheceu o Sahu<sup>26</sup> e como se deu o casamento.

Eu morava em Manaus. Aí de vez em quando, eu vinha passear na casa do meu pai e depois comecei a estudar na escola do Ariaú, do outro lado da ponte<sup>27</sup>. Entre essas idas e vindas para a escola, eu conheci o Sahu e uma vez nos encontramos. Eu já conhecia a Beth, que é esposa do João, irmão dele e

---

<sup>26</sup> Nome indígena do Ismael e que significa Tatu. A tuxaua colocou esse nome nele, porque quando criança ela gostava de brincar na terra e também comê-la.

<sup>27</sup> O lado da ponte a que ela se refere é o sentido oposto ao lado da Comunidade Sahu-apé onde morava o Sahu. Não é uma distância muito grande e a escola está situada bem ao centro do trajeto dos dois.

era ela a cupida que fazia minhas cartinhas e entregava para ele. Quando foi um dia, eu me encontrei com ele na casa da Beth e de lá nós começamos a namorar. Um dia ele foi falar com meu pai, só que ele não era a favor do nosso namoro e disse que ia me entregar para minha mãe. Ele só não conseguiu fazer isso, porque eu fugi, subindo a parede quando ele saiu para trabalhar. Um dia quando ele chegou não me encontrou em casa, então foi até a casa do Sahu e me encontrou lá. Ele chegou lá me chamou e eu não respondi. Voltei para casa só no outro dia quando ele já estava calmo. Nós conversamos e eu disse para ele que eu queria ficar com o Sahu. Então ele não teve mais o que fazer e nós estamos juntos até hoje. Na época eu tinha quase dezesseis anos (Janilza, entrevista 2009).

A história de Janilza não é diferente da história de tantas garotas que se apaixonam e desafiam os pais para ficar com a pessoa amada. Se vemos as mulheres tomando decisões mais radicais para poder direcionar suas vidas conforme suas vontades, é porque, historicamente, carregaram o peso da falta de liberdade, e foram consideradas como submissas durante toda a vida pela sociedade patriarcalista.

Para o homem, a liberdade não se tornou uma conquista, mas uma realidade intrínseca à sua natureza masculina, todavia para a mulher a liberdade é uma condição a ser alcançada e, quando isso ocorre, ela é tida como subversiva, desobediente, aquela que infringe as regras estabelecidas, que quebra os vínculos da moralidade e tantas outras situações as quais é submetida.

Este caso da Janilza não é único na família da tuxaua Baku. As histórias de casamentos com pessoas não indígenas são marcadas fortemente por ‘conflitos’ amorosos de característica ocidental. A Midian, filha mais velha da Tuxaua e que já se prepara para substituí-la na função, casou-se com Jailson, que é irmão de Janilza. O Jailson, assim como sua irmã, é de origem negra e ambos vieram do Estado do Pará para Manaus. No período da pesquisa, Midian estava de resguardo do parto de seu segundo filho e não pode nos conceder entrevista para falar como foi que se conheceram. Segundo Janilza, foi ela própria a responsável em aproximar seu irmão da comunidade, onde conheceu a Midian e se casaram.

A última união matrimonial é de Luciane (Pian Hin), a qual vem de uma relação de três casamentos curtos e que geraram filhos de pais diferentes. O primeiro casamento ocorreu com Joelson Araújo Albuquerque Sobrinho (etnia Mura) quando ela era praticamente uma menina. Desta relação nasceu o Waitá. Segundo a tuxaua Baku, ele era um homem muito bom, mas muito ausente. Gostava muito de pescar. Era um excelente pescador, disse ela. Os dois discutiam muito tendo a Baku que intervir várias vezes para acalmar os ânimos. De acordo com o que nos relatou, ela e seu marido sofreram muito vendo o sofrimento da filha pelo desgaste da relação. Finalmente um dia ele foi embora e nunca mais voltou. Apareceu

depois de um longo tempo, mas não reivindicou seu lugar de marido, posto que Luciane havia contraído um segundo casamento com o Isaque de Souza Ferreira (etnia Mura) do qual nasceu sua filha Himbá. A relação não chegou a durar nem quinze dias, conforme informou sua mãe. Por fim, encontra-se no terceiro casamento com o Hellington de Souza Nogueira (branco), o qual aconteceu da seguinte maneira:

Nós estávamos jogando bola. Mulheres e homens, todos juntos. Aí lá pelas tantas na disputa da bola, ela veio e me deu uma testada. Depois disso começamos a conversar, sair para dançar nas festas, participar dos torneios de futebol que sempre aconteciam nas comunidades aqui por perto, e o tempo foi passando, até que um dia eu cheguei até aqui e fui ficando e estou até hoje. (Hellington/ entrevista 2009).

A história desse casamento é feita de preconceito por parte da família de Hellington em relação à condição de Luciane ser indígena. Ouçamos o que a Baku nos disse dessa pretensa história de amor que começou quando os dois ainda eram adolescentes:

Quando eles se conheceram, ele tinha quatorze anos e ela tinha dez. Ela tinha sido convidada por uma moça da vila para ser dama de honra na sua festa de casamento. Foi aí que os dois se conheceram. Os dois começaram a brincar juntos, mas o pai dele não queria porque ela era indígena. Mas, assim mesmo os dois começaram a ter aquele namoro de criança. Quando foi uma noite, o pai dele chegou na minha casa com um cinturão, um terçado e uma corda para bater nele, porque ele não queria de modo algum que os dois namorassem. Ele chegou para mim e disse que cada um tinha que procurar o seu nível e que minha filha não servia para o filho dele. Diante do ocorrido, eu chamei os dois, esclareci a situação e os dois acabaram. Passou o tempo e ela conheceu Joelson. Ela casou-se com este por birra, porque o pai do Hellington tinha falado que ela não tinha nível para casar com o filho dele. Só que este casamento não foi feliz, de um lado sofria o Hellington que bebia o tempo todo, chorava pelos cantos e fumava muito e do outro ela que não era feliz com o marido e os dois brigavam muito. Só sei que ainda quando estava grávida, resolveu se separar do Joelson. Só que nós sempre fomos amigos dele e tentávamos ajudá-lo de todo jeito. O tempo foi passando e ela arranhou outro marido<sup>28</sup>. Eu a chamei, conversei, orientei, mas não teve jeito. Só passaram 15 dias casados. Só que ficou grávida novamente. Se separaram e depois a história com o Hellington recomeçou até que hoje, meio a trancos e barrancos, porque de vez em quando os dois brigam pra valer, estão levando a vida cuidando do filho deles (Tuxaua Baku, entrevista/2009).

Para Lasmar (2005, p. 199),

Do ponto de vista do pai da moça, o casamento com um homem branco traz algumas vantagens. Por conta da confortável situação que o marido lhe proporciona, a filha pode presentear-los com bens duráveis, mercadorias, remédios. É bem verdade que esses benefícios estendem-se a uma vasta gama de parentes, inclusive aos irmãos, mas nem por isso estes deixam de se sentir lesados pelo casamento da irmã. Via de regra, eles se posicionam contra a união e podem apresentar posteriormente dificuldades de relacionamento com

---

<sup>28</sup> O segundo Marido é Isaque de Souza Ferreira.

o cunhado [...]. Em muitos casos hesitam em aceitar o marido da irmã como membro da família [...]. Em geral, o genro branco costuma ser apoiado pela sogra, que alega que os homens indígenas bebem muito e não podem dar conforto material à mulher e aos filhos. Ancoradas na opinião da mãe, que quase sempre traz o consentimento do pai a reboque, as jovens depositam nesse tipo de casamento suas expectativas de futuro.

Na comunidade Sahu-apé, este tipo de desconforto entre os cunhados é inexistente, pois como revela essa autora, cabe à sogra este acolhimento e direcionamento da presença do genro branco na casa. Neste caso específico, a sogra é mãe das filhas e também a tuxaua, ou seja, aquela que tem o papel de conciliar as tensões internas da comunidade. Os laços de união entre eles são necessários à sua própria estrutura física e psicológica, importante para a sua sobrevivência e organização tribal. Vejamos na continuação da narrativa como foi que a tuxaua Baku articulou o processo de reconciliação e casamento para satisfazer à filha e restabelecer a paz na comunidade:

O tempo foi passando e o Hellington continuava na bebida e no jogo de sinuca. Nós ainda estávamos construindo nossas casas. Os meus filhos gostavam muito dele. Um dia, o meu filho João chegou para mim e disse que o tinha visto bêbado e jogando sinuca. Eu fui lá para ver a situação. Me deu tanta pena dele porque ele também já tinha mulher e filho. Um casamento igual ao da Luciane, de tristeza e desgosto<sup>29</sup>. Aquela situação me comoveu muito até por que minha filha também sofria. Então resolvi fazer um remédio para ele. Um dia apareceu uma senhora lá em casa e me encomendou um remédio para um rapaz que ela gostava muito só que ele bebia e jogava demais. Bem, diante da encomenda, eu preparei o remédio, mas não sabia que era para a mesma pessoa até que no último dia ela me disse que era para o Hellington, que gostava muito dele e queria viver com ele. Quando ela disse o nome, aquilo me suspendeu<sup>30</sup> e eu disse para mim mesma: ‘Meu Deus, é a mesma pessoa’. Então perguntei para ela se ela queria ele para marido e ela confirmou. Foi passando o tempo e eu continuei fazendo o remédio que eu tinha começado. Quando foi um dia ele passou a morar aqui no quarto com a minha filha. Aí eu disse: ‘Olha como o remédio está dando certo! O feitiço está contra o feiticeiro. Ao invés do homem ir para o lado da mulher, ele veio para cá! (Tuxaua Baku, entrevista/2009).

Nessa fala da tuxaua, percebemos claramente o poder de sua atuação como Pajé da comunidade. Segundo Uggé (1991, p. 19),

As normas e padrões regulamentados pela Tradição são definidos pelo comportamento e sistema de vida doméstica e tribal. O Tuxaua e o Pajé são as autoridades que garantem a estrutura tribal – as narrações orais, ritos e mitos – e o bom funcionamento social em seus componentes físico, religioso e psíquico. [...] O Tuxaua representa o poder Executivo e Judiciário no que diz

<sup>29</sup> A raiva a que ela se refere é pelo fato de os pais dele não aceitarem o namoro. Então, como é muito comum entre os homens diante de uma paixão mal resolvida, lançam-se na vida da amargura espiritual e física. É um estado depressivo enquanto não resolvem seus sentimentos internos.

<sup>30</sup> ‘Aquilo me suspendeu’ é uma expressão comum para dizer que a pessoa ficou tomada de susto, de surpresa.

respeito às normas e tradições tribais; e o Legislativo quanto às decisões, por mais anômalas que possam parecer.

O autor explica bem esta tênue relação entre a vida material e a vida espiritual, e o lugar onde os problemas se encontram e como eles são resolvidos independentemente de padrões externos. Os conflitos são resolvidos no âmbito da tradição cultural e as regras são salvaguardadas pela Tuxaua, que tem o poder sobre a comunidade.

A tuxaua Baku relata os resultados da intervenção do seu trabalho como pajé que culmina no ritual da tucandeira. Ou seja, na celebração do casamento da filha com o genro branco, a saber:

Os dois começaram a viver juntos, mas brigavam igual cão e gato. Ele ficava brabo com ela e ela com ele. Só que eu acho que eu tenho um papel muito grande. Eu ficava pensando como é que eu ia resolver isso porque ninguém mais agüentava a briga dos dois. Aí o tempo foi passando e foi chegando o ritual da tucandeira. Quando foi um dia Hellington disse que não tinha dinheiro no mundo que fizesse colocar as mãos na luva de tucandeira. Eu respondi dizendo que ninguém o estava obrigando, porém quando chegou o dia do ritual, que começaram a preparar as luvas, ele chegou até mim, disse que gostava da Luciane e me pediu para casar com ela. Eu fiquei até assustada, porque depois de tantas coisas que aconteceram. Então eu disse para mim mesma: ‘Como que o homem achou tanto dinheiro?’ Começou a dança, ele colocou a mão na luva da tucandeira e se casou. Hoje, graças a Deus, ele está aqui, os dois têm um filhinho, já não tenho mais nada o que falar dele. Pelo contrário, quando ele vivia aí pela rua, magoado, aquilo me magoava também, porque desde pequeno os dois se gostavam de verdade. Infelizmente houve tudo isso, mas o importante é que agora ele está aqui e minha filha está feliz (Tuxaua Baku, entrevista/2009).

Descrevemos a história desse casamento específico para mostrar que a presença dos Sateré-Mawé na Vila do Ariaú não é aceita por parte dos moradores da vila. Eles não os veem como migrantes, mas como invasores. As crianças da comunidade já sofreram na pele este tipo de discriminação, a ponto de a tuxaua Baku procurar a Secretaria de Educação do Município de Iranduba e exigir que as crianças indígenas fossem atendidas em sua própria casa. Ela solicitou uma professora de Língua Portuguesa, e os demais conhecimentos é ela mesma quem ensina todas as manhãs na Escolinha Tupana Yporo. A situação não é muito agradável. A escola não dispõe de recursos necessários para o seu funcionamento e a professora, por não ter formação antropológico-etnológica, tem dificuldade para lidar com uma realidade multisseriada em sala de aula.

A presença indígena não é bem-vinda na cidade, por isso eles criaram várias estratégias para bem-viver com seus vizinhos. Como seus filhos foram discriminados também no campo de futebol, a tuxaua Baku desfez o terreno que servia para o plantio de mandioca porque era totalmente impróprio. Para esse tipo de cultivo, é necessário um amplo espaço e



manejo da terra para evitar o desgaste do solo, por isso fez um campo de futebol para a sua comunidade sem fechar as portas para seus vizinhos. Durante a pesquisa e outras visitas à comunidade, pudemos observar esta interação entre eles e as pessoas da vila, porém esta relação é muito frágil. Sobre esta discriminação, Bernal (2009, p. 211) assinala que,

Em torno da situação escolar, tece-se uma dinâmica de caráter social mais ampla, percebida pelos índios como um dos obstáculos maiores à sua integração social e que corresponde ao preconceito branco segundo o qual ‘o índio é um bruto’, ‘ele não é assíduo aos estudos’, ‘ele é preguiçoso’, ‘inútil’, ‘amigo do jogo’ etc. Essa maneira de pensar não é outra coisa que uma nova forma de racismo sem nenhuma base histórica. ‘O índio é um burro’, ‘o índio é feio; os brancos são bonitos’, ‘o índio é violento’, ‘o índio é guerreiro’, todas essas expressões não têm nada a ver com a performance social em termos de ‘raça’.

Segundo o autor, até mesmo entre os indígenas, as manifestações concretas de alusão ao sangue e à raça como ‘o índio se transmite pelo sangue’, nossa raça não desaparece’ fazem parte de uma lógica comum que considera os grupos étnicos como entidades quase naturais. Isto tem a ver com os laços de sangue e de parentela, transmitidos pelas características somáticas. Trata-se de uma antiga noção de raça que é parte de uma representação ideológica, colonial do séc. XIX, cuja tendência é desaparecer porque gera preconceitos diante das diferenças étnicas.

Imbuídos, talvez, por esta classificação somática de raça, é que esta não aceitação por parte dos moradores da vila é expressamente visível. Os vizinhos mais próximos causam tumultos o tempo todo, principalmente no final de semana. Eles entram sem permissão pelo igarapé, colocam o som de suas casas em volume ensurdecedor, mandam fazer ‘feitiços’ ou ‘as encomendas’<sup>31</sup> para mandá-los cidade afora. Enfim, eles invadem a privacidade da comunidade, rompendo principalmente com o silêncio que é o elemento imprescindível para exercer suas práticas tradicionais.

Quanto a esta problemática pelas quais a Comunidade Sahu-apé vem passando, a FUNAI foi informada pela tuxaua Baku e já esteve no local para averiguar a real situação. Isso resultou em um acordo formal que gerou um relatório encaminhado através do Memorando Nº 114/SFU/AER/2008 (em anexo) com as seguintes propostas:

---

<sup>31</sup> ‘As encomendas’ são termos comuns muito utilizados nesse meio sobrenatural que envolve a pajelança. Isto para não dizer abertamente o termo feitiço, entre os indígenas, ou ainda ‘mandinga’, entre os negros e afro-descendentes. A questão é que são sempre artifícios utilizados para se conseguir alguma coisa por via ‘espiritual’, atingindo a outra pessoa. O ‘trabalho’ é encomendado caso não consiga se resolver de outra forma.

- Que a AER/Manaus, neste primeiro momento busque viabilizar através da Procuradoria Federal/FUNAI competentes discussões junto aos Governos Municipais de Manacapuru e Iranduba, respectivamente, no sentido de que aqueles governos se comprometam doar aos índios de Sahu-apé, em caráter de urgência, uma área de terra com condições dignas à altura da necessidade dos índios.
- Que a AER/Manaus viabilize o apoio logístico através do serviço de Assistência para remoção e assentamento dos índios da Comunidade de Sahu-apé nessa nova morada.
- Que a Procuradoria Federal/FUNAI, através da Dra. Eliane de Almeida Seffair, dentro dos trâmites legais, oficialize a Senhora Elizabeth, técnica de Saúde Indígena da Equipe Multidisciplinar de Manacapuru/AM, para responder por possíveis ofensas morais dirigidas contra a diretoria da AISA, conforme Ofício nº000/0058. da Associação Indígena Sahu-apé.
- Que a AER/Manaus, através do Serviço de Assistência, viabilize contatos urgentes junto a FUNASA, no sentido de detectar os motivos que estão levando à obesidade os índios da Comunidade Sahu-apé e se possível instruí-los como cuidar melhor da saúde.
- Que o serviço dê Assistência a Sessão de Educação no sentido de conhecer e ajudar na educação diferenciada das crianças e jovens da Comunidade Sahu-apé.

Os problemas sociais da comunidade Sahu-apé são bem variados: moradia (espaço reduzido), escola (ausência de professores capacitados e infraestrutura), saúde (obesidade – principalmente em relação os homens). Para evitar o avanço do abuso por parte dos moradores mais próximos, principalmente os que estão localizados à esquerda da entrada da comunidade, a FUNAI afixou no local uma placa de área protegida. Até o final desta pesquisa não obtivemos informações de como se encontra o processo na Procuradoria da FUNAI.

Em relação às vivências preconceituosas e intolerância para com o outro, pode-se dizer a partir de Bernal (2009, p. 170), que “esse preconceito, nas suas múltiplas manifestações, marca de um cunho especial o processo possível de ‘reconformação’ da identidade”. São poucas as relações de vizinhança. Um dos vínculos estabelecidos é com a Igreja Adventista do Sétimo Dia, onde os indígenas da comunidade Sahu-apé participam dos cultos quando não têm atividades na comunidade. Não nos pareceu ser uma relação muito estreita com a Igreja, mas é uma forma de participar da vida da comunidade envolvente.

O interesse dos moradores do Sahu-apé se concentra no atendimento aos clientes-turistas que, hospedados em hotéis de selva do entorno da aldeia, para lá se dirigem como parte do pacote turístico acertado entre eles. Outras participações sociais dizem respeito aos atendimentos que a tuxaua Baku faz a alguém vindo em busca de socorro. Isso muitas vezes ocorre quando alguém é picado por cobra ou mesmo no atendimento de alguma parturiente. De uma forma ou de outra, os indígenas também estabelecem relações com outras pessoas da

vila pelo processo de compra e venda de produtos, através dos comércios estabelecidos em torno da comunidade.

### **2.3 O cotidiano das atividades na comunidade**

No cotidiano da comunidade Sahu-apé, a divisão dos afazeres domésticos e a vida econômica são organizados sob a liderança da tuxaua Baku.

Nas sociedades indígenas, a maior parte da produção que se origina da caça, da pesca, da roça e do artesanato não existe somente pela possibilidade de lucros. O trabalho representa status para mulheres e homens, é o elemento central e faz com que as pessoas sejam reconhecidas em sua comunidade.

É esse status no âmbito do trabalho que dá significado à vida. Todos têm afazeres e participam da divisão das atividades dentro da comunidade. No trabalho de campo, pudemos observar das 05h00 da manhã até mais ou menos 23h00 o ritmo de vida dessa família. Segundo o que nos disse a tuxaua, cada um tem sua função e deve desempenhá-la da melhor forma para que todos tenham a responsabilidade na garantia do seu sustento. Estar-se-ia diante do conceito de labor proposto por Arendt (2008, p 15) “O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida”.

O indígena, mesmo residente na zona urbana e estando inserido no processo de economia de mercado, não desenvolve o trabalho nas mesmas situações que o homem branco pelo fato de que seus referenciais de *humanitas* são outros totalmente diferentes do que ocorre nos processos de economia capitalista. O labor criativo é a expressão mais aproximada da economia indígena, pois, mesmo que o trabalho gere lucro, não tem a expressividade de moeda.

O processo de *humanitas* vivenciado por essas pessoas os conduz a outro referencial de economia: àquele da administração da casa, que leva em conta a vida de seus membros e suas necessidades. O labor criativo se expressa desde o momento do acordar, tomar banho, reunir-se no refeitório, varrer o chão, juntar as folhas; buscar a lenha, fazer o fogo; direcionar a vida das crianças, preparar o almoço, servir; atender os visitantes; confeccionar colares e outros acessórios; pescar, caçar, preparar a luva de tucandeira, até a hora de dormir dos Sateré-Mawé.

Na sociedade branca, o individualismo toma conta dos membros da família; no mundo indígena, o valor do que é produzido é partilhado, é socializado. A comunidade é o foco central de suas vidas. Arendt (2008) classifica esse espaço comunitário como sendo público, fazendo um contraponto com o aspecto individualista da sociedade moderna, a saber:

O mundo comum reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer. O que torna tão difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos não é este o fator fundamental; antes, é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las (ARENDR, 2008. p.62).

A visão deste mundo de que fala Arendt expressa a cosmovisão Sateré-Mawé que tem seu *ethos* no mito do Waraná (guaraná). A relação que se dá no encontro de todos no dia a dia e cuja sustentação é a cultura ancestral, que congrega todos os seus membros, tem sua expressão maior na pessoa da tuxaua.

A tuxaua Baku revela que, se não fosse a vida em comunidade, eles não conseguiriam sobreviver, porque os apelos da sociedade branca são muito mais atrativos do que a vida de índio. Por isso, há insistência dos mais velhos em salvaguardar os costumes e a tradição. A transmissão dessa herança social e cultural é imprescindível para a continuidade da cultura indígena. Vejamos a importância da vida comunitária para a tuxaua:

É na nossa vida de comunidade, ou seja, de vivermos juntos que a gente consegue viver. Veja, tem alguns parentes nossos espalhados pela cidade, que às vezes a gente nem sabe mais se eles são índios. Só sabemos porque conhecemos. Não vivem mais a nossa vida, não conversam juntos, ficam só vendo televisão, vão para as festas de branco, não valorizam mais a tucandeira e isso não é bom. Eles vão esquecendo e o que vai ser depois? Se os mais jovens não aprenderem, a cultura vai acabar. Por isso que é importante ficar junto por mais que seja difícil. Às vezes, um quer uma coisa o outro quer outra, mas a gente senta e vê o que é mais importante. E o mais importante é nossa cultura (Tuxaua Baku, entrevista 2008).

Esta vida comunitária, como a tuxaua nos revelou, nem sempre é fácil, mas extremamente necessária para a continuidade da vida Sateré-Mawé. Ela nos disse que tem um sono muito leve e normalmente acorda nas primeiras horas da manhã, por volta das 04h30, para começar suas atividades na fazedura dos remédios. Normalmente a comunidade desperta por volta das 6h00, faz sua higienização matutina e depois se dirige ao refeitório para tomar o café da manhã. As crianças menores levantam um pouco depois quando não têm aula pela manhã. Tanto as crianças como os adultos, depois do café, se dirigem para suas atividades que consistem em recolher e jogar o lixo para ser recolhido pelo coletor. As crianças também são encarregadas de avisar os adultos quando têm visitas de turistas na comunidade. As crianças, como os adultos, posicionam-se em lugares diferentes nas trilhas e se comunicam através de

uma buzina, um instrumento feito de madeira com um furo pequeno em uma das pontas. Com um sopro, a buzina emite um som grave e forte que automaticamente é respondido por outro em posição diferente nas trilhas, significa dizer que todo o percurso está coberto por alguém.



Foto 1- Crianças Sateré-Mawé da Comunidade Sahu-apé mostrando a buzina (instrumento de comunicação entre eles)

As noras da tuxaua, Elizabeth e Janilza, são as responsáveis pela cozinha; a Midian pela escola; o Misael pela limpeza dos pátios (varrer as trilhas e a parte gramada – recolher as folhas); o Jailson e o Hellington são os responsáveis pela caça e a pesca como também cumprem pequenos mandados domésticos da tuxaua; a tarefa do João é resolver as questões referentes a AISA e assuntos externos da comunidade; o Lucemir trabalha na FUNASA, por isso raramente se encontra em casa por muito tempo. O Sahu atende na farmácia; a Luciane e a Francinilde têm a responsabilidade de cuidar do barracão; as crianças, além de serem as responsáveis por selecionar e recolher o lixo, ainda fazem parte do grupo *Sahu-hin* (tatu pequeno) e, cantando e dançando, têm a função de dar boas vindas aos visitantes. As mulheres, de um modo geral, colocam as crianças para dormir mais cedo e ficam trabalhando com artesanato até altas horas, motivadas pela programação da televisão como uma forma de distração para não dormir e adiantar os trabalhos, porque durante o dia as atividades desenvolvidas por elas são outras, estando mais diretamente ligadas ao atendimento a turistas e aos afazeres domésticos.



Foto 2 - Apresentação do Grupo *Sahu-hin* na Comunidade Sahu-apé/Iranduba

Após o café da manhã, todos seguem para seus afazeres cotidianos. Quando não ocorre ter visitas agendadas para aquele dia, a vida segue o ritmo normal das atividades rotineiras. A comunidade volta a se encontrar em torno do meio-dia para o almoço no refeitório comum. A primeira pessoa a ser servida é a tuxaua, depois as crianças e todos os demais. Durante o almoço todos conversam bastante, se gostam da comida logo elogiam e repetem quantas vezes desejarem.

Terminado o almoço, a tuxaua faz a sesta se embalando numa rede que fica sempre estendida no refeitório. As outras pessoas ficam por ali mesmo conversando por um pouco de tempo, uma espécie de sesta, e depois voltam aos seus afazeres. Às três horas é servido café com biscoito ou pão e suco, quando é possível. Antes de escurecer totalmente, é servida a janta. Após o jantar, o costume é ir ao barracão para conversar, cantar e se divertir com as crianças. Depois, cada um vai para sua casa onde coloca os filhos pequenos para dormir, vê televisão e aproveita para fazer as peças de artesanato. As casas são vigiadas à noite pelo senhor Benedito e o seu filho Misael, revezando-se na vigilância até às cinco horas da manhã.

O desempenho do grupo relacionado aos seus trabalhos e afazeres assenta-se nos cânones científicos da divisão social das tarefas, mais firmes e bem definidos do que aquelas das sociedades capitalistas. Trata-se de experiências coletivas, realizadas por uma sequência de gerações incorporando outros elementos novos que vão se inserindo de acordo com o tempo vivido, o qual modifica e altera os comportamentos. O fato de serem índios não implica que não estejam abertos a novas formas de organização e mudanças constantes. Nesse caso em particular, percebemos que a estrutura das atividades do grupo está em consonância com elementos da sociedade moderna sendo até mais refinada do que esta. Para Durkheim (*apud*

Maior, 2005, p. 17) “Deve-se se ter cuidado com o método para que não se perca detalhes importantes numa visão simplista”.

A comunidade recebe visitas que são marcadas diariamente com a tuxaua pelo telefone. Pela manhã, os turistas gostam de conhecer o artesanato e os remédios que a tuxaua faz. À noite, é sempre solicitado o ritual da tucandeira, ainda que seja apenas uma demonstração breve de meia à uma hora no máximo. Como esse tipo de atividade é agendado com antecedência, logo pela manhã as mulheres fazem o trançado de palha para enfeitar o barracão, preparam as lamparinas e as tochas que servirão para iluminar as trilhas; as crianças preparam suas vestimentas para apresentar suas danças e os homens vão bem cedo, antes do café da manhã, buscar a tucandeira para colocar nas luvas. Na noite anterior, os homens caçam o jacaré que, depois de moqueado no jirau, é servido aos visitantes juntamente com o tarubá<sup>32</sup>.



Foto 3 – Grupo de Universitários com a tuxaua Baku ouvindo explicações sobre os remédios que ela produz (2008).

O turismo ainda é uma pequena atividade. O sonho dos indígenas é poder desenvolver o turismo ecológico com melhores condições de infraestrutura, permitindo atender adequadamente o visitante. O que de concreto existe no momento são parcerias estabelecidas entre eles e os guias dos hotéis de selva que, a pedido dos turistas, sempre solicitam uma visita às comunidades indígenas do entorno. De certa forma, o Sahu-apé se torna bem favorecido por ser a comunidade indígena mais próxima dos hotéis da redondeza e isso os

---

<sup>32</sup> Tarubá é uma bebida fermentada da mandioca, de gosto muito agradável e servido aos visitantes como sinal de acolhida. Segundo a tuxaua, o visitante que chega a aldeia deve fazer um pedido, tomar um gole e passar ao outro que está ao seu lado. Não é de bom tom que o visitante se recuse a passar por este ritual. Isto seria uma ofensa ao anfitrião da casa.

ajuda economicamente. O valor cobrado pelas visitas varia de acordo com que os turistas desejam ver<sup>33</sup>

A divisão das atividades no Sahu-apé, apesar de parecer uma tarefa comum como às feitas em qualquer casa, é elaborada e verificada pela Tuxaua Baku. Antes de qualquer tomada de decisão que diga respeito à comunidade, ela se reúne com todos, os aconselha, orienta e delega. Ninguém executa nenhuma atividade que não tenha sua permissão. Se ela não perceber que é bom para a comunidade, ela não permite a realização, por mais que possa parecer uma perda de oportunidade. Ouçamos a Tuxaua quando fala também das dificuldades da liderança, principalmente quando todos devem entender sobre os seus papéis específicos enquanto membros de uma comunidade, e não somente como membros de uma mesma família.

Todo mundo tem uma atividade, só que na maioria das vezes eu fico pensando e lembrando de minha irmã Zenilda quando ela me dizia que ser líder é muito difícil, porque nem todos os comunitários têm consciência de suas obrigações e não faz as coisas como a gente gostaria que fossem feitas. Se a gente não der o exemplo e não tiver lá do lado, as coisas não se resolvem. Aqui, todas as coisas são registradas no livro.<sup>34</sup> Todos têm atividades para fazer e todos sabem o que têm que fazer, mas, mesmo assim, é difícil; tenho que ter muita paciência. Tem momentos que a gente quer explodir, mas não pode explodir. (Tuxaua Baku, entrevista/2008).

Ao chamar a atenção de um neto ou de um filho pelo não cumprimento de alguma tarefa, a expressão que a tuxaua Baku usa é sempre de delicadeza e firmeza. Quando o assunto é comunitário, todos devem obedecer sem reclamar. Há um fato interessante contado pela tuxaua Baku, referindo-se a um diálogo mantido com sua neta de seis anos a respeito da execução de uma tarefa comunitária. Ouçamos:

Nós tínhamos um ritual para fazer, e a minha neta, Himbá, ela tinha que dançar junto com os outros como sempre ela fez. Porém, neste dia ela chegou para mim e disse que não ia dançar de jeito nenhum porque estava cansada, que já tinha dançado demais e agora queria descansar. Só que ela me disse de um jeito tão expressivo, que eu cheguei perto dela e disse que se ela não dançasse, nós também não comeríamos, porque é da nossa arte que vem o nosso sustento. Aí só sei que eu dei um tempo pra ela e ela ficou por ali durante alguns dias, quieta, pensativa. Aí, quando foi um dia, chegou pra mim e disse que ia trabalhar. Arrumou-se toda e desde aquele dia em diante nunca

---

<sup>33</sup> Se for apenas uma visita para conhecer o artesanato e tirar fotos do local custa em média R\$ 30,00 por pessoa. Se for para fazer uma consulta fitoterápica com a tuxaua e dependendo da necessidade do cliente, então o preço pode variar de R\$ 50,00 até R\$ 100,00 e se for a demonstração da tucandeira com direito a filmagem, o preço cobrado é de R\$ 350,00 por um grupo de até 6 pessoas. Dependendo do número de pessoas por grupo, o preço é alterado. Após o evento, o valor arrecadado é dividido igualmente entre eles.

<sup>34</sup> O livro a que ela se refere é na verdade o Estatuto da AISA onde estão registrados de maneira clara os deveres e os direitos dos membros associados, que, na verdade, são todos os membros de sua família, porque a associação foi criada com o objetivo de organizar a vida da família enquanto membros de uma comunidade liderados por uma tuxaua e não por uma mãe tão somente.



mais reclamou. Pra tudo eu tenho que dar um jeito. É assim a nossa vida. Nem sempre a gente faz o que quer, mas tem que aguentar se não ninguém vive (Tuxaua Baku, entrevista/2009).

Talvez a expressão de cansaço da Himbá seja a expressão silenciada de tantos indígenas que, tendo que largar suas terras em busca de melhores condições por falta de políticas públicas dentro das TI, não têm mais o que esperar desta difícil relação com a sociedade envolvente. Há momentos, de fato, em que é preciso saber onde está o índio e onde está o ator indígena. Esta é certamente uma realidade vivenciada não apenas no Sahu-apé, mais por muitas etnias que vivem nas cidades.

Autores como Pereira (2003) e Koch-Grünberg (2005) dão conta de que os indígenas da Amazônia brasileira tinham um sistema de atividades que começava nas primeiras horas da manhã e se estendia até a hora do almoço. Depois tinham a sesta. Passavam a tarde a se embalar ou a fazer atividades comunitárias como algum tipo de jogo ou tomavam banho na beira do rio. Essas horas eram de suma importância, porque nesse ínterim eles desenvolviam a narrativa de suas histórias, lendas e mitos, repassando-a uns para os outros. Hoje, este momento foi substituído pela confecção de colares e outros acessórios. A coleta de dados desta pesquisa foi feita nesses intervalos ou entre um e outro cliente que chegava.

O ritmo de vida destes povos hoje é tão acelerado quanto de qualquer um que tenha sua vida marcada por um relógio de ponto. O dia no Sahu-apé é bem aproveitado. Eles vivem realmente do que fabricam (artesanato), da visita dos turistas e dos remédios que a tuxaua Baku faz. Todos são responsáveis por tudo, porque ela sempre os ensina o sentido de manter a coletividade. Mesmo que cada um tenha sua casa e até mesmo seu fogão, a comida feita numa casa é partilhada com as demais. A tuxaua Baku recebe alimento da casa de todos os filhos. Ela disse que já cozinhou muito quando mais jovem e agora já não se sente bem quando fica perto da queimada do fogão e por isso evita tal proximidade.



Foto 4 – artesanato produzido pela comunidade Sahu-apé e exposto à venda no barracão.

É interessante, pois, percebermos que, apesar de alguns elementos da vida moderna já fazerem parte da vida dessas pessoas (fogão, geladeira, televisão, celular etc.), seus costumes básicos não se alteraram em função disso. Os recursos dos quais fazem uso é fruto do suor do seu labor, eles são conscientes que o conviver e partilhar as dificuldades e as alegrias é o que os une.

O processo de labor ao qual Arendt (2008) se refere tem profunda consonância com a vida indígena pelo fato de estes povos não produzirem seus bens com o objetivo de que sejam duráveis como ocorre no trabalho. Ao contrário, aquilo que é produzido é utilizado no momento em que é necessário. Durante esta pesquisa, nasceram três crianças: uma menina e dois meninos. Esses fatos modificaram o ritmo da comunidade. As mães dos bebês se dedicaram inteiramente a eles e fizeram o seu resguardo convenientemente de acordo com as regras tradicionais. Os pais cumpriram também o ritual e não se ausentaram um só minuto da mãe e do filho. Eles não fizeram absolutamente nada até que se cumprissem os rituais de resguardo. Isso obviamente sobrecarregou a atividade dos outros, porém em nenhum momento foi visto como um fardo, mas como sendo um aspecto natural de suas vidas.

Os rituais dizem respeito às prescrições próprias do resguardo, que se resumem ao tipo de alimento que deve ser consumido pelo marido e pela esposa, e aos comportamentos que devem ser evitados ou seguidos pela mulher durante as fases que o compõem. Motta-Maués (1993) descreve pormenorizadamente cada fase desse período com suas devidas regras quando analisa a vida das mulheres em Itapuá/PA. No mundo indígena, as regras também são obedecidas para que nenhum mal possa ocorrer nem à mãe e nem ao filho. Daí, a obrigatoriedade do pai também cumpri-las para que nenhum mal possa acontecer a nenhum dos dois.

Entre os Sateré-Mawé, o resguardo do pai se limita a não caçar ou pescar durante o período de sete dias, bem como o acompanhamento constante ao lado da esposa e do recém-nascido. Já para outros povos do Rio Negro, por exemplo, há proibição também do banho, conforme relata (KOCH-GRUNBERG, 2005).

Algumas regras são muito importantes e, durante nossa estada em campo, observamos especialmente o ritual feito pela filha da tuxaua e seu marido. Antes do nascimento, a tuxaua preparava banhos com folhas da mata para protegê-los dos maus espíritos. Ainda no ventre, a tuxaua percebeu que a criança estava sentada no útero e seria impossível à mãe ter um parto normal como comumente ocorre. O jeito foi fazer uma cesariana, fugindo às regras da naturalidade com que as índias têm os seus filhos. Naturalmente, o resguardo foi bem maior e os cuidados também, porque temiam a repetição de um tabu que ocorreu com a mãe da criança quando esta nasceu.

Conta-nos a tuxaua Baku que quando a Midian nasceu, sofreu do mal de criança (febre convulsiva) e eles alegaram a doença a um espírito do mal, que costuma se abrigar na cumeeira das casas velhas e nunca sai de lá, atacando principalmente os recém-nascidos. A partir desta crença e antes do nascimento, o pai construiu uma nova casa para que a criança não sofresse dos mesmos males que sua mãe sofrera e não foi permitido que o recém-nascido fosse visto por pessoas de fora da comunidade. Nós só vimos o bebê rapidamente e no dia seguinte, quando a tuxaua autorizou. Nesses dias, os pais permaneceram integralmente ao lado do bebê, evitando contato com outras pessoas. O pai foi proibido de caçar ou pescar. Apenas depois de um mês é que suas atividades voltaram ao normal.

Note-se, pois, que a Comunidade Sahu-apé vive de forma adequada aos seus costumes. Não foi a convivência com a sociedade envolvente que a fez abandonar suas tradições e nem perder a perspectiva de coletividade com outros povos, seus parentes. Dentro da AISA, todos desenvolvem atividades culturais junto com os Kambeba presentes em Iranduba, com os quais trabalham incentivando o retorno à vivência comunitária, a seus costumes, às tradições e especialmente a seu idioma materno. A questão da língua materna é uma das preocupações da tuxaua Baku e é ela mesma a professora oficial da escolinha. A partir do idioma materno, transmite as histórias do seu povo e assim fortalece os vínculos da nova geração para com seus ancestrais.

Nas sociedades ágrafas, como não existia a separação entre o escrito e o falado, a palavra possuía um estatuto bem diferente daquele que lhe é atribuído após o surgimento da escrita. A palavra oral era o único canal de informação e responsável pela gestão da memória social. Para Lira (2008, p 44),

A memória humana, que era essencialmente auditiva, era o único recurso de que dispunham as culturas orais para o armazenamento e transmissão do conhecimento às futuras gerações. A inteligência, portanto, estava intimamente ligada à memória. Aqueles que tinham mais idade eram reconhecidos como sábios, pois tinham o conhecimento acumulado. O mestre tinha um papel de relevo naquelas sociedades por transmitir tal saber. Como vemos, a atividade mnemônica era essencial antes de as sociedades possuírem a escrita.



Foto 5 – Cartaz sobre a Política Educacional em TI pelo Governo Federal

É preciso, no entanto, superar a idéia comum da linguagem oral como o lugar da espontaneidade, do expressar-se livremente, do falar sobre si distraidamente. A escola deverá entender que produzir discursos na linguagem oral significa organizar a fala em gêneros discursivos que possuem características próprias, especialmente no meio indígena.

Hoje a luta da tuxaua Baku é pela oficialização das terras do Sahu-apé, ou seja, ela deseja o título definitivo da mesma, pois disso depende a expansão e a vida deles enquanto família extensa e comunidade politicamente reconhecida pelos Tuxauas maiores do Andirá com os quais a líder tem um bom relacionamento.

## CAPÍTULO III – O PROTAGONISMO FEMININO NA COMUNIDADE INDÍGENA

### 3.1 O Ritual da Paca ou da Moça Nova

*Quando a menina se torna moça pela primeira vez, o corpo dela é todo arranhado de cima a baixo com o dente da paca para sair todo sangue ruim e toda a preguiça. Depois, ela vai para a roça catar mandioca até suar bastante. Então as mulheres passam mangarataia com catauri para fechar as feridas. Isso significa que aí ela vai estar pronta para obedecer ao seu marido (Ismael, entrevista/ 2008).*

A perspectiva de dominação androcêntrica no contexto indígena aparece por dentro da mitologia, como podemos perceber no final da fala de Ismael, localizada na entrevista acima. A menina é preparada para obedecer ao marido, ou seja, o mito enquanto realidade viva comanda a vida em meio à dominação de gênero.

Sobre essa relação de dominação, Segato (2003, p.12) diz “que em relação aos povos indígenas do Brasil, uns têm sido classificados como mais igualitários do ponto de vista do gênero e outros mais hierárquicos”. Para ela, esta hierarquia pode ser mapeada de acordo com os seguintes termos: dominação/subordinação e autonomia/dependência, onde dominação se refere à posição política de quem detém o poder e a subordinação descreve o mandato de obediência que implica também em dependência.

Toda a construção da vida política e social indígena se dá a partir da transmissão do conhecimento fundamentado nas histórias narradas de geração a geração, mantendo vivas as idéias de seus mitos fundadores, a *arché*, o fundamento da tradição que os mantêm vivos mesmo em meio à vida moderna. Para os indígenas, é significativa a distinção entre as ‘histórias verdadeiras’ e as ‘histórias falsas’. Ambas as categorias de narrativas apresentam ‘histórias’, isto é, relatam uma série de eventos que ocorreram num passado distante e fabuloso. Como diz Eliade (2007), trata-se de histórias radicalmente diferentes. Tudo aquilo narrado nos mitos diz respeito diretamente a eles, ao passo que os contos e as fábulas se referem a acontecimentos que, embora tendo ocasionado mudanças no mundo (modificações naturais em animais e plantas), não modificaram a condição humana como tal.

As memórias ancestrais dos Sateré-Mawé têm força e se encontram manifestas em seus rituais de passagem, principalmente o Waiperiá ou da tucandeira<sup>35</sup> como é mais

---

<sup>35</sup> É uma poesia de amor como qualquer outra da literatura grega onde as expressões do épico, do trágico e do mágico se entrecruzam num grande rompante de sentimentos que envolvem a alma humana. As relações de gênero são marcantes na figura de uma simples formiga (representando a imagem da mulher) e as mãos de um homem que na busca do amor se submete a uma das mais dolorosas picadas de formiga da Amazônia, a chamada Tucandeira.

conhecido (ritual masculino) e o da Paca ou Moça Nova (ritual feminino). Deter-nos-emos a analisar aqui o ritual de passagem especificamente feminino, a partir da experiência pessoal feita pela própria tuxaua Baku, que se submeteu aos cânones de sua cultura e repetiu com a vida a tradição de seu povo, fortalecendo assim a história verdadeira dos Sateré-Mawé, que têm nos seus rituais de passagem a força da resistência frente ao poder invasor globalizante e padronizado da cultura ocidental.

Não é tarefa fácil entender os rituais de iniciação ou de passagem no interior das sociedades indígenas, principalmente os rituais de iniciação feminina. É grande o desafio em separar a pesquisadora da mulher quando nos deparamos com relatos extremamente androcêntricos e profundamente preconceituosos.

Para as sociedades ditas modernas, a rememoração do passado distante é vista como mito, portanto, contrário à mentalidade de um novo paradigma de homem e sociedade construído a partir da ciência e da razão. Esta nova sociedade não pretendia mais dar continuidade a uma história que seguia uma certa linearidade desde a antiguidade. O século das luzes fez nascer a história escrita narrada em fatos, imagens e monumentos dos melhores momentos de um passado distante que correspondesse aos novos anseios do homem moderno. Vejamos, por exemplo, o que nos diz Eliade (2007, p. 157) sobre alguns fatos históricos:

A reforma inaugurou o retorno à Bíblia e ambicionava reviver a experiência da Igreja primitiva, ou mesmo das comunidades cristãs. A Revolução Francesa tomou como paradigmas os romanos e os espartanos. Os inspiradores e os chefes da primeira revolução européia radical e vitoriosa, que assinalou não somente o fim de um regime, mas o fim de um ciclo histórico, consideravam-se os restauradores das antigas virtudes exaltadas por Tito Lívio e Plutarco. Na origem do mundo moderno, ter uma origem bem estabelecida significava em suma, prevalecer-se de uma origem nobre.

O homem moderno é a síntese do rompimento com o passado (mito) e a construção de um futuro iluminado pela razão, onde o beber nas fontes do conhecimento antigo não significou necessariamente um aprendizado para este novo mundo que estava sendo gerado e do qual homem era o seu centro, a medida de todas as coisas. Em toda a história da filosofia, percebemos que da Idade Antiga à Medieval o paradigma de construção do mundo social, religioso e econômico permaneceu basicamente inalterado. A partir do advento do racionalismo que tem no *cogito* cartesiano o seu parâmetro, o homem se empoderou em si mesmo, tornando-se o senhor de todas as coisas, a medida da razão e do universo. Ancorou

sua nau no porto da racionalidade onde nada mais é possível se não for profundamente testado, avaliado, comensurado. Morre o homem e nasce um deus<sup>36</sup>.

Com isso não queremos afirmar que a resposta para o homem moderno esteja no retorno ao passado mitológico, mas quando vemos a insistência de alguns grupos em manter vivas suas tradições - remando contra a maré do cartesianismo - embora hoje marcadas profundamente por elementos da cultura moderna, então entendemos o que de fato significa a luta e a persistência para continuarem praticando suas crenças e rememorando seus ancestrais através de seus ritos e suas práticas.

Os ritos são de fundamental importância para entendermos a lógica de vivência e das relações de gênero bem como toda a teia da vida dos povos indígenas. Para Segato (2003, p.18),

Os aspectos religiosos, cosmológicos e rituais influenciam as relações de gênero como, por exemplo, a existência de uma cultura masculina centrada na casa dos homens; a execução de rituais de iniciação masculina e feminina com suas características, específicas; a existência de tabus de poluição relativos ao sangue feminino; a distribuição de papéis de cura xamânico ou baseados no conhecimento de plantas e, particularmente, o relato de mitos que abordam relações e conflitos de gênero como eventos fundadores da lei atual do grupo.

O que mais nos chamou a atenção no ritual da moça nova é o alto teor de sofrimento físico pelo qual as mulheres são obrigadas a passar para conseguir o seu *status* social perante os demais. Se os homens passam por ferroadas de tucandeira durante vinte vezes num tempo maior, as mulheres são isoladas do convívio social, passam fome porque nem tudo é permitido comer, têm seus corpos rasgados pelo dente amolado da paca, são obrigadas a dormir numa mesma posição dentro da rede, não trocam de roupa (permanecem com a roupa usada no dia em que menstruaram pela primeira vez – o que não subentende por que não seja lavada pela mãe), trabalham na roça com o corpo aberto em chagas sob o sol escaldante da Amazônia e ainda carregam o paneiro de mandioca nas costas e voltam à reclusão do seu quarto até cinco meses quando, então, retornam ao convívio social do grupo.

Para os homens, a passagem ritualística do Waiperiá ou tucandeira não diz respeito somente ao aspecto de demonstração de virilidade do iniciado, mas principalmente a preparação para definir no futuro seu posicionamento social e político diante do seu clã. Os líderes de sua comunidade decidirão se eles serão pajés, caçadores, pescadores, guerreiros e outras funções.

---

<sup>36</sup> Esse novo homem, que foi capaz de criar museus como um grande álbum de fotografias para rever seu passado e nele se vislumbrar, não é capaz de buscar respostas para sua 'angústia' como diz Kierkegaard e nem para seus 'problemas', como afirma Marcel.

Já no caso feminino, não existem escolhas a serem feitas, porque à menina não é dado o direito de escolher. Há uma determinação a ser cumprida como parte de um processo de amadurecimento do corpo e do espírito conforme as crenças do seu povo. A mulher Sateré-Mawé é preparada desde cedo para se tornar esposa e mãe. Não diferentemente das demais sociedades indígenas, a ela é concedida uma roça para tomar conta e provê alimentação para o seu lar, a educação dos filhos e o silêncio na esfera pública, porque esta é lugar dos homens. Segundo Segato (2003, p.13),

Constata-se uma hierarquia de prestígio entre as atividades desenvolvidas pelos homens e as mulheres nas mais variadas sociedades. A participação na vida política e na tomada de decisões políticas, assim como as tarefas próprias do espaço público, prerrogativas preferencialmente masculinas em todas as sociedades, são também as atividades às quais as populações atribuem prestígio maior.

Se os garotos são iniciados a partir dos nove ou dez anos em diante, conforme seus pais acharem que estão prontos para suportarem a dor provocada pelas ferroadas da tucandeira, para as meninas o processo se dá desde o momento do parto. Os cuidados são redobrados e, na medida em que a menina vai crescendo, a mãe vai lhe ensinando somente os afazeres domésticos como se não fosse capaz de desempenhar nenhuma outra atividade que fugisse a essa regra.

Na educação indígena, os mais velhos são livros para os mais jovens. Naqueles os seus livros. Naqueles e através deles estão guardadas e registradas as histórias, costume, tradições, e a língua do seu povo. As crianças aprendem desde cedo a respeitar os mais velhos, a viver, conviver, partilhar, construir, tecer e fabricar tudo o que vão precisar na vida. Essa é uma regra básica tanto para os meninos como para as meninas. A educação das crianças bem como a vida indígena é formatada em regras práticas. Aprendem desde cedo a usufruir somente do que necessitam.

Compreender, conhecer e reconhecer o jeito particular das crianças serem e estarem no mundo é, para Moreira (2009), o grande desafio da educação infantil indígena e dos seus profissionais. O surgimento de novas práticas na construção de uma educação indígena específica de qualidade bilíngüe e intercultural é essencial para o crescimento das novas gerações, tendo em vista que o processo interétnico é inevitável. Assim, a educação infantil indígena é diferente da aplicada aos não indígenas, porque possui características de ensino próprio, brincadeiras, contos, danças, músicas, números próprios e artes e isso é uma realidade da qual faz parte o imaginário infantil e que, portanto, precisa ser preservado.



A condição de subjugo da mulher é tão grande dentro das relações de dominação masculina a ponto de punir aquelas que quebram as regras. Mulheres que atingiram os mais altos patamares (chefe, diretora em um ministério, líderes sindicais etc.) têm de pagar, de certo modo, por esse sucesso profissional com um menor sucesso na ordem doméstica (divórcio, casamento tardio, celibato, dificuldades ou fracassos com os filhos).

É bem verdade que, depois do contato com as missões religiosas e com a escola, as relações de gênero foram sendo lentamente ressignificadas. Nas missões é comum ver as mulheres desempenhando papéis diferentes e ocupando posições-chaves as quais, de acordo com sua cultura, não seriam possíveis, como é o caso de sua participação nas funções religiosas, de se tornarem professoras e líderes em suas comunidades.

É importante atentar para o fato de que algumas mulheres se recusam a passar pelo ritual da moça nova, e até mesmo alguns pais já não permitem mais esse processo. Essa decisão nada tem a ver se eles estão na área indígena ou na cidade. Essa é uma decisão dos pais e da moça. Para melhor compreensão desse processo ritualístico convém recorrermos à narrativa da tuxaua Baku, contando-nos sua própria história e como ela vivenciou esse processo de iniciação aos 11 anos de idade. Metodologicamente, dividiremos a fala da tuxaua em pequenos trechos, para que possamos melhor entender a riqueza de detalhes do ritual de passagem da infância para a fase adulta, porque entre os indígenas não existe a pré-adolescência, adolescência ou juventude. A criança vive como criança e depois, quando é adulto, passa a ter as responsabilidades de um adulto.

O ritual da moça nova, ele é quando a gente fica<sup>37</sup>... eu, quando fiquei, tinha onze anos e menstruei pela primeira vez. Eu não sabia o que significava porque a minha mãe ainda não tinha falado pra mim. Lembro que nesse dia eu tinha ficado responsável de fazer faxina na roça. Então, enquanto eu estava capinando, eu vi aquele negócio (sangue) escorrendo pela minha perna, aí fui embora tomar banho, mas a coisa não parava, até que minha irmã mais velha me perguntou o que era e eu disse que não sabia, porque não havia me cortado, nem nada. Então ela disse que eu estava moça nova e saiu correndo pra falar pra mamãe, que veio correndo, me agasalhou e depois bateu em mim, porque pensava que eu tinha me furado num pau (Tuxaua Baku, entrevista, 2009).

A forma como ela narra a cena inicial da passagem fisiológica da saída da infância para a vida adulta revela uma situação para ela totalmente inusitada. Ou seja, uma novidade a qual ela desconhecia completamente. Nas sociedades não indígenas diz-se que a menina tornou-se ‘mocinha’, um termo muito carinhoso dos pais para denotar que mesmo não sendo mais criança, no sentido fisiológico, também ainda não é uma mulher adulta na sua totalidade.

---

<sup>37</sup> Ela se referiu à primeira menstruação ou menarca. Num primeiro momento, fez gestos dando a entender do que se tratava e não pronunciou a palavra, somente depois é que se referiu diretamente ao termo.

Corpo e mente têm processos diferentes de amadurecimento. Aqui percebemos, por exemplo, a ‘ingenuidade’ da infância e a vivência profunda da mesma na comunidade indígena onde a criança é considerada criança. Nada é informado à criança quanto à menarca, somente quando ocorre a primeira menstruação a mãe vai orientar e dizer-lhe que ela está entrando na vida adulta. A menarca marca a passagem de uma fase para outra e, a partir desse momento, começam as responsabilidades que lhe são inerentes.

Um outro fato surpreendente na narrativa é que, no caso específico da tuxaua, ela não entendia o evento da primeira menstruação, mesmo assim foi repreendida pela mãe porque foi lavar-se no rio. A mãe, mesmo tendo iniciado o primeiro ato do ritual, que é o de agasalhar, deu-lhe umas palmadas porque a menina entrou no rio e não por pensar que poderia ter sido furada com um pau. A menina ‘impura’ não pode lavar-se no rio onde estão o boto e outros entes sobrenaturais. Para Torres (2009), o mito do boto guarda um substrato erótico, fálico, associado a Vênus, deusa da mitologia grega, portanto, um mito que se assenta na sexualidade, ou melhor, na erotização.

Prossigamos com a narrativa da Tuxaua sobre sua experiência no ritual da moça nova:

Não sabia exatamente o porquê, mas depois que me agasalhou, ela me colocou num quarto de barro que era sagrado e eu não sabia até então pra que servia. Ela atou uma rede de mingangue – rede feita somente de fios, sem tecido, e trouxe um pau para que eu cavasse um buraco no chão ao lado da rede para fazer minhas necessidades. Deitei na rede e fiquei nessa posição durante três dias sem mudar de lado. Depois de seis dias, eu me levantei, tomei banho. Depois do banho, ela me arranhou o lado esquerdo e eu continuei deitada na rede apenas de um lado só sem mudar de posição. Só via água e bebia porque levavam na cuia. Desse jeito eu passei um mês inteiro (Tuxaua Baku, entrevista, 2009).

Vejam os a explicação dada pela própria Tuxaua sobre o sentido de arranhar o corpo com o dente da paca:

Para nós, o dente da paca é amolado, ele parece uma faca. Os antigos dizem também que a paca é gorda e assim nós também devemos ser gordas e de pernas grossas. Eles dizem que é pra gente não ficar doente, e para não ter preguiça, porque o que mata a pessoa hoje é preguiça. Essa história de dormir até tarde faz mal pra saúde e a pessoa fica preguiçosa. Arranhando com o dente da paca, a pessoa fica esperta. Acorda cedo e vai trabalhar. O João, meu filho, diz que eu acordo muito cedo (madrugada), graças a Deus, eu acho que é por isso que eu tenho saúde (Tuxaua Baku, entrevista, 2009).

Note-se os detalhes que vão surgindo ao longo da narrativa. Após sua mãe tê-la levado para casa e colocá-la num quarto feito de paredes de barro, diferente do estilo arquitetônico das residências dos Sateré-Mawé, que normalmente são feitas de madeira e revestidas de palha branca, deu-se início ao processo de reclusão. A reclusão em um quarto devidamente

preparado e sagrado como a nossa informante fala e também o ato de fazer um buraco na terra para enterrar suas necessidades fisiológicas têm um profundo significado relacionado com a terra.

De acordo com Yamã (2007), o barro das paredes do quarto representa a proteção da grande mãe que é a terra de onde surgiram os Sateré-Mawé e também de onde tiram o seu sustento, principalmente do cultivo do guaraná, fruto ancestral e nucleador desse povo que tem nessa planta a origem de seus mitos fundadores. O resguardar-se no quarto de barro está associado à procriação dos indígenas. Segundo Uggé (1991, p.16), “o útero da mulher é considerado o berço (mãe da terra) onde o sêmen, depositado pelo homem, cresce e torna-se fruto completo, sendo por isso o homem origem da vida”.

Esse entendimento da terra como geradora de vida é cíclico na visão dos Sateré-Mawé. O fato de a moça nova ser reclusa no quarto feito de barro é sinal de que dessa forma a menina retorna ao ‘útero’ da terra, representada pelo quarto feito de barro, para que assim como a semente é enterrada para depois crescer e gerar frutos, a menina seja transformada para ressurgir no meio da comunidade (depois de cinco meses, o período completo do ritual) como mulher adulta, pronta para ser esposa e mãe.

A Tuxaua relatou que a moça, após ser confinada em um quarto com paredes de barro, obedece a outras proibições de caráter alimentar e estético que fazem parte das regras do ritual de iniciação. Ouçamos a tuxaua mais uma vez:

Se quando eu menstruei e estivesse com essa roupa, era com ela que eu iria passar o tempo todo do ritual sem poder mudar, nem pentear os cabelos, nem comer sal e nem açúcar, somente farinha e água (chibé). Peixe nenhum se pode comer porque ele é chapéu do boto. O índio tem muito medo do boto. No segundo mês, a moça nova pode comer orelha de pau, cutia e inambu. No terceiro mês, pode comer castanha, paçoca de inambu e de tucano. Peixe e veado, nem pensar. Principalmente o veado porque ele pula muito, é danado demais. Se a moça nova não seguir isso direitinho, ela não vai ter saúde. A menstruação fica sem tempo certo. A moça que é guardada é quieta, tranqüila. A que não é dá muito trabalho, não para em nenhum lugar (Tuxaua Baku, entrevista, 2009).

A permanência e a obediência a essas regras significam resguardar o corpo contra outros males físicos e assim manter a saúde feminina. Note-se que ela nos disse que somente após os seis dias, ou seja, após o término do fluxo menstrual, se pode tomar o primeiro banho. Isto significa que ela pode se purificar lavando o seu corpo de forma completa.

A partir do segundo mês, outros alimentos vão sendo introduzidos na sua refeição, tais como orelha de pau<sup>38</sup>, cutia e inambu-relógio. A reclusão continua e o corpo é novamente

---

<sup>38</sup> É um fungo de forma achatada que vive em troncos velhos de árvore e são comestíveis.

arranhado do lado que ainda não havia sido. Ela muda de posição na rede e apenas faz seus asseios, sendo permitido o banho completo no fim do fluxo menstrual. Prossigamos com a narrativa na voz da tuxaua:

Depois do segundo mês, durante o período menstrual eu só tomava chibé e comia sehay, saúva. Após os três dias, eu tomei banho e aí meu corpo foi arranhado novamente. Depois que minha mãe arranhou com o dente da paca, ela passou catauri e mangarataia. Essas raízes ardem muito. A permanência no interior do quarto continua. Depois meu pai trouxe cutia e inambu pra eu comer, aí eu comia pouquinho. Neste mês, eu pude virar para o outro lado e permanecer assim até terminar a menstruação. Eu podia andar, mas somente dentro do quarto. Fora dele, nem pensar (tuxaua Baku, entrevista, 2009).

No segundo mês, a moça permanece longe dos demais membros da comunidade em seu quarto, mantida isolada ou resguardada e, de novo, o corpo (o lado direito) é arranhado com o dente da paca, para liberar o sangue que eles consideram ser o sangue da infância. Isto é, daquela fase em que os pais faziam tudo para a criança e que, portanto, era preguiçosa. Durante mais três dias que são praticamente os dias da menstruação, ela já pode comer além do chibé, o sehay saúva (formiga amassada no pó de pimenta). Essa é uma iguaria que faz parte da alimentação dos Sateré-Mawé e a qual acreditam ser adequada para este momento do ritual, porque tanto a pimenta como a formiga representam energia e coragem para o trabalho, dons que a moça nova deve desenvolver dentro do grupo tribal.

Motta-Maués (1993) entende que a restrição alimentar pela qual a mulher passa durante o seu período menstrual está ligada a um tabu muito antigo que relaciona o fluxo menstrual a elementos de caráter mitológico. Segundo esse tabu, a mulher fica vulnerável a forças sobrenaturais e por isso pode atrair para si males de ordem espiritual.

A história das mulheres não foi escrita e nem refletida por elas, mas construída a partir de um modelo androcêntrico que não corresponde ao legítimo do corpo e da mente femininos. Note-se, por exemplo, ser somente a partir do segundo mês do ritual de iniciação da mulher Sateré-Mawé que ela recebe o alimento mais forte pelas mãos do pai, representando assim a transmissão da força e da coragem, como se isso só fosse possível através do masculino e não do feminino representado pela mãe ou pela avó. É a perpetuação do mito fálico. Há, também aqui no contexto indígena, a presença masculina impondo o poder pré-estabelecido como o mantenedor da ordem e continuador dos costumes. Segundo Matos (2000, p. 23),

Nesse sentido, é importante observar as diferenças sexuais enquanto construções culturais, lingüísticas e históricas, que incluem relações de poder não localizadas exclusivamente num ponto fixo – o masculino –, mas presente na trama histórica. Bem como investigar os discursos e as práticas que garantem o consentimento feminino às representações dominantes e naturalizadas da diferença, o que não excluiria que à incorporação da

dominação às variações, manipulações, táticas, recusas e rejeições por parte das mulheres, complexificando as relações de dominação históricas.

A partir do terceiro momento do ritual, as relações de poder assimétricas são bem nítidas. Vejamos na continuação da narrativa da tuxaua:

No terceiro mês, depois do terceiro dia, o meu corpo foi novamente arranhado e então eu fui para a roça arrancar mandioca. O suor escorrendo pelas feridas dói muito, mas você não pode reclamar e nem gemer. Eu pegava a mandioca colocava no panelo e voltava para o quarto novamente. No quarto mês, minha mãe me mandava fazer as tarefas de casa e tomar banho num banheiro de palha construído só pra mim dentro do mato. Depois que eu fazia as tarefas, eu voltava de novo para o quarto. Só depois do período menstrual do quinto mês é que eu saí do quarto para tomar banho na beirada e então já estava pronta pra trabalhar. Então é nessa hora que a comunidade fica sabendo por que a moça saiu do quarto. Antes disso ninguém pode saber. Isso só pertence à mãe e o pai. A aldeia sabe por que ela some, significa que ela estava guardada porque ela é moça nova (Tuxaua Baku, entrevista 2009).

Após toda a narrativa do ritual da moça nova, perguntamos a tuxaua qual era a relação direta desse fato com o casamento o que normalmente ocorre em outras etnias indígenas. Ela nos respondeu da seguinte maneira:

Normalmente os índios Sateré-Mawé criam a menina para a velha deles. Quando é homem, a mulher cria para o marido dela. Vou dar um exemplo: aqui tem a Zeilinha<sup>39</sup>, se tivesse um rapaz que gostasse dela, então ela já ia cuidar pra velha dele. Depois que ela ficasse moça nova, então ela iria se guardar durante três meses e depois iria sair para realizar a tucandeira. Ai ia ter festa por ocasião do casamento, porém, se a moça não tiver sido prometida para ninguém então ela vai cumprir com o ritual todinho conforme já falei, porque isso é bom para a saúde dela. A moça é livre. Só casa se quiser, por mais que tenha sido prometida pelos pais. Se ela não quiser ela não casa e não tem problema (Tuxaua Baku, entrevista 2009).

Quando a tuxaua se refere ao termo ‘cuidar para a velha dele’, significa dizer que por um certo entre as famílias os filhos foram prometidos em casamento um para o outro e assim desde cedo ambos os filhos já começam a servir seus sogros. Para Lasmar (2005), o destino matrimonial dos filhos é desde cedo um aspecto de preocupação dos pais. Normalmente, além de qualidades pessoais, como a aptidão para o trabalho, costuma-se levar em conta o grupo exógeno a que pertencem a nora ou o genro prospectivos. Os pais exercem uma influência muito grande sobre a escolha do cônjuge, impondo algumas vezes critérios que tornam virtualmente impossível encontrar um pretendente adequado.

Durante toda a pesquisa com a Tuxaua, ficou claro que o ritual da moça nova é algo bem pessoal que só cabe a moça e aos pais. Não tem uma expressão coletiva - sair do

---

<sup>39</sup> Neta que está no processo de preparação para o ritual

isolamento e ser obrigada a beber caxiri<sup>40</sup> e a dançar com os homens numa celebração pública como ocorre, por exemplo, entre os Tukano do Alto Rio Negro. No contexto Sateré-Mawé, essa festa só ocorrerá se a moça desejar casar e tiver algum pretendente. Se isto ocorrer, como disse a Tuxaua, não será pelo fato de ela ter se tornado mulher (menstruado e feito seu rito de passagem), mas por causa da tucandeira, a expressão maior da cultura e da vida dos Sateré-Mawé.

O ritual da tucandeira diz respeito a iniciação masculina e é extremamente fálico. O jovem rapaz calça as luvas (símbolo da vagina que é penetrada) cheia de formigas presas aos pequenos furos da luva, (símbolo da falta de liberdade feminina). Depois expõe as mãos à agressão dolorosa da picada da formiga, simbolizando assim a difícil relação entre homens e mulheres, especialmente a partir do convívio como marido e mulher. O ritual dura em torno de vinte minutos<sup>41</sup> sem que o jovem rapaz possa demonstrar fraqueza, porque isso iria contra o poder do *falo*.

As assimetrias de gênero independem da classe social, da raça ou do lugar. As relações entre homens e mulheres e os aspectos de poder que envolvem estas relações estão presentes em todas as sociedades, desde as mais primitivas até as mais modernas. Quando nos deparamos com uma Tuxaua que se dispõe a falar sobre esta particularidade de sua vida, ainda tão reservada ao seu mundo, e se abrir aos questionamentos da ciência é, acima de tudo, uma forma de libertação do ser mulher. Trata-se do desejo de compartilhar com outras mulheres as suas próprias experiências e dizer a indígena é diferente da mulher moderna, e quer ser respeitada como tal.

### **3.2 Zelinda ou Baku: história de vida e liderança**

Zelinda da Silva Freitas – registrada com o nome indígena de Baku, pertencente ao grupo étnico Sateré-Mawé, nasceu no dia 05 de outubro de 1953, na Aldeia de Ponta Alegre no Município de Barreirinha/AM, filha de Abdon Souza da Silva (Kiuuy) e dona Tereza Ferreira Silva (Hary), ambos Sateré-Mawé.

Conta-nos a tuxaua Baku que ela e mais duas irmãs (Zenilda e Zeila) vieram para Manaus em 1967 ainda meninas, por volta dos 14 de idade trazidas por um agente do SPI -

---

<sup>40</sup> Bebida fermentada a partir da mandioca ou de outros frutos muito apreciada pelos índios do Alto Rio Negro e outras regiões do Brasil, e tem um certo teor alcoólico quando ingerida em quantidade.

<sup>41</sup> Nós cronometramos o tempo médio dado aos 15 guerreiros da Comunidade Sahu-apé e de comunidades convidadas durante os três dias de festividade da tucandeira.

FUNAI<sup>42</sup> para trabalharem em casa de brancos como empregadas domésticas. Um ano depois, Baku retornou à Comunidade de Ponta Alegre para casar-se com o Senhor Aceí. Talvez, pela distância do tempo, algumas datas tenham sido esquecidas na memória, e, para sermos fiéis à sua trajetória de vida, entre tantas idas e vindas entre Ponta Alegre e Manaus, com períodos incertos, nos utilizamos dos registros de nascimento dos filhos expedidos pela FUNAI.

Do casamento em 1968 até 1972, ela permaneceu em Ponta Alegre, tendo o Lucemir nascido em 1971. No ano de 1973, ela veio para Manaus onde permaneceu até 1978. Nesse período, ela teve mais três filhos: o João em 1973, o Misael em 1975 e Arno em 1977 (este veio a óbito ainda criança, depois de ter sofrido uma queda). Em 1979, retornou mais uma vez a Ponta Alegre onde teve o Ismael, seu quinto filho, e lá permaneceu até 1985. Foi lá também o nascimento de sua primeira filha, a Midian, em 1982. Finalmente, retornou para Manaus em 1986, nascendo a Luciane, sua última filha. Somente em 1996, passa a residir definitivamente em Iranduba após se fixarem definitivamente no Município como comunidade indígena.

Estas idas e vindas da família Freitas para Manaus se deram por vários motivos, entre eles estava o trabalho que o senhor Aceí desenvolveu como operador de máquina durante 25 anos de sua vida. Foi nesse período, enquanto seus filhos ainda eram crianças, que a tuxaua Baku e suas irmãs começaram a trabalhar em casa de família e, não tendo onde deixar os filhos pequenos, porque as patroas não aceitavam crianças no serviço, então trocaram este tipo de atividade e começaram a fazer colares e outros adereços para comercializar. A procura foi muito grande pelos produtos indígenas, e em pouco tempo já atendiam os clientes na Praça da Saudade, no Centro de Manaus. Podemos dizer que este foi de fato um trabalho pioneiro em Manaus e teve início com as Mulheres Indígenas Sateré-Mawé.

Autores como Torres (2005) e Bernal (2009) consideram que o trabalho doméstico serviu como porta de entrada para as mulheres indígenas Sateré-Mawé em Manaus, tendo em vista que elas vinham de suas aldeias já com moradia e emprego certos em casa de parentes e conhecidos do pessoal da FUNAI e até mesmo de parentes de religiosos que trabalhavam como missionários no meio deles. Para mulheres e homens indígenas, foi mais difícil encontrar um emprego no trabalho industrial porque a exigência de mão-de-obra qualificada não correspondia à sua realidade.

As mulheres no mundo inteiro eram requisitadas pelo capital porque elas eram mais afeitas ao trabalho industrial (Torres, 2005). Aos homens, sem a devida qualificação, isso não seria possível. Muitas mulheres indígenas foram para o trabalho industrial da Zona Franca de

---

<sup>42</sup> Ela se referiu ao SPI (Sistema de Proteção ao Índio) porque até aquele momento ou mesmo naquele ano a Instituição passou a ser denominada FUNAI (Fundação Nacional do Índio).

Manaus, nos anos 1970/1980, depois de terem passado pelo trabalho doméstico, conforme revela a pesquisa de Torres (2005). No caso da nossa personagem isto não ocorreu, ela foi para o trabalho doméstico, mas não durou muito tempo e logo começou a pensar em outra fonte de renda que lhe garantisse mais tempo em casa com os filhos. Foi então que ela e suas irmãs começaram a desenvolver o trabalho com artesanato.

Depois que passaram a realizar o trabalho artesanal, visto como ‘labor criativo’ em relação à fabricação de colares e outros adereços de enfeite, especialmente femininos, as mulheres perceberam que estava ali a sua fonte de sobrevivência. A grande demanda por esses produtos fez com que Zenilda tivesse a idéia de criar uma associação, de caráter jurídico, a fim de que tudo produzido e comercializado gerasse lucros para todas elas. Foi assim que ela fundou a Associação das Mulheres Sateré-Mawé (AMISM). Hoje esta associação é conhecida internacionalmente, porém, segundo Regina, filha da fundadora,

Hoje a Associação está largada. Ninguém mais quer ajudar a cuidar. Alguma coisa precisa ser feita. O prédio é nosso. Só que as mulheres, depois da morte da mamãe, não entendem que a associação é de todas nós. Aí foram fundando outras associações e deixando a AMISM. Agora parece que ela é minha e não é assim. A AMISM é um bem que a mamãe fundou e deixou para as mulheres Sateré. A associação está cheia de dívidas. A casa é grande e boa, mas a água já foi cortada e a luz também. Eu estou tentando resolver, fazendo colar para vender. Estou vendo se esta semana eu resolvo alguma coisa (Regina, entrevista/2009).

A fala de Regina soa como um clamor, uma lamentação por perceber que anos e anos de luta estão sendo aos poucos abandonados pelas mulheres. Apesar de todas as dificuldades, a AMISM continua sendo uma referência para as mulheres Sateré-Mawé e para o âmbito da organização política dos povos indígenas.

A tuxaua Baku é uma mulher simples, paciente e íntegra no que faz e no que diz. Sempre se achou covarde e medrosa. Limitações que, segundo ela, são vencidas todos os dias frente às dificuldades que não podem ficar sem providências. Sempre teve como referencial de mulher determinada e corajosa sua irmã Zenilda. Segundo a Tuxaua, Zenilda<sup>43</sup> lutava por aquilo em que acreditava e estava constantemente preocupada com a vida do seu povo. Não demorou a retornar à sua comunidade de origem e contribuir para a qualidade de vida dos seus parentes. Foi ela quem percebeu que o lixo acumulado nos guaranazais estava

---

<sup>43</sup> Zenilda sempre teve preocupação com os outros, mas consigo mesma foi relapsa com a saúde. Deixava para depois as visitas ao médico. Morreu em 2006, vítima de um enfarto fulminante aos 38 anos de idade. Cuidou dos outros e se esqueceu de si. Sua passagem foi breve, mas marcou a vida das mulheres e dos homens Sateré-Mawé de forma indelével. Já a sua irmã Zeila, faleceu em agosto de 2009 em Manaus, vítima de diabetes e outras complicações.



prejudicando a vida nas aldeias, principalmente das crianças. Logo tomou as providências e com algumas companheiras começou a passar de aldeia em aldeia recolhendo o lixo, e levando de volta para a cidade de onde ele tinha saído obviamente em forma de enlatados, ensacados ou engarrafados. Não tinha medo de nada e nem da morte prematura. De acordo com Zenilda (*apud* Pacó, 2003, p.5),

Muitos tuxauas não queriam que eu coletasse lixo. No Marau teve um tuxaua que deixou. Eu falei para ele a realidade e disse que mais tarde aquilo ia melhorar a venda do guaraná, para ter um bom mercado, para ser puro. É uma questão da saúde nossa. A pilha principalmente, nunca se sabe por onde vai entrar o veneno, muitas vezes espoca e não lavam a mão, depois vão colocar na boca. Outra questão que eu coloquei é que a planta pode ser contaminada e nós comemos a fruta dela e podemos ser contaminada com vários tipos de veneno. E outra coisa, faz parte da educação, de coletar o lixo, de reciclar e de que os lixos não são de lá [...]. E que a educação é para manter o ambiente limpo e para a garantia da nossa terra. Lá fora, parece que ninguém ta nos olhando, mas tem muita gente observando e vendo a situação da nossa terra, então nós temos que assegurar não deixando poluir a nossa água, o nosso ar e o nosso ambiente. É o que eu falo para eles, e para as crianças nascerem saudáveis e não aleijadas e isso faz parte para que nasçam crianças perfeitas[...]. Assim ele deixou, concordou comigo e deixou que nós limpássemos a casa dele. (Entrevista concedida a Pacó/2003).

A amizade da tuxaua Baku com suas irmãs, especialmente Zenilda e Zeila, sempre foi sólida apesar de no aspecto político terem suas divergências. Segundo a tuxaua, ela aprendeu muito com a Zenilda, mas não concordava com o jeito dela agir em algumas situações. Fato é que nunca quis participar da AMISM com sua irmã, pois sempre achou difícil trabalhar com comunitários.

A tuxaua Baku nunca se achou preparada para ser uma líder como a Zenilda. Observando o que ela faz hoje, entendemos que sua liderança foi um processo lento de construção, pois, por necessidade, ela foi aprendendo aos poucos e cultivando em si dons que, segundo ela, o seu marido não os teria a ponto de poder levar à frente uma associação comunitária. De fato, para se tornar um líder não existe fórmula exata, esse é um dom inato que ao longo da vida, de acordo com as escolhas que vão sendo feitas por cada mulher ou homem, vai se manifestando tanto para fazer o bem como para fazer o mal.

Foi escolha dela se casar com o senhor Benedito, sem aprovação dos pais. Seu pai acreditava que o senhor Benedito não seria um chefe de família competente e então ensinou à filha tudo o que ela deveria saber para sustentar sua família, se não tivesse ajuda do marido. Os dois casaram-se, e o seu marido logo em seguida começou a trabalhar como operador de máquina em canteiros de obra nas rodovias federais ligando Manaus a outros estados do Brasil, e isso exigia dele ficar longe de casa por muito tempo. A tuxaua Baku, não

diferentemente da vida de muitas mulheres brasileiras, tornou-se a provedora da família. A cada retorno do Aceí a casa, aumentava o número de filhos e o que ele trazia não era suficiente para prover as despesas, então cabia a ela organizar a economia doméstica com a venda de artesanato. Observe-se que há um corte de gênero presente nesta nova formação da família Sateré-Mawé e o papel importante da mulher nesse novo processo. Segundo Torres, (1999, p.474),

É preciso desmistificar as idéias que tendem a diminuir e discriminar as mulheres no universo indígena. Elas desempenham um papel fundamental na tribo, sem o qual a economia doméstica não seguiria o seu curso normal. É fato incontestável que a lucratividade do artesanato elevou a auto-estima indígena e trouxe uma perspectiva de vida melhor para todos [...]. O momento presente exige que o sujeito histórico, homem e mulher, crie novas oportunidades e formas de trabalho socialmente reinventadas e auto-sustentáveis. Essa é a condição histórica de reinvenção da sobrevivência com o uso de novas técnicas de trabalho, em que as pessoas busquem a sua valorização, ampliem a sua capacidade e se redescubram condutoras da sua história.

É bem verdade, segundo Segato (2003), que as mulheres podem ter grande participação e autonomia decisória na produção de alimentos e artesanato, assim como na comercialização dos produtos, inclusive muitas vezes negociando habilmente com compradores de fora do grupo. Contudo, podem não manifestar a mesma habilidade e vocação para a negociação política, tanto interna como com agentes externos, ou serem desencorajadas a participar desta forma. O que não cabe especificamente neste caso. Quando se trata de atividades de mercado, as mulheres indígenas transitam bem no setor econômico da esfera pública.

Todo o conhecimento que o pai lhe havia transmitido e diante das necessidades prementes de administrar a casa sem a presença constante do marido, fez com que Baku se tornasse a líder da sua família e da sua comunidade. Quando perguntamos sobre os limites existentes entre as funções da mãe e o papel de chefe, ela respondeu traçando nitidamente o universo de ambas as funções, estabelecendo a diferença entre a mãe e a tuxaua de um grupo que não é composto só de filhos, mas também de genros, noras e netos ainda que tenham um parentesco consanguíneo. Segundo nossa entrevistada,

Quando eles fazem as coisas erradas, eu chamo a atenção deles como mãe e vou disciplinado até que eles aprendam, ensinando como tem que ser. Porém se for alguma coisa que me desagrada dentro da associação<sup>44</sup>, então eu corto

---

<sup>44</sup> A Associação a que ela se refere é a AISA. É dentro dessa associação que ela exerce o seu papel de Tuxaua, de líder. Entre os Sateré é comum a formação dessas associações para legitimar os seus chefes. Na TI do Andirá e Marau eles criaram a Associação Geral dos Tuxauas Sateré Mawé (AGTSM) do qual a tuxaua Baku também faz parte. Note-se que enquanto mãe ela conversa e disciplina, enquanto Tuxaua ela tem para com eles o poder de

logo o mal pela raiz e digo exatamente como tem que ser e agir (Tuxaua Baku, entrevista/2009).

Na esfera da organização social dos índios Sateré-Mawé, o parentesco define as relações políticas. Não basta ter só qualidades para ser tui'sa (tuxaua) da aldeia. É necessário ter certas habilidades comprovadas pela comunidade. Segundo Lorenz (1982, p 36-37),

História e mitologia Sateré-Mawé; sua capacidade como orador; seu grau de generosidade; sua tradição como agricultor e beneficiador do guaraná; sua habilidade para o comércio; a maneira como conduz os problemas internos de sua comunidade e a tônica de suas relações com os agentes da sociedade envolvente, principalmente a FUNAI, os patrões e os políticos locais. Pode-se dizer que o tuxaua geral é aquele que consegue um bom desempenho em todas essas áreas.

O tui'sa, depois de escolhido, deve se voltar para a defesa dos interesses de seu grupo ou comunidade, incluindo principalmente os interesses de sua própria família, responsabilidade que ele assume de modo incisivo, principalmente quando necessita apaziguar os conflitos e determinar as atividades agrícolas e comerciais.

A trajetória de vida da tuxaua Baku como líder e o papel que ela desempenha à frente de sua família e de sua comunidade é demarcado pela vontade dos espíritos da floresta, assim como o foi das duas outras irmãs. Ouçamos a primeira parte da narrativa dessa trajetória da tuxaua Baku:

A Zenilda foi fazer uma viagem para o México. Quando ela retornou a São Paulo ela teve um sonho, uma visão. No sonho fora-lhe revelado que quando ela chegasse a Belém, uma mulher iria ao encontro dela e iria mostrar-lhe três batatinhas e ela deveria comprá-las. As batatinhas já estavam destinadas para nós três (ela, a Zeila e eu). De manhã cedo, me ligou e contou-me do sonho, porém estava duvidando que fosse verdade. Eu acreditei piamente e disse que quando ela chegasse a Belém a mulher estaria esperando e de fato foi o que aconteceu. A mulher se aproximou dela com três batatinhas de tamanhos diferentes (pequena, média e grande) e pediu para que ela confirmasse se eram três irmãs e se cada uma teria suas associações. Então, ela distribuiu as batatas por tamanho se referindo a cada uma das irmãs. Antes de embarcar para Manaus, ela me ligou mais uma vez dizendo que tinha encontrado com a mulher e que ela havia ensinado tudo direitinho para ela e que ela não deveria desobedecer (Tuxaua Baku, entrevista/2008).

Os Sateré-Mawé são racionalmente conduzidos por verdades mitológicas, e entre a realidade e a não realidade se situa a crença em seus entes sobrenaturais. A verdade é que de fato esse episódio do sonho marcou a trajetória de construção da Comunidade Sahu-apé e fortaleceu ainda mais a convicção da tuxaua Baku, na crença dos espíritos da floresta, o que faz parte da origem cosmogônica de seu povo. Situação oposta ocorreu com suas irmãs pelo

---

ordenação da comunidade, uma relação de trabalho. Ou seja, na Associação todos passam a ser vistos como membros de um grupo, no qual todos têm direitos e deveres a serem cumpridos.

fato de terem desobedecido às entidades sobrenaturais, infringindo assim as normas do seu povo. Esta relação entre o mitológico e o mundo real não têm fronteiras estabelecidas racionalmente, porque as duas realidades se entrecruzam naturalmente em todas as situações de vida dos povos Sateré-Mawé. Sobre as características desta realidade mitológica Eliade (2007, p. 22) considera que,

O mito tal como é vivido pelas sociedades arcaicas, 1) constitui a história dos atos dos Entes Sobrenaturais; 2) que essa história é considerada absolutamente verdadeira (porque se refere a realidades) e sagrada (porque é a obra dos Entes Sobrenaturais); 3) que o mito se refere sempre a uma ‘criação’, contando como algo veio a existência, ou como um padrão de comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foram estabelecidos; essa a razão pela qual os mitos constituem os paradigmas de todos os atos humanos significativos.

Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a sobrenaturalidade) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas e algumas vezes dramáticas irrupções do sagrado ou do sobrenatural no mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o mundo e o converte no que é hoje. E mais: em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais, o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural.

Uggé (1991, p. 36) lembra um fato interessante que ocorreu na Comunidade de Ponta Alegre, terra natal da tuxaua. O caso de uma moça que desobedeceu ao cumprimento de guardar-se durante o período menstrual e cujas consequências a comunidade toda sofreu pelo seu ato de desobediência. Vejamos:

*Una chica Sateré-Mawé que había quedado un tiempo en la ciudad de Maués, cuando volvió a la aldea dejó de obedecer la costumbre tribal de quedarse en la casa durante sus reglas. Poca tiempo después la erosión provocada por el río provocó un derrumbe que inutilizó una parte de la playa que servía a toda la comunidad. Se culpó a la chica, que enseguida volvió a obedecer esa costumbre.*

Neste caso, vejamos a continuação da narrativa do sonho de Zenilda e o que a mulher lhe revelou sobre o que fazer com as batatinhas:

No sonho, a mulher disse para Zenilda que cada uma deveria pegar sua batatinha, plantar num jarro, colocar uma moeda e fazer um pedido. Quando ela chegou disse o que devíamos fazer, mas ela não foi honesta o suficiente para entregar as batatas certas para cada uma conforme o tamanho que a mulher havia especificado para cada uma de nós. Ela me deu a batata menor quando deveria ter sido a grande; entregou a média para Zeila como de fato deveria ter sido e ficou com a grande, quando deveria ter sido a menor. Mas, eu vim saber disso depois e assim como ela me disse eu fiz. Plantei minha batatinha. Só que quando eu estava plantando, eu senti que tinha alguma coisa

errada. Então, quando foi a noite *eles*<sup>45</sup> vieram e disseram que eu havia sido enganada e que a Zenilda iria pagar caro pela desobediência (Tuxaua Baku, entrevista/2009).

O mito segundo, os Sateré-Mawé serve para a manutenção da vida e da crença presente em uma cultura. Yamã (2007) comenta que a explicação da natureza e os fatos que ocorrem tem sua explicação plausível nos mitos *Urutópig (nossa crença)*. Mesmo que a existência dos personagens presentes nas histórias não possa ser comprovada cientificamente ou por meio de documentações, a crença confere um caráter real e que, portanto, deve ter sua devida atenção. Entendamos melhor o resultado dessas crenças, a partir da continuação da história narrada pela tuxaua:

Eu fiquei com aquilo na cabeça, me acordei e liguei na mesma hora para a Zenilda e disse a ela que eu havia tido um sonho e que neste sonho os espíritos me disseram que ela havia me dado a batata pequena, quando deveria ter sido a maior e que ela iria ser castigada por isso. Ela riu e disse que o espírito estava enganado e que ela ainda não havia nem sequer plantado a batata dela. Então eu disse para ela não desafiar os espíritos, porque só iria perder e quando eles falam assim é porque é verdade. Do jeito que nós estávamos para o que somos agora, estamos ricos. Temos centro cultural e tudo. A Zenilda, que desobedeceu, morreu e a AMISM entrou em crise. A Zeila, que também não acreditou, está vendo a casa dela se acabar. Os filhos estão acabando com tudo que era dela, e nem na casa dela ela vive mais (Tuxaua Baku, entrevista 2008).

Vejamos que a partir da fala da tuxaua nós podemos entender a sua posição pessoal diante de sua cultura e a reverência que ela possui para com o mundo sobrenatural. O seu modo de conceber as coisas da vida está em conformidade com o pensamento de Lévi-Strauss, que, independentemente de se tratar de uma comunidade indígena que tem seu enraizamento num *corpus* mitológico, a coerência da realidade revelada pelas entidades sobrenaturais adquire de fato sua correspondência no existente, através dos acontecimentos ocorridos seguidamente ao que fora anunciado, os quais não teriam outra explicação lógica que não fosse esta.

A vida da Tuxaua Baku se situa entre esses dois mundos e de forma muito clara. Sua experiência em lidar com a realidade das crenças sobrenaturais de seu povo e sua desenvoltura política fez com que ela ascendesse da simples condição de mulher e mãe de família à líder tuxaua e pajé diante da Associação dos Tuxauas Maiores dos Rios Andirá e Marau no Município de Barreirinha/AM. Como ela mesma nos conta, essa trajetória não foi fácil e nem mesmo ela acreditava que um dia isso fosse possível. Pelo fato de ser a única

---

<sup>45</sup> Ela se refere aos Espíritos da floresta e da água com os quais ela conversa nos sonhos/realidade.

mulher em meio a uma associação somente de homens, ela é desafiada o tempo todo, mas diz não ter medo porque os espíritos a aconselham e direcionam seu trabalho. Ouçamo-la:

Eu fui para o Andirá para a reunião dos tuxauas o ano passado. Lá só tem homem e somente eu de mulher. Eles quiseram-me por à prova e me pediram para que eu falasse todo o processo de conhecimento do meu povo e na língua Sateré. Eu sabia que eles estavam me testando e então eu disse tudinho como eles queriam. Mostrei que eu sabia de verdade. Ficaram tudo de boca aberta. Aí, depois, chegou um deles pra mim e disse: “É, Zelinda, você merece mesmo ser tuxaua”. E aí eu fui embora satisfeita (Tuxaua Baku, entrevista/2009).

Este fato revela que mesmo tendo ela alcançado o posto de Tuxaua, ainda assim é desafiada o tempo todo pelo poder masculino. O interessante é ser esta prova feita somente com ela. Os outros homens tuxauas não precisam comprovar sua autoridade, mas ela, por ser mulher, não tem a mesma prerrogativa que eles, apesar de provar que é merecedora do cargo porque conhece profundamente as tradições Sateré-Mawé e procurar vivê-las e ensiná-las como diz ser seu dever. De acordo com Bourdieu (2009, p.74),

Quando elas participam de um debate público, elas têm que lutar, permanentemente, para ter acesso à palavra e para manter a atenção, e a diminuição que elas sofrem é ainda mais implacável por não se inspirar em má vontade explícita e se exercer com a inocência total da inconsciência: cortam-lhes a palavra, orientam, com a maior boa fé, a um homem a resposta a uma pergunta inteligente que elas acabam de fazer (como se, enquanto tal, ela não pudesse, por definição, vir de uma mulher).

As relações entre homens e mulheres não estão no nível do inconsciente, tão somente, mas do intencional. O que ocorre com a tuxaua Baku durante as reuniões dos Tuxauas maiores do Andirá não é nada camuflado, mas sim explícito. É como se fosse uma prova prática na frente dos demais e, outrossim, porque esta atitude preconceituosa é somente para com ela por ser a única tuxaua mulher. Por esta razão e conhecendo bem o meio em que vive, ela tem uma conduta de vida bem posicionada nos princípios espirituais que a norteiam. Ouçamo-la mais uma vez a este respeito:

Tudo eu levo a sério, tudo o que vem na minha visão. Tem vezes que eu me descuido da saúde e quando foi um dia desses, *eles*<sup>46</sup> vieram e me puxaram todinha<sup>47</sup>; eu estava com sede e eles me deram água. Eles cuidam de mim. Quando estou fora da linha, eles me chamam atenção dizendo como eu devo fazer, porque do contrário pode acontecer coisas ruins comigo ou com alguém da minha casa. Eles falam para eu me prevenir, tomar cuidado. Quando eu digo isso para os meus filhos, eles dizem que eu sou macumbeira, sou espírita isso e aquilo porque eles já viram várias vezes às coisas acontecerem quando eu digo que vai acontecer. Eu sei e sinto quando alguma coisa está para acontecer (Tuxaua Baku, entrevista/2008).

---

<sup>46</sup> Mais uma vez ela faz referência aos espíritos.

<sup>47</sup> Puxar é um termo muito comum na Amazônia e significa massagear o corpo, principalmente nas articulações.

Viver num mundo marcadamente masculino é um desafio constante na vida da Tuxaua Baku, porque a toda hora é posta à prova, principalmente se sabe ou não transmitir os costumes e se isso está sendo feito como mandam as tradições do grupo. Pelo fato de ser tuxaua, exercerá sua função sempre e seu comando só será substituído após sua morte. Será a líder do Sahu-apé até morrer. Todavia, já é de consenso que quem assumirá o posto enquanto liderança política será sua filha Midian (a mais velha), e a função de pajé, o Ismael, seu filho caçula. Perceba-se também o princípio de equidade de gênero. Sobre isso Segato (2003, p.12) pode nos ajudar a entender melhor estas relações no mundo indígena quando sugere que,

Na cultura indígena, a distância entre dominação e subordinação é variável, ou seja, encontramos uma melhor ou pior distribuição de poderes. Da mesma forma, há culturas onde as pessoas são mais interdependentes ou onde os espaços de autonomia são mais bem distribuídos entre os gêneros. Por exemplo, a mulher pode ter poder e autonomia no espaço doméstico e na vida econômica do grupo.

Observe-se que as relações de poder constituídas no interior da Comunidade Sahu-apé e as relações da tuxaua com os Tuxauas Maiores do Andirá, muito mais do que um processo de subordinação, são também de obediência à hierarquia. A condição de poder da tuxaua do Sahu-apé não diz respeito somente ao interior da sua comunidade ou do seu povo. Seu poder é reconhecido e legitimado pela sociedade envolvente. A AISA é a instituição que ela utiliza como meio de comunicação com as autoridades ligadas às causas indígenas, como é o caso da COIAB (Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira), também da FEPI (Federação Estadual dos Povos Indígenas) e FUNAI (Fundação Nacional do Índio), como outras instituições privadas, qual a parceria estabelecida com os hotéis de selva da região e também o vínculo religioso com a Igreja Adventista da Vila do Ariaú, onde está localizada a Comunidade Sahu-apé.

Durante a pesquisa, tivemos a oportunidade de vê-la solicitando, através de documento escrito, a presença da FUNAI<sup>48</sup> na sua comunidade para que providências fossem tomadas no sentido de defendê-los diante de alguns vizinhos insatisfeitos com a presença deles. Esses vizinhos sempre os desrespeitam, incomodando com o som em volume alto e às vezes adentrando o terreno sem permissão.

---

<sup>48</sup> No dia da visita da FUNAI à comunidade, nós estávamos presentes e pudemos vê-la conversando com a equipe toda. Neste dia faziam parte da equipe, a Dra. Eliane de Almeida Seffair, Procuradora Federal/FUNAI/Manaus, o Técnico em Indigenismo, José Victor Santana, e o Técnico em Agrimensura, Zenildo de Souza Castro, para medir e avaliar as condições do espaço onde moram. Todo o relatório dessa visita foi-nos repassado pela FUNAI e como consideramos de muita importância para esta pesquisa, colocamos nos anexos desta dissertação.

Pelo que observamos em campo, a situação é de fato constrangedora para a comunidade, porque eles estão sempre à espreita de que algo ruim possa acontecer-lhes. Durante o dia, as crianças ajudam na vigilância ficando atentas a qualquer visita indesejada e à noite o marido da tuxaua, juntamente com o seu filho, fazem a vigia. Esta é uma situação que já vem perdurando há bastante tempo e até o término de nossa pesquisa nada havia sido feito pela FUNAI no sentido de garantir a posse do terreno e proteção de suas vidas.

A luta pela terra e pelo espaço político é o grande desafio dos povos indígenas. Tanto no cenário nacional como no estadual, esses povos têm mostrado um poder organizacional muito forte e, assim como na sociedade envolvente, estão cada vez mais fortalecendo sua luta reivindicativa em busca de políticas públicas voltadas para a causa indígena. O fato de serem tutelados pelo Estado brasileiro não significa que são passivos, pois através de suas organizações de caráter nacional como é o caso da COIAB ou de pequenas associações no interior de cada comunidade, eles buscam fazer frente aos desmandos e às agruras do poder estabelecido.

### 3.3 Baku: a pajelança e a cura

Xamanismo é o fenômeno referente à prática de um xamã, o líder espiritual de comunidades ditas primitivas, que incorpora uma série de atividades ligadas ao sobrenatural, indo, dentre outras, da política à medicina, da arte à ecologia (SANTOS, 2007). Conforme a origem etimológica do termo, para muitos pesquisadores, controversa, o sentido primordial parece ser o de *conjurador e exorcista*, o que sugere, na própria definição, a idéia do sobrenatural. Há várias designações para o termo xamã tais como: *Ojuna, udoyan (Yakut), buga, boga, kam (Mongol), udagan (Buryat), kam (Tagar), Gam (Altaico), samana (Pali), angekok (Esquimó), pajé (Guarani), mamó (Arahuaco), brujo, curandero (Espanhol), nahuatl (Asteca), tojunga (Polinésio), sedhr (Celta)* (SANTOS, 2007, p.25).

Todos esses termos são na verdade uma tentativa de aproximação do sentido que também pode significar curador, mago, feiticeiro, encantador, visionário, clarividente, bruxo. Tudo depende do lugar de onde se vê o xamã. O nosso, nesta pesquisa, é o indígena (pajé).

O xamanismo é uma experiência que requer um equilíbrio mental e espiritual extremo. O xamã pacientemente faz uma viagem emocional, transpondo o limite de um mundo paralelo, para penetrar no domínio mítico da matéria dos sonhos. Para o tupi-guarani que é a raiz ancestral dos Sateré-Mawé, o termo xamã corresponde a pajé, que, segundo Uggé (1991, p. 37) *se lhma pai-ni y Realiza ritos y actos especiales, tiene poderes proféticos y médicos*. Segundo



esse autor, na tradição sateré-mawé existe uma hierarquia no mundo dos pajés, um número de quatro a cinco são chamados de pajés principais ou extraordinários e eles não moram diretamente na aldeia. Eles são convocados em casos extremos, quando o trabalho dos pajés menores ou ordinário, aqueles que vivem nas aldeias, falha por algum motivo. Os pajés extraordinários vivem solitários na companhia de um ajudante.

Essa solidão não significa um afastamento dos demais membros da comunidade por uma questão pessoal, mas porque todo aquele que vive uma vida espiritual busca sempre lugares e condições que lhe propiciem a reflexão, a meditação e a contemplação. Pode-se dizer que, desse modo, o xamã é o curandeiro ferido pela própria morte, em vida; aquele capaz de restaurar os males mortais com a ajuda do espírito presente nas forças invisíveis da natureza, por ele controladas. Ele se dirige ao conhecimento como quem vai à guerra, disposto a derramar seu sangue nos campos de batalha, se preciso for. A espiritualidade do pajé não permanece só na dimensão do sobrenatural, ele se utiliza de outros métodos para evocar os espíritos e assim ajudar as necessidades físicas e espirituais dos indivíduos. Segundo Uggé (1991, p.37),

*Cuando deben adivinar el futuro, los chamanes pueden servise de bebidas, como el caxiri (yuca fermentada, o mezcla de hierbas) o el guaraná. Antiguamente se usaba un alucinógeno llamado paricá (hecho de varias hierbas mezcladas, y luego inhalado), y según parece, ahora se lo usa menos. Actualmente se usa también el alcohol de caña de los 'civilizados' y la macohna, una especie de droga introducida a la Amazônia por los negros.*

O uso de bebidas caseiras à base de abacaxi, mandioca, ananás, dentre outras, auxilia no processo de êxtase ou de transe, assim como a utilização de alucinógenos como o paricá e a maconha. Entenda-se que o emprego é comedido, aplicado apenas para este fim, sem causar dependência. Segundo Laburthe-Tolra e Warnier (1997), são evocados os espíritos benéficos também chamados de *adorcismos* ou tentativas de se unir intimamente a eles, chegando às vezes a esse estágio psíquico. Quando isso é possível, então o pajé passa a habitar o mundo dos espíritos de onde traz cura, se o caso for doença, ou indica os lugares onde a comunidade pode encontrar a caça e as frutas.

Estes rituais são carregados de simbolismos e contêm forte corte de gênero em seu conteúdo. De acordo com o autor acima referido,

O xamã é primeiramente escolhido e tomado por um espírito feminino; a maioria dos mediadores religiosos passam por uma etapa de passividade, padecem sob a forma de doença ou de outros infortúnios do deus, antes de poder lhe apresentar as preces dos homens e de levar a estes a sorte ou a cura, como faz o xamã trazendo de volta sua alma a terra no fim de sua viagem ao mundo dos espíritos (LABURTHE-TOLRA e WARNIER, 1997, p.200).

Dentro do universo indígena Sateré-Mawé, outros elementos simbólicos se tornam imprescindíveis para o fechamento desse ritual. O pajé não utiliza somente bebidas ou outros elementos externos como o álcool e a maconha, usa também em sua cerimônia penas de aves de arara e maracá típico dos Tupi, um instrumento formado por um mango de madeira com um fruto chamado amuncuré, que ele agita durante a cerimônia. Esses instrumentos representam a transmissão dos poderes dos ancestrais que acompanham o pajé no seu itinerário ao mundo dos espíritos (UGGÉ, 1991).

Mesmo neste universo onde a figura masculina parece imperar em todas as formas, o feminino transpassa a dimensão do incorpóreo por ser o primeiro espírito a se manifestar, através do pajé, e se mostra na vida prática através do protagonismo feminino cada vez maior e constante no mundo indígena. As mulheres sabem e podem transitar muito bem pelos lugares sagrados do mundo xamânico sem se desenraizar de sua cultura e identidade étnica, porque *“referir-se ao xamã em termos masculinos, deve ser entendido apenas como um recurso de estilo, visto que a figura xamânica não só apreende ambos os sexos, como muitas vezes se faz hermafrodita*. A esse respeito, Duncan (*apud* SANTOS M., 2007, p. 8) admoesta, dizendo que,

Para compor tal conjunto do todo, todas as antigas ordens excluídas precisam ser incluídas. O feminino, o proletariado, o estrangeiro, o animal e o vegetal; o inconsciente e o desconhecido; o criminoso e o fracassado – todos os marginalizados e errantes precisam voltar a ser admitidos na criação daquilo que consideramos como a nossa identidade.

Para Uggé (1991), essa entrada das mulheres no mundo xamânico só foi possível a partir do contato de alguns curandeiros com o espiritismo brasileiro que deu origem, inclusive, ao termo ‘pajelança’, típico da Amazônia brasileira. Segundo esse autor, existe uma diferença apesar dessa aproximação. Vejamos:

*Se puede pues pensar que existen individuos que sin ser chamanes son curanderos; pueden ser incluso mujeres. Existen también personas que pueden curar solamente por médio de la fe; estos también pueden ser hombres o mujeres; son llamados benzedores. El valor de un curandero es determinado por los resultados y larga experiencia, y tanto el indígena como el ‘caboclo’ confían mucho en sus poderes; muchas enfermedades y problemas síquicos se resuelven favorablemente con su ayda, definitivamente. Las curaciones por fe y por la ayuda de los curanderos a veces se confunden y son muy frecuentes. Yo, personalmente, fui curado cuando tive una lujación de huesos y tendones, por la habilidad de un chamán, y también me cure de una espina de pescado que tuve muchas horas en la garganta, por las bendiciones y plegarias específicas de três señoras mestizas.* (UGGÉ, 1991, p. 38).

É neste universo espiritual xamânico Sateré-Mawé que se encontra a Pajé da comunidade Sahu-apé, atendendo não somente sua família e parentes, mas também todos

aqueles que a procuram em busca de cura para seus males, sejam eles de ordem física ou psíquica. A respeito do que significa ser pajé, ela diz que,

Para ser um pajé, a gente já nasce com o dom, não precisa procurar. Isso vai se manifestar em algum momento e você vai perceber que sabe fazer remédio e curar as pessoas de acordo com a doença que ela tem. Parece uma máquina, que você aperta o botão e sabe a resposta. Você já sabe a doença que a pessoa tem e qual o remédio que é preciso para ela ficar boa (Tuxaua Baku, entrevista/2009).

Na fala da tuxaua, ela nos informa que é preciso nascer com o dom. Por exemplo, não é uma prática que diga respeito a um tipo de aprendizado adquirido tão somente, mas uma predisposição natural que a pessoa traz em si para executar esse tipo de atividade. O isolamento físico e a prática constante são apenas algumas das formas de aperfeiçoamento de que a pessoa se vale ao longo de toda a sua existência. Para esse tipo de atividade não tem aposentadoria e, se não for desenvolvido quando criança, poderá sê-lo na velhice. O xamã de uma comunidade exerce sua função até o fim de sua vida.

Como vimos na fala da tuxaua Baku, ser pajé é desenvolver um dom natural o qual obviamente pode ou não ser transmitido aos seus descendentes. A tuxaua Baku tem dois filhos que possuem dons diferentes para desenvolver tarefas específicas na comunidade. Para o cargo de **tuxaua**, que é eminentemente político e social, foi escolhida sua filha Midian e para ser **pajé**, que diz respeito ao silêncio recluso ao mundo do sagrado, o seu filho Ismael, que, segundo ela, dispõe do dom natural e predisposição para lidar com o mundo das ervas e dos espíritos. Ela nos confidenciou que o Ismael (Sahu) ainda guarda medo e não está totalmente preparado para isso. O medo que ele diz ter é em função do que afirmamos antes: o pajé ‘incorpora’ a doença para depois obter a cura. Isso causa certo desconforto e precisa ser muito bem assimilado, caso contrário, será sempre um pajé ordinário, sem ascender à outra categoria.

Para cada caso que chega às mãos da pajé Baku, há uma forma certa de fazer os remédios (banhos, pomadas, perfumes, chás e outros). Não existe uma fórmula comum como conhecemos no mundo branco. O remédio é feito de acordo com aquela doença específica porque, para o pajé, cada corpo é um corpo, e cada doença exige para aquele corpo um tratamento específico. Podemos depreender que ela não se refere somente às doenças que atingem os males de ordem física, mas também espirituais (do vento), é por isso que, para cada caso, existe uma fórmula certa. Vejamos, por exemplo, uma situação inusitada que lhe aconteceu quando preparava uma pomada para um determinado cliente:

Vou contar um caso que ocorreu. Eu estava preparando uma pomada e alguém me chamou. Então eu corri e fui vê o que era. Quando voltei, terminei e

pronto. Chegou de noite, fui dormir e uma coisa ficou na minha cabeça. Comentei com a minha filha se por acaso eu teria esquecido alguma coisa no remédio. Então, eu olhei bem ali, e ele estava na passagem da porta, encostado com uma mão na cintura e outra apontando para cima. Foi então que eu entendi que de fato tinha alguma coisa errada com a pomada que eu tinha feito. Então, ele me disse que eu não tinha colocado o elemento principal na pomada e pediu para eu acrescentar no dia seguinte. Eu fiz como ele mandou e deu tudo certo. Aí ele foi embora satisfeito. É sempre assim, eles sempre me ajudam e eu confio neles<sup>49</sup>. (Tuxaua Baku, entrevista/2008).

Preparar um remédio é um ritual. Para que de fato o efeito curativo do remédio possa agir, é necessário que o preparador, no caso, o xamã, recite o canto mágico o qual, segundo Erland Nordenskiöld (*apud* ELIADE 2007), deve ser precedido de um encantamento dizendo da origem do remédio empregado, caso contrário ele não terá efeito. É de fato um momento muito bonito e feminino, porque, segundo o autor, é preciso conhecer a origem da planta, a maneira como foi concebida pela primeira mulher. Ou seja, a menos que se relate a sua origem, não se deve falar a respeito.

Observe-se, pois, que esta não é uma prática para iniciantes e nem para qualquer um que deseje ou que saiba manipular ervas da mata. A eficácia do remédio está associada à vocação do xamã, somente ele pode adentrar o mundo dos espíritos e de lá trazer os benefícios para os males existentes. Aqui a Tuxaua Baku nos fala de um envolvimento benéfico que ela mantém com os espíritos, todavia, nesta dimensão que une realidade corpórea e incorpórea, alguns pajés transitam por outras áreas que não são benevolentes e podem causar o mal tanto quanto o bem. Para Uggé (1991, p. 38),

*Desgraciadamente no todos los chamanes y curanderos utilizan sus capacidades con fines benéficos. Como tienen mucho ascendiente y poder en la gente, y a veces, habilidades o cualidades parasicológicas y de médium, logran engañar y someter a los indios incluso cuando todo marcha mal y la curación en realidad no se produce. El pajé conserva hasta ahora una gran autoridad espiritual, y exige el respeto de las costumbres tribales.*

Esse é um dos aspectos imorais que transgride a função sagrada do pajé. Não é difícil encontrar esse tipo de atividade sendo desenvolvida por pessoas que a exercem sem ética e sem conhecimento de causa. Esse tipo de atitude é condenado pelos legítimos xamãs, porque fere os princípios da profissão que não podem ser tratados com leviandade por aqueles que a praticam. Koch-Grünberg (2005), presenciou uma cena de cura entre os Siu'xi no Alto Rio Negro e percebeu que o pajé utilizou de má fé para com o doente e para com a família dele. A cena foi comparada a um teatro, pois os objetos, visualmente, pareciam ter sido retirados do corpo do doente e eram manipulados com tanta destreza pelo pajé que ninguém poderia afirmar o contrário, nem mesmo o doente, porque este também estava em estado de transe.

---

<sup>49</sup> O **eles** a que faz referência são os espíritos bons que a guiam na feitura dos remédios.

Desenvolver os dons do xamanismo para o bem ou para o mal está associado a escolhas pessoais que, no caso dos pajés, são feitas a todo instante. Sobre isso a tuxaua Baku afirma nem sempre ser fácil se desviar do mal e optar pelo bem. Em alguns momentos ela se sente tentada. Ouçamo-la a este respeito:

Para mim, eu acho que é o espírito que me ensina. Não tenho palavras para dizer como de fato ocorre. Só sei que são duas pessoas, duas entidades que estão sempre perto de mim, além de outras. Só que essas outras são do mal e eu nunca aceitei eles. Tanto é que esses meus vizinhos estão brincando comigo<sup>50</sup>. Eles não respeitam o nosso trabalho e vivem fazendo barulho, tirando a nossa paz. Sinto quando esses espíritos se aproximam de mim e me instigam a resolver por vias mais fáceis para fazê-los irem embora, mas eu não quero. Procuro ouvir somente os bons espíritos e é com eles que eu gosto de trabalhar, eu não quero trabalhar com os maus espíritos, porém são os que mais se apresentam a mim dizendo que eu ainda iria sofrer muito por causa dessa gente. Todavia, eu só quero fazer o bem. Gosto de trabalhar com os dois que são bons. Eu confio neles e eles me ajudam muito, porque são fortes (Tuxaua Baku, entrevista/2009).

Nesse dizer da tuxaua, percebemos claramente a luta espiritual travada consigo mesma entre forças opostas do bem e do mal que fazem parte do mundo xamânico. O xamã que ascende ao mundo dos espíritos, que se situa nesta fronteira entre a realidade e a não realidade, se depara com situações de forças opostas. Como diz Eliade (2007, p.40), “permanece em um ato de perfeita liberdade, desejar fazer o bem ou não. Em estados de consciência alterada ele pode ludibriar toda a sua comunidade, incutindo o medo nos que não possuem seu grau de sabedoria das forças ocultas se assim desejar”. A condição de liberdade, como diz Santo Agostinho (1995), está condicionada à realidade corpórea. Portanto, o xamã, embora adentrando ao mundo espiritual, é um ser situado na existência e livre para fazer suas escolhas. Neste próximo relato, dá para entender um pouco mais o que acabamos de expor.

Vou contar uma história que aconteceu aqui. O Moy, meu genro, é um rapaz que vive o tempo todo com o chapéu na cabeça. Aí quando foi um dia desses, ele chegou para mim e pediu para eu olhar a cabeça dele e vi apenas um cabelo avermelhado e disse que era porque tinha inflamado, talvez. Porém, os dias se passaram, e ele disse para mim que a cabeça dele estava doendo muito e que estava inchada. Só que eu não dei importância na hora, mas como ele insistiu, eu observei direito e vi que era um bicho, uma *ura*<sup>51</sup>. Aí eu fiquei agoniada me perguntando como que aquilo era possível se ele vive o tempo todo de chapéu? Como é que a mosca tinha pousado na cabeça dele para criar esse bicho? No mesmo instante, eu disse para meu marido pegar leite de sucuba<sup>52</sup>, e eu coloquei na cabeça dele e defumei tabaco com creolina. Ensopei

<sup>50</sup> Ela se refere aos vizinhos que perturbam a comunidade com o som alto de dia e de noite. Uma forma de intimidá-los para que eles abandonem o local.

<sup>51</sup> *Dermatobia hominis* – é um verme que tem o nome popular de berne ou ura na região Amazônica. Mede, quando adulto, de 14 até 17 mm e chama a atenção o colorido metálico de cor azulada da sua região abdominal. In: <http://www.cesb.com.br/enciclopedia/Bernes.html> (acesso em 01/09/2009)

<sup>52</sup> *Himantus sucuba* – espécie de planta que possui um óleo cicatrizante recomendado para o tratamento de miíase In: [http://plantamed.com.br/plantaservas/especies/Himatanthus\\_sucuba.htm](http://plantamed.com.br/plantaservas/especies/Himatanthus_sucuba.htm) (acesso em 01/09/2009).

a cabeça dele e saiu uma bolinha mais ou menos do tamanho de uma bolinha de gude. Deixei passar uma meia-hora e comecei a espremer. Saiu uma *urona* de cabeça grande, de cintura e bunda cabeluda. Olha que eu já tirei muita ura de cachorro e de gente, mas daquele tamanho eu nunca tinha visto na minha vida (Tuxaua Baku, entrevista/2009).

A tuxaua Baku não viu este fato como sendo acidental por algum descuido qualquer do genro, mas como sendo um mal estabelecido por forças ocultas para prejudicar sua família e que teria sua origem na insatisfação dos seus vizinhos que também sabem lidar com as mesmas forças do mundo espiritual. Para ela, doenças desta natureza são *trazidas pelo vento*, ou também *doenças do vento*. Ela nos explica:

Doença do vento é aquilo que chega até nós como algo normal, físico, como o derrame, o câncer, doenças que vêm sem a gente perceber. Doença do agrado ou colocada é aquela que está relacionada com suas sensações do momento (fome, raiva, inveja) ou por alguma coisa que alguém tenha desejado a você. A gente logo percebe, porque a pessoa geralmente boceja muito e tem sono. Eu, por exemplo, sei que meu olho é mal para as flores; basta eu me admirar de alguma e a pobrezinha morre. Então, tem pessoas que são assim, que têm o olho mal também para as pessoas e isso as deixa doentes. O meu olho não é mau para as pessoas, mas para as flores é um perigo. (Tuxaua Baku, entrevista/2009).

Vejamos que nesse argumento da Baku, faz-se distinção entre dois tipos de doença. A primeira seria a doença do vento, que são as enfermidades normais do ser humano. Muitas delas, como o câncer e o derrame, são hereditárias. E a segunda categoria são as doenças de contato com a energia negativa, isto é, o que conhecemos por ‘olho gordo’, inveja, quebranto, ainda que inconsciente, de pessoas ou de coisas. Ou seja, doenças espirituais de caráter maligno, o feitiço ou coisa feita. O que é interessante é a forma distinta como cada uma dessas doenças são reconhecidas e tratadas.

A tuxaua Baku já possui uma vasta experiência em lidar com as mais diversas situações de doenças e sabe diagnosticar qual o remédio certo para aquela que se manifesta. Quando são doenças colocadas, encomenda banhos com defumação para afastar os maus espíritos, e quando são hereditárias, trata com pomadas, chás e xaropes, todos feitos de ervas medicinais e óleos retirados de plantas e, às vezes, de animais. Ela reconhece a cura daquela/e que a procurou nas seguintes situações:

Aqui pela *kunan* já passaram várias pessoas, entre elas duas pessoas com câncer. Um foi de um rapaz que tinha a doença na perna e já havia ido até para a Bahia em busca de cura nos terreiros de umbanda e nada. Então alguém falou sobre mim e ele chegou até aqui. O outro foi no seio de uma mulher. A mama dela estava inchada e doía muito. Eu tratei todos dois com pomada feita de plantas da floresta e os dois ficaram curados. Eu sei, porque normalmente, quando não ficam curados, eles continuam voltando, ou seja, continuam o

tratamento e depois que ficam curados eles não voltam mais. Então, é sinal de que encontraram uma solução. (Tuxaua Baku, entrevista 2009).

E continua,

Para as doenças do agrado, eu faço banhos e defumações especiais para tirar todo o mal que está no corpo e na mente da pessoa. Depois disso, você tem que usar uma proteção sempre. A pessoa que é fina<sup>53</sup> sempre tem que ter uma proteção, porque todo o mal que desejarem a ela irá direto para a proteção. A proteção afasta e quebra tudo o que é ruim. Ela protege contra o olho gordo e inveja. Isso é muito procurado aqui. Então eu pego duas cabeças de alho, pilo bem piladinho, coloco água e começo a molhar a cabeça da pessoa. Isso é bom para tudo e pode ser feito tanto para adulto como para criança. Qualquer pessoa pode fazer isso (Tuxaua Baku, entrevista/2009).

Essa questão que a tuxaua expõe sobre a cura de seus pacientes através da cura xamânica tem explicação científica na teoria do imaginário de Pribram (*apud* Atchterberg, 1996, p 27), a saber:

As imagens e os sentimentos são fantasmas, mas fantasmas que habitam o meu mundo subjetivo e de meus pacientes. Eles são nossos companheiros constantes e desejo explicá-los. Ele admite que nem o comportamento e nem a função da linguagem, a despeito da pressão dos comportamentalistas, podem ser adequadamente explicados sem recorrer a um mapa, ou seja, a algum tipo de imagem. Esta imagem pode ser descrita com referência ao modelo holográfico de armazenamento em várias localizações nas junções neurais e ao cálculo da frequência de dados.

Para ele, quando as imagens são consideradas de acordo com o modelo holográfico, sua influência onipotente sobre a função física torna-se decorrência lógica. A imagem, o comportamento e os concomitantes fisiológicos são um aspecto unificado do mesmo fenômeno. Em que extensão a função física pode ser conscientemente alterada depende do montante de atividade recrutada nas funções neurais e, subseqüentemente, de como esses padrões são ativados. Por isso, os sistemas de crença são cruciais questões relacionadas à obtenção de saúde. Se a pessoa não acreditar na habilidade para promover conscientemente a alteração física com a imaginação, sem sequer chegar a tentar, não evocará lembranças armazenadas, não ativará padrões, nunca se dará uma oportunidade. A cura não acontece acidentalmente, mas requer um árduo trabalho mental ou uma fé completa, sem peias de que aquilo que está sendo feito por ela ou dado a ela criará saúde. Para que isto ocorra, aquele que está doente e o xamã devem ter uma relação de profunda confiança um no outro. Ouçamos mais uma vez um dos relatos da tuxaua sobre esta relação de confiança:

A minha filha Luciane estava muito doente e precisou ir para o hospital. Lá descobriram que era pedra na vesícula e ela ia precisar se operar. Então, diante daquela situação difícil, eu fiquei pensando se eles tinham me abandonado

---

<sup>53</sup> O termo 'fina' se refere a pessoas mais suscetíveis a este tipo de doenças. Pessoas com o 'corpo aberto', ou ainda com 'arquela caída' – são todas palavras sinônimas muito conhecidas entre benzedeiros e curandeiros tanto no Nordeste como no Norte do Brasil, para identificar este tipo de doença referido pela tuxaua como sendo doenças do agrado.

porque eu queria fazer um remédio para a minha filha, mas não estava conseguindo. Enquanto ela estava no hospital, eles vieram. Só que um dizia para fazer de um jeito e o outro me dizia para fazer de outro jeito. Uma confusão, porque os dois não se resolviam e enquanto isso não liberava o remédio para mim. Então, eu falei sério com os dois, pedi para que eles ajudassem minha filha assim como eles me ajudam, porque eu tinha certeza que ela não iria agüentar. Então, fui para a *Kunan* e comecei a fazer o remédio pedindo para os dois me ensinarem o que seria bom. Aí eles resolveram e disseram como é que eu tinha que fazer, porém ficou faltando um ingrediente que está em falta,<sup>54</sup> mas mesmo assim eu fiz o chá para ela tomar três vezes. Agora está tudo certo, e ela continua tomando o chá como água, mas eu ainda estou procurando o outro elemento que está faltando (Tuxaua Baku, entrevista/2009).

Para a tuxaua Baku, depois que as doenças são identificadas e tratadas, é acrescido um outro elemento dizendo respeito diretamente à vontade daquele ‘espírito’ que de fato irá transmitir para ela o remédio certo. Este ‘espírito’ deve estar acostumado com a pessoa que procura a cura, e para isso é preciso que durante o ritual do banho esta fique em silêncio, orando para que a cura aconteça e a proteção venha sobre ela. Segundo a tuxaua Baku, o silêncio profundo é o elemento primordial para que tudo dê certo. Sobre essas práticas, ouçamo-la mais uma vez:

Quando a gente vai fazer o remédio, o banho ou a defumação, você tem que está sozinho, em silêncio e pedindo proteção porque naquele momento ele nos ensina. Essa é a atitude certa. Só que aqui eu estou cercada de muita gente, já até me acostumei e os espíritos também, porque não tem outro jeito. O espaço é pequeno. Então, eu procuro trabalhar tranquilamente, sabendo o que fazer e o que não devo fazer, o que é bom e o que não é bom. Mas ele pede silêncio, muito silêncio. É por isso que acordo bem cedo para colher as ervas, enquanto todos ainda dormem, inclusive a vizinhança que me atrapalha (Tuxaua Baku, entrevista/2009).

De acordo com os princípios do cérebro holográfico, se uma pessoa com uma doença, digamos um resfriado comum, quisesse recuperar-se em menos de sete dias, seria prudente recorrer ao maior número possível de padrões neurais de saúde. Certos sistemas de cura mental aconselhariam a pessoa a imaginar-se em perfeita saúde e harmonia. Esta autossugestão, vinculada a outros tipos de remédios, pode auxiliar mais rapidamente a cura. Todavia, Atchterberg (1996) diz que para isso acontecer é preciso ter tempo e extrema concentração.

A analogia holográfica, somada ao modo de processamento das junções neurais, mostrou-se consistente com várias outras abordagens corporais. Por exemplo, com a

---

<sup>54</sup> Deu-nos a entender que fez o remédio, porém ficou faltando mais algum tipo de erva por ela não encontrado na mata. Mesmo sem essa erva, o remédio serviu para a doença da filha, porém ela ainda não está satisfeita e continua a procurar o elemento certo indicado pelos espíritos.



imaginação eidética. A imagem eidética é descrita como uma poderosa representação impressa na memória por acontecimentos cruciais, formadores, que se deram no passado. A eidética, por definição, envolve processos físicos, e parte de sua maciça influência sobre o comportamento. A eidética possui uma natureza tríplice: a própria imagem (normalmente concebida como imagem visual), um componente somático (um conjunto de sensações corporais) e um componente de significado (ou cognitivo interpretativo).

A terapia eidética implica em reviver a eidética, particularmente aquela parte que, conforme se crê, tem consequências negativas sobre a saúde e o bem-estar. Com uma variedade de procedimentos que envolvem um trabalho sensível com a fantasia, o terapeuta guia o paciente na reconquista de uma imaginação mais adaptativa e saudável, resgatando, assim, a saúde do paciente.

De acordo com os relatos da tuxaua Baku, percebemos claramente a vocação religiosa do xamã a qual é a de se lançar num vôo mágico à sabedoria, à cura e à clarividência. Vocação esta que sempre ocorre por meio de uma crise profunda. Segundo o conceito de Eliade (2007, p. 41), é “por meio de uma ruptura no equilíbrio psíquico do xamã, que o xamanismo opera como a técnica arcaica do êxtase”. O fenômeno do xamanismo é primordialmente uma experiência religiosa. Trata-se de um tipo muito diferente, até mesmo estranho, de religião aos olhos do homem ocidental, acostumado a ver as práticas religiosas de outra forma. Sobre a pessoa do xamã, Santos (2007) nos diz que,

Os xamãs são pessoas que podem escapar da vida mundana e mergulhar em outros níveis de consciência através do chamado vôo mágico. Entretanto, ao contrário dos médiuns, os xamãs agem conscientemente. Isso significa que eles podem mover-se do mundo racional do conhecimento lógico em direção ao reino mágico do reconhecimento sobrenatural, o qual fornece ao xamã mensagens inalcançáveis pelos níveis usuais de consciência. (SANTOS, M., 2007, p.21)

Para Eliade (2007, p. 43), os xamãs são especialistas do sagrado, homens capazes de ver os espíritos, de subir aos céus e encontrar-se com os deuses, de descer ao mundo inferior e lutar contra os demônios, a doença e a morte. Quando a tuxaua Baku solicita dos espíritos que eles se decidam no impasse da cura e liberem a fórmula do remédio para curar a filha, ela, nesse momento, está envolvida nesta fronteira entre a realidade e a não realidade, num vôo mágico, porém consciente, demonstrando claramente sua vocação enquanto xamã ou pajé. O xamanismo trás a certeza, portanto, de que os seres humanos não estão sozinhos em um mundo estrangeiro, rodeados por demônios e forças do mal.

Quando ouvimos a tuxaua Baku nos narrar sobre suas práticas de pajelança, logo percebemos a diferença daquilo que Motta-Maués (1993) estudou sobre as mulheres

curandeiras de Itapuá que são vistas como matintaperera ou feiticeiras. No ritual das mulheres de Itapuá, há um envolvimento diferente com os espíritos no sentido de encarnação dos mesmos, num tal ambiente barulhento que não podemos afirmar pudessem elas estar em êxtase. De acordo com Abbagnano (2000, p.420), o êxtase é a

Fase supra-intelectual da ascensão mística para Deus, fase em que a busca intelectual de Deus cede lugar a um sentimento de estreita comunhão ou mesmo de identificação com ele. Para Plotino, seria a simplificação e doação de si mesmo, desejo de contato, repouso e compreensão de conjunção, no sentido do amor entendido como unidade'

Note-se que há no evento do êxtase um silenciar, um repousar profundo na presença de Deus para que aquele que o deseja falar o ausculte. Seria então mais correto concluir ser a ocorrência com as mulheres de Itapuá uma espécie de transe, peculiar no âmbito das correntes religiosas animísticas africanas trazidas pelos negros ao Brasil, e tal fato não corresponde àquele realizado no mundo indígena. Podemos, talvez, falar de hibridismo cultural, porque pretender igualar as mesmas experiências incorreria no risco de perder elementos essenciais de manifestações diferentes na busca do sagrado. Pensamos que é mais prudente manter as diferenças para não perdermos o significado.

O que ocorre com a tuxaua da Comunidade Sahu-apé é esse vôo mágico, produzido com o intuito de ajudar o seu paciente, frequentemente alguém que perdeu contato com seu espírito-guardião há muito tempo. Esse espírito-guardião é a base do poder para o xamã. Michel Harner define o espírito-guardião como um poder animal que não só protege e serve ao xamã como também se torna sua outra identidade, seu outro ser<sup>55</sup>.

Esta prática da escuta e da preparação dos remédios diz respeito somente a ela no silêncio e na reserva da kunan. Como lembra Laudato (2009, 244), “quem lançar hipóteses com essa mentalidade cientificista é condenado à terrível e horrível derrota mental, cultural e religiosa ao querer impor essas categorias ao penetrar exteriormente e avulsamente no mundo sagrado xamânico”.

É possível que a tuxaua Baku esteja muito relacionada com a posse de um dom, que se origina do conhecimento das plantas e ervas medicinais utilizadas nos seus remédios, como também com o envolvimento profundo nas raízes ancestrais de seu povo, que tem em Tupana seu deus maior. Os tuxauas e pajés dos rios Andirá e Marau veem nela uma legítima tuxaua-xamã que luta e trabalha pelo bem dos seus em comunhão com todos.

---

<sup>55</sup> Michel Harner. *The Way of the Shaman: A guide to Power and healing* (New York Harper and Row, 1980, 79 apud Santos (2007, p.24)



Foto 6. Tuxaua Baku, ornamentada com acessórios de tuxaua.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estar na Amazônia é poder fazer parte de um mundo rico e diversificado em cultura e sociodiversidade. É comungar de um universo híbrido e viver num tempo onde passado e futuro se entrecruzam na tênue linha da memória e da vida real vivida em um momento em que, ao mesmo tempo em que revive sua história, se projeta para um futuro incerto, como incerta é a vida humana nestes rincões. Aqui a natureza é pujante e soberana, e os humanos, que parecem superiores, são apenas parte de um cenário no qual a vida pulsa em cada margem de rio e nos cinturões das grandes cidades. As cidades, com suas características próprias, modificam esse cenário, tornando visível a marca desta fronteira presente nas culturas dos povos da Amazônia.

Na Amazônia, as vidas se encontram e se desencontram como no ritmo das grandes águas do Solimões e do Negro, que seguem seus cursos sem perder sua identidade. Cada um na sua peculiaridade nos ensina que é possível viver nela, conviver com sua natureza, respeitando suas diferenças e modos de vida.

A natureza na Amazônia aponta o percurso que seus habitantes devem trilhar enquanto seres humanos, situados neste espaço regionalizado, entre o passado guardado na memória dos mais antigos, e os espectros da modernidade representada pelas grandes urbes com seus aparatos tecnológicos. É possível, sim, conviver ouvindo o ensinamento dos mais antigos ao invés de silenciar suas vozes como se elas não continuassem a ecoar de uma outra forma.

Os anos de mestrado no Programa Sociedade e Cultura na Amazônia, fizeram-nos encetar pelo mundo do povo Sateré-Mawé para contar a história de luta de uma mulher indígena que há mais de trinta anos vem abrindo novas perspectivas de vida no meio do seu povo. A tuxaua Baku rompeu com o silêncio de um passado androcêntrico que cobriu com o manto negro a vida das mulheres na Amazônia, fazendo-as acreditar, por muito tempo, que suas vidas dependiam de um pai ou de um marido para se firmarem enquanto pessoas.

O encontro com a Comunidade Sahu-apé no Município de Iranduba/AM foi de fato muito desafiador para a pesquisadora que aprendeu a ser ‘antropóloga’ e, usando de seus conhecimentos, foi possível adentrar nesse universo e dele aprender muito mais do que ser capaz de transmitir alguma coisa.

Zelinda da Silva Freitas, tuxaua Baku, ‘baixinha’ em estatura e grande na alma, é uma mulher que se manteve firme no leme do seu barco para não perder sua identidade de mulher

indígena. Em meio à floresta de asfalto e prédios, a tuxaua Baku encontrou o seu lugar num espaço acanhado de uma nova fronteira entre a zona rural e a zona urbana.

Talvez sua fronteira maior não seja aquela marcada pelas características físicas do espaço, mas a fronteira humana da convivência diária em que ser índio e viver culturalmente diferente destoam dos modos modernos de uma sociedade envolvente ensurdecida à voz de seus antepassados. Ou seja, uma sociedade que perdeu o caminho que leva ao encontro das grandes águas, onde a doçura dos rios se mistura ao sal dos mares e à tonalidade de suas águas, ganhando novo colorido no encontro definitivo com os grandes oceanos.

Falar de protagonismo feminino na Amazônia envolvendo a vida de uma mulher indígena não foi uma tarefa fácil. Enfrentamos grandes obstáculos no âmbito das teorias de gênero, porque elas iluminam o contexto ocidental e não o indígena. São poucos os estudos sobre a mulher indígena.

Durante estes dois anos de estudos, o aprendizado desta ‘aprendiz’ de pesquisadora foi extremamente grande no sentido espiritual, principalmente porque, em certo momento, um banzeiro violento se formou na fronteira da razão e da emoção, da pesquisadora e da mulher diante dos relatos de vida da tuxaua e dos membros de sua família, marcados por preconceitos e desrespeitos desde o momento em que saíram de suas terras e vieram para a cidade.

O percurso da tuxaua Baku e de sua família até chegar ao Sahu-apé foi longo e cheio de percalços. Sua trajetória é marcada por humilhações, pois ser índio na cidade é visto pela sociedade envolvente como “peça exótica para encantar turistas”. Como bem disse Wawori, índio Sateré-Mawé, “aqui na cidade nós fazemos de tudo, pulamos até como macacos, se for preciso para sobreviver” (entrevista/2009).

Esse desabafo revela as dificuldades pelas quais estes povos passam em meio ao estilo branco de viver, e que não vê no diferente a dimensão de alteridade ou de tolerância humana, mas, tão somente como uma ameaça que precisa ser banida, colocada de lado, quando não silenciada.

A tuxaua Baku nos disse que na “cidade eles tiveram que aprender a retirar de dentro deles o índio”, ou então seriam facilmente “engolidos” pelos atrativos de vida da cultura branca. Ela é a primeira mulher investida do cargo de tuxaua de que temos notícia na Amazônia. Baku assume esse cargo desde 1980.

Um outro dado importante revelado por esta pesquisa é que a construção do cargo de tuxaua requer alguns indicativos importantes e entre eles está o de viver e transmitir a cultura ancestral para os mais jovens, de acordo com os cânones da cultura Sateré-Mawé. Isso não implica apenas falar corretamente a língua materna, mas conhecer profundamente o mundo

dos espíritos e com ele saber se comunicar, favorecendo a comunidade a viver em harmonia e saúde. Todos esses dons foram reconhecidos na tuxaua Baku pelo Conselho dos Tuxauas Maiores do Andirá e do Marau, o que não a isenta de ser testada nas reuniões do Conselho.

Outro aspecto constatado diz respeito à capacidade da tuxaua em saber separar sua vida doméstica, enquanto mãe de uma família extensa, e sua chefia, enquanto liderança indígena. Ficou claro nesta investigação que a comunidade se organiza de forma matriarcal e tem nela sua autoridade maior. A presença do seu marido é apenas de companheiro e não de co-líder. Para sucedê-la no cargo, está sendo preparada sua filha Midian.

O estudo mostra que a comunidade Sahu-apé está na fronteira da indianização, mas ela não se desindianizou, resiste bravamente em meio aos “atrativos” da cidade.

Esperamos que essa pesquisa tenha contribuído para dar visibilidade ao trabalho das mulheres da floresta, desejando que outras pesquisadoras e pesquisadores enveredem nas trilhas do conceito de gênero e descubram histórias de um feminino encoberto na Amazônia. As futuras pesquisas devem revelar “as legítimas Ycamiabas” escondidas em rostos frágeis, simples, envelhecidos pelo tempo, de mãos calejadas, índias e não índias, mas que guardam em si a fortaleza e a coragem de mulheres destemidas que não enfraquecem diante do opressor, nem do silêncio da floresta, nem no barulho da cidade. Zelinda da Silva Freitas, ou simplesmente tuxaua Baku, é a expressão mais cara de protagonismo feminino, deixando rastros profundos de uma grande líder indígena.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola **Dicionário de Filosofia**. Tradução Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 4ª Ed. SP: Martins Fontes, 2000
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **O livre-arbítrio**. Tradução Nair de Assis Oliveira. SP: Paulus, 1995.
- ALVAREZ, Gabriel O. **Sateré-Mawé: Do movimento social à política local**. Série Antropologia (366).UNB. Brasília: 2004
- \_\_\_\_\_. **O Ritual da Tocandira entre os Sateré-Mawé: Aspectos simbólicos do Waumat**. Série Antropologia (369) UNB. Brasília: 2005
- \_\_\_\_\_. **Pós-Dradiviano: Parentesco e Ritual. Sistema de Parentesco e rituais de afinabilidade entre os Sateré-Mawé**. Série Antropologia (403). UNB. Brasília: 2006
- ATCHTERBERG J. A imaginação na cura: xamanismo e medicina moderna. São Paulo: Summus; 1996.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10ª Ed. RJ: Forense Universitária, 2008.
- BERNAL, Roberto Jaramillo. **Índios Urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus**. EDUA:FSDB. Manaus, 2009
- BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada. Tradução da CNBB. São Paulo: Loyola, 2002
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução: Fernando Tomaz, 11ª Ed. RJ: Bertrand Russel Brasil, 2007
- \_\_\_\_\_, **A dominação Masculina**. Tradução Maria Helena Kühner. 6ª Ed. RJ: Bertrand Brasil, 2009
- BATISTA, M. P. 2001. **O movimento indígena Sateré-Mawé do Rio Andirá** (mimeo)
- CASTRO G e CUNHA Manuela. **Amazônia; etnologia e história indígena**, SP: NAM, 1993
- COSTA, Lúcia Cortes da. **Gênero: uma questão feminina?** In <http://www.uepg.br/nupes/Genero.htm> (acesso em 25/10/2009)
- COSTA, Heloisa Lara Campos da. **As mulheres e o poder na Amazônia**. Manaus: EDUA, 2005
- CUNHA, Manuela C. **Antropologia do Brasil**. SP: Brasiliense/EDUSP, 1996

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300 – 1800: uma cidade sitiada.** Tradução: Maria Lúcia Machado. SP: Companhia das Letras, 2009

DEL PRIORE, Mary. **Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano: uma história dos monstros do velho e do novo mundo (séculos XVI-XVIII).** SP: Companhia das Letras, 2000

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** Tradução Pola Civelli. SP: Perspectiva, 2007

FERREIRA, Carlos Eugênio de Carvalho. **Construindo a demografia dos povos indígenas.** Rev. Brás. Est.Pop., São Paulo, v. 22, n. 1, p. 201-204, jan/jun.2005

FRAXE, T.J.P. Cultura Cabocla- Ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade. Fortaleza-CE. Universidade Federal do Ceará. 2002. 301p (Tese de Doutorado).

GEERTZ, Clifford **A interpretação das culturas.** Editora LTC. Rio de Janeiro, 1989

GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, estações, etc.** Tradução Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, 1977

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia.** 2ª Ed. Manaus: Editora Valer, 2007

GONZÁLEZ , Fernández (org) .**Cadernos de antropologia da educação.** Vol. 5 Petrópolis, RJ: Vozes: 2005.

HAGUETTE, Teresa M. Frota. **Metodologias qualitativas na sociologia.** 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1992

HEIDEGGER, Martin. Conferências e escritos filosóficos. Tradução e notas Ernildo Stein. 4ª Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991

<http://www.senado.gov.br/anodamulher/destaques/primeiras.asp> (acesso em 05/08/2008)

[http://celepar07web.pr.gov.br/decom/Empreiteira\\_Dados.asp?Cod=19911044](http://celepar07web.pr.gov.br/decom/Empreiteira_Dados.asp?Cod=19911044) (acesso em 25/08/2009)

<http://www.cesb.com.br/enciclopedia/Bernes.html> (acesso em 01/09/2009)

[http://plantamed.com.br/plantaservas/especies/Himatanthus\\_sucuuba.htm](http://plantamed.com.br/plantaservas/especies/Himatanthus_sucuuba.htm) (acesso em 01/09/2009)

<http://www.biomania.com.br/bio/conteudo.asp?cod=3184> (acesso em 07/09/2009)

[http://www.acionista.com.br/home/petrobras/2753\\_gasoduto\\_coari\\_manaus\\_port.pdf](http://www.acionista.com.br/home/petrobras/2753_gasoduto_coari_manaus_port.pdf) (acesso em 12/11/2009)

<http://www.pagu.unicamp.br/files/pdf/Bourdieu.pdf> (acesso em 25/11/2009)

<http://blogdapesca.com.br/wordpress/2009/05/07/sobre-o-pirarucu/> (acesso em 20/02/2010)



- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. Apud Artur M. Parreira; adaptação de Mônica Stahel; revisão de Gilson César Cardoso de Souza. 4ª Ed. SP: Martins Fontes, 2001
- KARASCH, Mary, Damiana da Cunha, in David Sweet, ed., *Struggle and Survival in Colonial America* (Berkeley: University of California Press, 1981
- KOCH – GRÜNBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil**. Manaus: EDUA?FSDB. 2005
- KRÜGER, Marcos Frederico. *Amazônia: mito e literatura*. Manaus: EDUA, 2003.
- LASMAR, Cristiane. **De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro**. SP: UNESP:ISA; RJ: NUTI, 2005
- LARAIA, Roque. de B. **Tupi: Índios do Brasil Atual**. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1986.
- LAUDATO, Luís. **Ritmos e rituais Yanomami**. FSDB, Manaus: 2009.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A oleira ciumenta**. Tradutor: José Antônio Braga Fernandes Dias. Lisboa: Edições 70, 1985
- LIEBSCHER, Peter. *Quantity with quality? Teaching quantitative and qualitative methods in a LIS Master's Program*. *Library Trends*, v. 46, n4, p. 668-680, *Spring*. Disponível no site <http://www.institutodepesquisa.unibam.org.br>. Acesso em 10/09/2008.
- LIRA, Bruno Carneiro. **Linguagens e a palavra**. 1ª Ed. SP: Paulinas, 2008
- LORENZ, S. da S. **Sateré-Mawé: os filhos do guaraná**. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1992
- MACHADO, Lia Zanotta. **Masculinidades e violências. Gênero e Mal-Estar na sociedade contemporânea**. Série Antropologia (290). UNB. Brasília: 2001
- MAIOR, Heraldo Pessoa Souto - Revista Antropológicas. Ano 9, v.16(1), 2005. UFPE. CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA)/ editores Peter Schröder, Renato Athias; organização Parry Scott, Márcia Tereza Couto – Recife: Ed. UFPE, 2006
- MATOS, Maria Izilda S. de. **Por uma história da mulher**. Bauru, SP: EDUSC, 2000
- MOTTA-MAUÉS. Maria Angélica. **‘Trabalhadeiras’ e ‘Camarados’: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica**. Belém: UFPA, 1993
- MELLO, Luiz Gonzaga de: **Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas**. 16ª Ed. Petrópolis, Vozes, 2009

MINAYO, Souza M. Cecília. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 3ª Ed. SP: RJ: Hucitec- Abrasco, 1985

MICHILES, Adail Barroso (org). **A existência e a resistência da cultura Sateré-Mawé**. Manaus: SEDUC/UFAM, 2008

MONAGAS, Ângela Célia Sacchi. **União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia Brasileira**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela UFPE, 2006

MONDIN, Battista. **O homem: quem é ele? Elementos de antropologia filosófica**. SP: Paulinas, 1980

MOREIRA, Teodora. In <http://www.fiama.edu.br/revista/2006/Dados/posteres/eduinfind.htm> (acesso em 16/01/2010)

MORIN, Edgar. **Educação e complexidade: os sete saberes e outros ensaios**. Maria da Conceição de Almeida, Edgard de Assis Carvalho (orgs.). 4.ed. SP: Cortez: 2007

PACÓ, Maria do Socorro Matos. **O olhar das mulheres Sateré-Mawé sobre o lixo**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia. Manaus: UFAM, 2003

PAGLIARO, H.; MENDAÑA, L.G.S.; RODRIGUES, D.; BARUZZI, R.G, **Comportamento demográfico dos Índios Waurá no final do século XX**. Anais da XXIV General *Populacion Conference.*, Salvador: IUSSP, 2001

PEREIRA, Nunes. **Os índios maués**. Rio de Janeiro: editora Valer e Governo do Estado Amazonas, 2003

PEREIRA, Cloves Farias . **Sociedade e Política: as relações sociais e a construção da autonomia dos Sateré-Mawé**. Monografia de Conclusão de Curso do Departamento de Ciências Sociais da UFAM. Manaus: 2004

Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Série: Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia. **Indígenas na Cidade de Manaus: Os Sateré-Mawé no Bairro da Redenção**. Nº 17, Manaus: 2007

\_\_\_\_\_. **Indígenas nas cidades de Manaus, Manaquiri e Iranduba – Processo de territorialização dos Sateré-Mawé**. Nº 23. Manaus, 2009

RABUSQUE, Edvino A. **Antropologia Filosófica – um estudo sistemático**. 6ª Ed. Vozes. Petrópolis, RJ: 1995.

RAMOS, Jucelem Guimarães Belchior. **A representação social da mulher no contexto da relação conjugal violenta na cidade de Manaus**. Recife: Bagaço, 2003

REPETTO, Maxim. 2008. Movimentos Indígenas e Conflitos Territoriais no Estado de Roraima. Boa Vista: Ed. UFRR.

SANTOS, Milton. *Natureza do Espaço*. São Paulo: EDUSP, 2006.

\_\_\_\_\_. *Por uma outra globalização - do pensamento único à consciência universal*. São Paulo: Record, 2000.

SANTOS, Marcel de Lima. **Xamanismo: a palavra que cura**. SP: Paulinas; Belo Horizonte, MG: Editora PUCMinas, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. RJ: Civilização Brasileira, 2003.

SCOTT, Joan Wallach. Prefácio a *Gender and Politics of history* Columbia University Press. N Y, 1988 Tradução de Mariza Corrêa, Unicamp in *Cadernos Pagu* (3) 1994, pp 11-27

SEGATO, Rita Laura. **Uma Agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil**. Série Antropologia (326). UNB. Brasília: 2003

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Tradução Laureano Pelegrin. Bauru. SP: EDUSC, 1999.

SILVA, Deyse de Paula Marques da. **A formação profissional e o gênero no serviço social: o começo, no Rio de Janeiro, há 50 anos**. In: *Em Pauta: Cadernos da Faculdade de Serviço Social*, nº 5, RJ: 1995

SOUZA, Ely Ribeiro de. **Transmigração: indígenas na cidade**. *Revista Diálogo* Ano XIV, nº 56 Outubro/Dezembro de 2009

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. SP: Companhia das letras, 2009.

SOUZA, Elias Brasilino. **Cidadania indígena e políticas públicas na perspectiva da sustentabilidade: um estudo sobre o médio e alto rio negro – São Gabriel da Cachoeira**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da UFAM. Manaus, 2008

STEARNS, Peter N. **História das relações de gênero**. Tradução Mirna Pinsky. São Paulo: Contexto, 2007

SUNG Mo Jung. **Se Deus existe, por que há tanta pobreza? A fé cristã e os excluídos**. SP: Paulinas, 1995

TARIANO, Ismael. **Mitologia Tariana**. Manaus: Valer/IPHAN, 2002

TEIXEIRA, Pery (org.) **Sateré- Mawé - retrato de um povo indígena**. Manaus: UNICEF/UNFPA, 2005

\_\_\_\_\_. **As migrações entre os Sateré-Mawé, povo indígena da Amazônia Brasileira**. Trabalho apresentado no XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, Caxambu, MG: 2008

TEDESCHI Losandro; RAMOS, Antônio Dari. (orgs.) **Abordagens interculturais**. Núcleo de Assessoria e Estudos Interculturais/ URI. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2008

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira, RJ: Paz e Terra, 1992

TORRES, Iraildes Caldas; TRINDADE, Inácia Maria Caldas. Demarcação Das Terras Indígenas Sateré-Mawé: um olhar para a reserva andirá-marau *in* cadernos camilliani. Revista científica quadrimestral do centro Universitário São Camilo. v 9, n.3, São Camilo, ES: 2008 p. 75-83

TORRES, Iraildes Caldas. **As novas Amazônidas**. Manaus: EDUA, 2005

\_\_\_\_\_. **A visibilidade do trabalho das mulheres Ticunas da Amazônia** *In*: Estudos feministas: Revista do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC. V. 7, nº 1-2, Florianópolis: 1999.

\_\_\_\_\_. **Arquitetura do poder: memória de Gilberto Mestrinho**. Manaus: EDUA, 2009

TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma para compreender o mundo de hoje**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006

TRINDADE, Inácia Maria Caldas. **Aspectos sociais da comunicação entre os Sateré-Mawé: um estudo da comunidade de Santa Maria de Urupadi/Maués** – AM Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da UFAM, 2003

UGGÈ, Enrique. **Mitologia Sateré-Mawé**. *Ecuador: Abya-Yala*, 1991

\_\_\_\_\_. **As bonitas histórias Sateré-Mawé**. Secretaria de Educação do Estado do Manaus: 1993

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B **O mármore e a murta. A inconstância da alma selvagem e outros escritos de antropologia**. São Paulo: Cosac e Nayfi, 2002

WAGLEY, Charles. **Uma Comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos**. 3ª. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.

WOORTMANN, Ellen; WOORTMANN, Klaas. Monoparentalidade e chefia feminina. Conceitos, contextos e circunstâncias. Série Antropologia (357). UNB. Brasília: 2004

YAMÃ, Yaguarê. **Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré – Mawé**. São Paulo: Peirópolis, 2007

## **ANEXOS**

MEMBROS DA COMUNIDADE SAHU-APÉ.



Zelinda (Tuxaua Baku)



Benedito



Mizael



João



Lucemir



Ismael



Midia



Luciane



Elizabeth



Janilza



Francilide



Hellington



Jailson



Luiza



Jeize Evely



Vitória



Zelinda Neta



Willian



Eielton



Joab



Waita



Apicó



MINISTÉRIO DA SAÚDE  
Conselho Nacional de Saúde  
Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP

PARECER Nº 427/09

Registro CONEP: 15395 (Este nº deve ser citado nas correspondências referentes a este projeto)

CAAE: 0037.0.115.000-09

Processo nº 25.000.522011/2009-13

Projeto de Pesquisa: "Vida e trabalho de uma mulher indígena: o protagonismo da Tuxaua Baku na comunidade Sahu-apé".

Pesquisador Responsável: Solange Pereira do Nascimento

Instituição: Universidade Federal do Amazonas – UFAM (centro único)

CEP de origem: UFAM

Área Temática Especial: Populações Indígenas

Patrocinador: Não informado.

**Sumário geral do protocolo**

Este projeto de pesquisa assume o propósito de investigar em que contexto histórico-social e de que forma a Índia Bacu, da etnia Sateré-Mawé, chegou ao poder da comunidade Sahu-apé e se mantém nele como tuxaua há mais de trinta anos. Pretende ainda, averiguar de que forma se estabelecem as assimetrias de gênero entre os povos indígenas, remetendo para a análise de seus mitos fundadores; contextualizar o processo histórico-social de exercício de poder feminino na etnia Sateré-Mawé, destacando o caso raro de uma tuxaua na comunidade Sahu-apé; estabelecer um quadro analítico da comunidade Sahu-apé dando especial relevo ao trabalho da tuxaua mulher em seus aspectos materiais e imateriais.

Conforme descreve a pesquisadora, os índios Sateré-Mawé descendem das tribos andirazese maraguazes juntamente com as etnias mundurucu, parintintin e mura e estão localizados na área cultural do Tapajós- Madeira dos atuais Estados do Pará e Amazonas. Nessas, comunidades indígenas as fundações de vida e de morte, as ações do cotidiano, o trabalho e as relações sociais são recortados pelo simbolismo. Homens e mulheres desempenham papéis sociais baseados em valores mitológicos que compõem seu acervo cultural. O trabalho é visto como um fator de maturação e desenvolvimento social para as mulheres Sateré-Mawé que só são desobrigadas das atividades laborais aos 60 anos de idade, momento em que elas vão assumir outras funções na tribo. São as mulheres que organizam o puxirum um tipo de trabalho coletivo que mobiliza várias famílias para ajudar no plantio ou na colheita agrícola de outra família que se encontra em dificuldades e sem recursos.

Diz ainda a pesquisadora, que guardada toda a importância que a mulher tem na economia da família Sateré-Mawé, percebe-se que ela é um sujeito amplamente discriminado na tribo pelo fato de ser mulher

É destacado que neste contexto étnico, um dos fatores que motivou a formulação da proposta de pesquisa em tela, é o fato de existir uma mulher Sateré-Mawé que dirige uma comunidade Sahu-apé localizada no município de Iranduba, no Estado Amazonas, exercendo o cargo de tuxaua. E neste contexto os procedimentos de pesquisa buscarão encontrar os nexos históricos, culturais, sociais e possivelmente econômicos que levaram uma mulher à liderança da tribo e sua permanência durante tanto tempo. Como se dá e se processa a organização

Cont. Parecer CONEP nº 427/09

interna, o seu papel diante do seu povo, de outras tribos e de outras etnias. Como é vista e respeitada pelos homens, como se dá a divisão do trabalho, os rituais festivos, como conseguiram ultrapassar esta linha tênue e complexa de uma tradição cultural e emergiram para um novo modelo de sociedade onde a figura do feminino assumiu características até então vivenciadas pelos homens. Que valores lhe competem no gerenciamento da maloca frente à sociedade. Que fatos os levaram a transcender suas tradições, em que momento a mudança foi permitida, por que foi permitida e como se adequaram a esta nova realidade; o que pensam para o futuro e o que nos tem: a ensinar para as próximas gerações.

Trata-se de uma pesquisa de cunho etnográfico cujas categorias de análise apontam para uma metodologia transdisciplinar com abordagem qualitativa. Para coleta de dados será utilizado questionários semi-estruturados. Outra técnica será a entrevista com questões abertas adotando-se o uso do gravador.

No que se refere aos benefícios indiretos para a população envolvida, destaca-se que os resultados da pesquisa poderão dar visibilidade à comunidade Sahu-apé e à cultura Sateré-Mawé ao mesmo tempo em que permitirá visualizar e expor as contradições materiais da própria comunidade e das famílias existentes, podendo servir como subsídio e estratégia para a reivindicação de políticas públicas destinadas a essa população.

#### Local de realização

O universo da pesquisa é a comunidade Sahu-apé da etnia Sateré-Mawé, constituída por 35 pessoas. Deste universo serão participarão a tuxaua do Sahu-apé e mais 16 membros, homens e mulheres maiores de 18 anos, todos ligados diretamente a tuxaua por laços ou vínculo de parentesco.

Também será envolvido um representante legal da FUNAI, um representante da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB e um representante da Federação Estadual dos Povos Indígenas – FEPI.

#### Apresentação do protocolo

A Folha de Rosto encontra-se preenchida e assinada.

O cronograma da pesquisa de campo estabelece a coleta de dados para os meses de Junho e Julho/2009 e conclusão da pesquisa e defesa da dissertação em março/2010.

O orçamento financeiro apresentado declara uma despesa no valor de R\$8.090,00 que será assumida com recursos próprios da pesquisadora.

Acham-se anexados ao projeto de pesquisa: os diferentes roteiros de questões a serem formuladas aos diferentes sujeitos de pesquisa cujo conteúdo não geram constrangimento, nem acarretarão danos morais aos sujeitos de pesquisa; cópias dos pareceres do CEP, um relativo a análise preliminar indicando pendências e o parecer de aprovação da pesquisa; documento de respostas das pendências formulado e assinado pela pesquisadora; cópias dos Termos de Anuências assinados respectivamente, pela Tuxaua da Comunidade Sahu-apé, pelo presidente da Fundação Estadual dos Povos Indígenas, pelo Administrador Regional Substituto da FUNAI/Manaus e pelo Coordenador Geral da COIAB; e os CVs da pesquisadora e da orientadora as qualificam para a execução da pesquisa.

O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) apresentado está redigido na forma de convite e contempla as informações essenciais sobre a pesquisa, garantindo a tomada de decisão dos sujeitos envolvidos de participar ou não da mesma.



Cent. Parecer CONEP nº 427/09

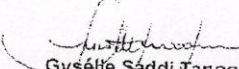
#### Comentários/Considerações

1. O modelo de TCLE apresentado faz uso de termos técnicos e/ou científicos que podem dificultar a compreensão do leitor. Solicita-se, portanto, adequação da linguagem do TCLE, de forma permitir a compreensão clara e objetiva de suas informações. Solicita-se adequação.
2. Não foram descritos no projeto como serão procedimentos a serem adotados para obtenção do TCLE, apesar de que, pela descrição da pesquisadora sobre sua vivência com a população indígena durante toda infância e enquanto jovem ter trabalhado com mulheres indígenas no Alto Rio Negro, infere-se que a convivência com a população se dará de forma respeitosa para com as diferenças culturais existentes. No entanto, é necessário que seja esclarecido como se dará o processo de obtenção do TCLE. Solicita-se esclarecimento.


Diante do exposto, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS 196/96, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto, devendo o CEP verificar o cumprimento das questões acima, antes do início do estudo.

Situação: **Protocolo aprovado com recomendação.**

Brasília, 07 de julho de 2009.

  
Gysélle Sáddi Tannous  
Coordenadora da CONEP/CNS/MS

Atenciosamente

  
JOSÉ VICTOR SANTANA  
Técnico em Indigenismo NI-S-III



MINISTERIO DA JUSTICA  
FUNDAÇÃO NACIONAL DO INDIO  
ADMINISTRAÇÃO EX. REGIONAL DE MANAUS.

MEMO Nº 144/SFU/AER/2008


Manaus/AM, 20 de outubro, de 2008

DO: Serviço Fundiário (Técnico Indigenista)  
AO: Administrador Substituto/AER/MAO  
EDGAR FERNANDES RODRIGUES  
Assunto: Relatório (Encaminha)  
c/ cópia para SFU e Comunidade Sahu-Apé

Senhor Administrador,

1. Em atenção à Ordem de Serviço Nº 183/AER/MAO, de Manaus/AM, 13 de outubro, de 2008, segue através deste o original do Relatório da Visitação à Comunidade Indígena Sahu-Apé, Município de Iranduba Km 37 da AM 070.
2. Ao exposto, sugiro a V. Sa., encaminhar o referido Relatório para o conhecimento da Dra. Eliane de Almeida Seffair, Procuradora Federal/FUNAI, para as devidas providencias que o fato requiera, e de interesse da comunidade supramencionada.

Atenciosamente

  
JOSE VICTOR SANTANA  
Tecnico em Indigenismo NI-S.III

*2/ Tuxova  
Bakus*



Ministério da Justiça  
Fundação Nacional do Índio - FUNAI  
Administração Executiva Regional de Manaus

SUMÁRIO

**RELATORIO DA VISITAÇÃO REALIZADA À COMUNIDADE  
INDIGENA SAHU-APÉ, MUNICIPIO DE IRANDUBA KM 37 DA AM 070**

01	INTRODUÇÃO	03
02	OBJETIVO GERAL	04
03	OBJETIVOS ESPECÍFICOS	04
04	CONTATO COM OS ÍNDIOS DE SAHU-APÉ	05
05	AUTOR:	05
06	JOSÉ VICTOR SANTANA - INDIGENISTA - NI-S. III	06
07	PARTICIPAÇÃO:	07
08	ELIANE DE ALMEIDA SEFFAIR - PROCURADORA FEDERAL/FUNAI	08
09	ZENILDO DE SOUZA CASTRO - TÉCNICO EM AGRIMENSURA	09

MANAUS  
2008



Ministério da Justiça  
Fundação Nacional do Índio - FUNAI  
Administração Executiva Regional de Manaus

## SUMÁRIO

01 INTRODUÇÃO.....	03
02 OBJETIVO GERAL.....	04
03 OBJETIVOS ESPECIFICOS.....	04
04 CONTATO COM OS INDIOS DE SAHU-APÉ.....	05
05 BREVE NARRATIVA DA TUXAUA BAKU.....	05
06 ESPAÇO ACANHADO.....	06
07 PROPOSTA À AER/FUNAI/MANAUS.....	07
08 CONCLUSÃO.....	08
09 ANEXOS.....	09



## INTRODUÇÃO

Por pleno consentimento dos índios da comunidade Sahu-Apé, há uma imperativa necessidade da remoção do grupo tribal da etnia sateré-mawé da comunidade acima referida, composta de dez famílias em situação relativamente desumana e literalmente jogadas ao esquecimento de uma razoável assistência social, considerando-se a cultura diferenciada em discussão e a falta de maior observância da parte dos organismos governamentais responsáveis.

Observe-se ainda entre outros motivos a inóspita área de terra de exíguo espaço literalmente acidentada e que sofre a influência de inundações anualmente em mais de cinquenta por cento do terreno, e assim, sobrando aproximadamente vinte por cento de área útil onde estão construídas umas poucas casas residenciais, escola e um pequeno barracão que serve de sala de visitas e cozinha. Isso não é tudo, falta espaço até para plantar um pouco de roça de mandioca, base da alimentação indígena.

Pensamos, que há dez anos quando o governo municipal de Manacapuru autorizou os índios de Sahu-Apé ocupar esse lote de terra referido na Autorização da Prefeitura Municipal de Manacapuru, de 12 de julho, de 1998, foi um gesto exemplar de pouca boa vontade de servir, fato que a terra oferecida aos índios conforme descrição acima, a intenção estava mais para se livrar do problema de forma imediatista, do que acomodar com dignidade pessoas tão ilustres e de culturas historicamente milenar surgida do berço de tantas outras civilizações cujo tempo encarregou-se de manter em segredo. Agora, depois de trazidos para cidade grande e fora da convivência com o verde das exuberantes florestas, dos vastos mananciais de águas límpidas, e da fauna silvestre, nunca mais retornaram as suas primitivas moradas porque se tornaram vítimas do descaso e do direito de retorno.

Pelo menos para o caso em questão, urge a necessidade da interveniência do órgão oficial do indigenismo brasileiro junto aos Governos Municipais de Manacapuru e de Iranduba respectivamente, no sentido de fazer colocar a disposição dos índios da comunidade Sahu-Apé, uma área de terra razoavelmente compatível às suas necessidades tradicionais onde possam trabalhar, procriar e viver com justas condições de dignidade humana.



## 02 OBJETIVO GERAL

Atender o que determina a Ordem de Serviço Nº 183/AER/MAO, de Manaus/AM, 13 de outubro, de 2008, acompanhando a Procuradora Geral/FUNAI, Eliane de Almeida Seffair, para verificar questões pertinentes a conflitos existentes na comunidade indígena Sahu-Apé, no Município de Iranduba/AM.

## 03 OBJETIVOS ESPECIFICOS

- Contatar os índios da comunidade indígena Sahu-Apé no Município de Iranduba/AM, Km 37 da AM 070, uma vez que aquela comunidade há algum tempo reclama a presença da FUNAI para discutir possíveis soluções de conflitos que preocupam profundamente a comunidade.
- Efetuar levantamento sócio-econômica-cultural e a real situação fundiária da terra onde esta localizada a comunidade indígena Sahu-Apé.
- Propor alternativas capazes de levar aos índios da comunidade Sahu-Apé motivos ideais para eliminação de conflitos.



#### 04 CONTATO COM OS ÍNDIOS DE SAHU-APÉ

Logo que a viatura da FUNAI estacionou em frente da comunidade Sahu-Apé, de pronto surgiram alguns índios para recepcionar a nossa equipe e de imediato fomos conduzidos até o barracão de recepção de visitas da comunidade, momento em que a tuxaua Zelinda da Silva Freitas, ou popularmente Baku (como prefere ser chamada), apresentou seu pessoal, nominando cada um dos guerreiros presentes e respectivas famílias. A alegria da tuxaua Baku enquanto anfitriã contagiava à todos parecendo adivinhar o porvir de um novo amanhecer.

#### 05 BREVE NARRATIVA DA TUXAUA BAKU

Após todos convenientemente assentados ao redor de uma mesa retangular abastecida de alimentos (banana cozida, beiju de tapioca, e sapó\*) e um jacaré de 12 quilos açando sobre um típico fogão de lenha armado a mais ou menos dois metros da mesa em destaque, pedimos a tuxaua Baku que relatasse minuciosamente sobre os problemas mais proeminentes que vem preocupando o seu povo:

- Nós vivemos aqui numa situação bastante difícil, são muitos os problemas e entre eles os que fogem a nossa competência de resolvê-los, começando por esta área de terra muito pequena e cheia de ribanceira, não dá nem para construir nossas casas com segurança; as crianças são as que mais sofrem por falta de espaço -fez uma breve pausa e continuou- vocês estão vendo com os próprios olhos.

- Pedimos que continuasse a narrativa.

- Os nossos vizinhos é outro problema, não nos respeitam, mas até aí tudo bem, achamos que não têm conhecimento da nossa cultura, nosso modo de ser e de viver, compreendemos que somos um corpo estranho no modo de vida deles também - a tuxaua respira fundo e continua -, um faz barulho com o som alto todos os dias, outro põe a motocicleta barulhenta pra funcionar e quase não se ouve mais nada, de repente outro chega na janela de sua casa e atira pro alto com arma de fogo festejando não sei o que, enfim morar aqui é uma droga, terminamos ficando loucos.

\*(bebida afrodisíaca dos saterés-mawés: guaraná em bastão ralado numa cuia com água e usado em vários eventos da tribo).



- Mais alguma coisa tuxaua?

- Sim. Em 1968 - comentou a tuxaua - quando eu era muito criança e mais três irmãs (Zeila, Inez e Susana), fomos trazidas para Manaus pelo seu André, Hilário e Deuzuita, todos empregados do SPI\*, com a promessa de estudar na Capital, então nossos pais concordaram e ficaram muito orgulhosos. Não demorou muito viramos empregadas domésticas, e a promessa dos brancos do órgão federal não foi cumprida, e também nunca mais fomos devolvidas para nossas aldeias, daí, penso que começou o nosso sofrimento de perambulação dentro da cidade grande sem nenhuma assistência justa, então ganhamos o apelido de índios urbanos que faz complicar ainda os nossos direitos, em razão da falta de entendimento e sabedoria de muitos empregados da FUNAI mesmo.

- Posso falar mais alguma coisa? Não atrapalhar a viagem de vocês?

- Negativo tuxaua, pode continuar falando, nós viemos aqui para esse fim, ouvir vocês, os problemas que afetam a todos desta comunidade.

- Penso que agora está chegando a vez das crianças e jovens passar por esse sofrimento todo que os velhos passaram, só que eles nasceram aqui na cidade grande, são sementes da terra e o tempo é outro bem diferente da minha época, tem computador, fax e outras coisas que não sei falar. Essas crianças e jovens precisam de maior atenção, boa educação, saúde e trabalho para atender suas futuras famílias. Nossa prioridade é terra pra viver, precisamos mudar deste lugar para outra área de terra com condições amplas e possível de tocar a nossa vida com mais segurança e dignidade. Afinal, temos ou não esse direito? Nós queremos mudar daqui o mais rápido possível.

- Quer falar mais alguma coisa Baku?

- Não, vamos aguardar a palavra das autoridades, agora com a ajuda de vocês todos, e da Dra. Eliane, vai dar tudo certo se Tupãna quiser.

## 06 ESPAÇO ACANHADO

Infelizmente o espaço físico onde hoje vivem os índios da comunidade Sahu-Apé, não é digno de abrigar essas dez famílias, lamentavelmente exprimidas numa área de 70 metros de frente por 150 metros de fundo.

\*Depois de extinto o SPI, os servidores desse órgão continuaram na recém criada FUNAI ainda por alguns anos.





Ministério da Justiça  
Fundação Nacional do Índio - FUNAI  
Administração Executiva Regional de Manaus

7

## CONCLUSÃO

A soma desse espaço acanhado vem o inconveniente pela deformação do terreno e a vergonhosa oferta quando se trata de atender culturas tradicionais e diferenciadas, cuja realidade depende necessariamente de sensibilidade da parte das autoridades responsáveis pela solução do problema e que estando incorreta precisa ser urgentemente corrigida.

### 07 PROPOSTAS À AER/FUNAI/MANAUS

- Que a AER/Manaus, neste primeiro momento busque viabilizar através da Procuradoria Federal/FUNAI competentes discussões junto aos Governos Municipais de Manacapuru e Iranduba respectivamente, no sentido de que aqueles governos se comprometam doar aos índios de Sahu-Apé, em caráter de urgência, uma área de terra com condições dignas à altura da necessidade dos índios.
- Que a AER/Manaus viabilize o apoio logístico através do Serviço de Assistência, para a remoção e assentamento dos índios da comunidade de Sahu-Apé nessa nova morada.
- Que a Procuradoria Federal/FUNAI, através da Dra. Eliane de Almeida Seffair, dentro dos trâmites legais, oficialize a Senhora Elizabeth, Técnica de Saúde Indígena da equipe multidisciplinar de Manacapuru/AM, para responder por possíveis ofensas morais dirigidas contra a diretoria da AISA, conforme Ofício nº 000/0058, da Associação Indígena Sahu-Apé – AISA.
- Que a AER/Manaus, através do Serviço de Assistência viabilize contatos urgentes junta a FUNASA, no sentido de detectar os motivos que estão levando a obesidade os índios da comunidade Sahu-Apé e se possível instruí-los como cuidar melhor da Saúde.
- Que o Serviço de Assistência acione a Sessão de Educação no sentido conhecer e ajudar na educação diferenciada das crianças e jovens da comunidade Sahu-Apé.



Ministério da Justiça  
Fundação Nacional do Índio - FUNAI  
Administração Executiva Regional de Manaus

## 08 CONCLUSÃO

Onde estiver o índio necessitado, lá deve estar o órgão oficial do indigenismo brasileiro. Não existirá brecha para fugir se assim for, e quem tentar ignorar esse princípio pode ser entendido como descaso ao interesse da coisa pública. Dessa forma quer a Nação brasileira (Lei Nº 6.001/73, Art. 2º).

Ao compreender e entender a necessidade “sine qua non” implícita na exposição da líder tuxaua Baku (P. 5 e 6 deste Relatório), aprendemos simplesmente que não basta satisfazer o problema proeminente do conjunto dos índios da comunidade Sahu-Apé, outros existem e vão ocupando sucessivamente os espaços caso não seja bem cuidado o fenômeno social, motivo de competência e responsabilidade do Estado manter-se sempre presente, vigilante e empenhado na busca das soluções do interesse indígena que há muito reluta contra o desaparecimento de sua sociedade.

Convém observar, que paralelo aos problemas do planeta Terra envolvido em “nuvens” de gás carbônico fatal à vida, encontra-se a comunidade Sahu-Apé pedindo socorro dos entes governamentais para sair também dessa espécie de nuvem social mal tratada e não menos mortal que está desestabilizando e destruindo a convivência da sociedade dos índios em questão, onde a logística não existe ali nem como palavra.

Respeitando o direito dos próprios índios decidirem pelo seu destino, não anula o dever do Estado contribuir apoiando em todas as vias do universo sócio-econômico e político a favor do desenvolvimento dessa comunidade em particular. Está passando da hora dos governos, inclusive municipais, de Manacapuru e Iranduba principalmente, desmistificarem essa vergonha que impõe a miséria e desmoraliza a inteligência do homem público.



Ministério da Justiça  
Fundação Nacional do Índio - FUNAI  
Administração Executiva Regional de Manaus

9

## 09 ANEXOS

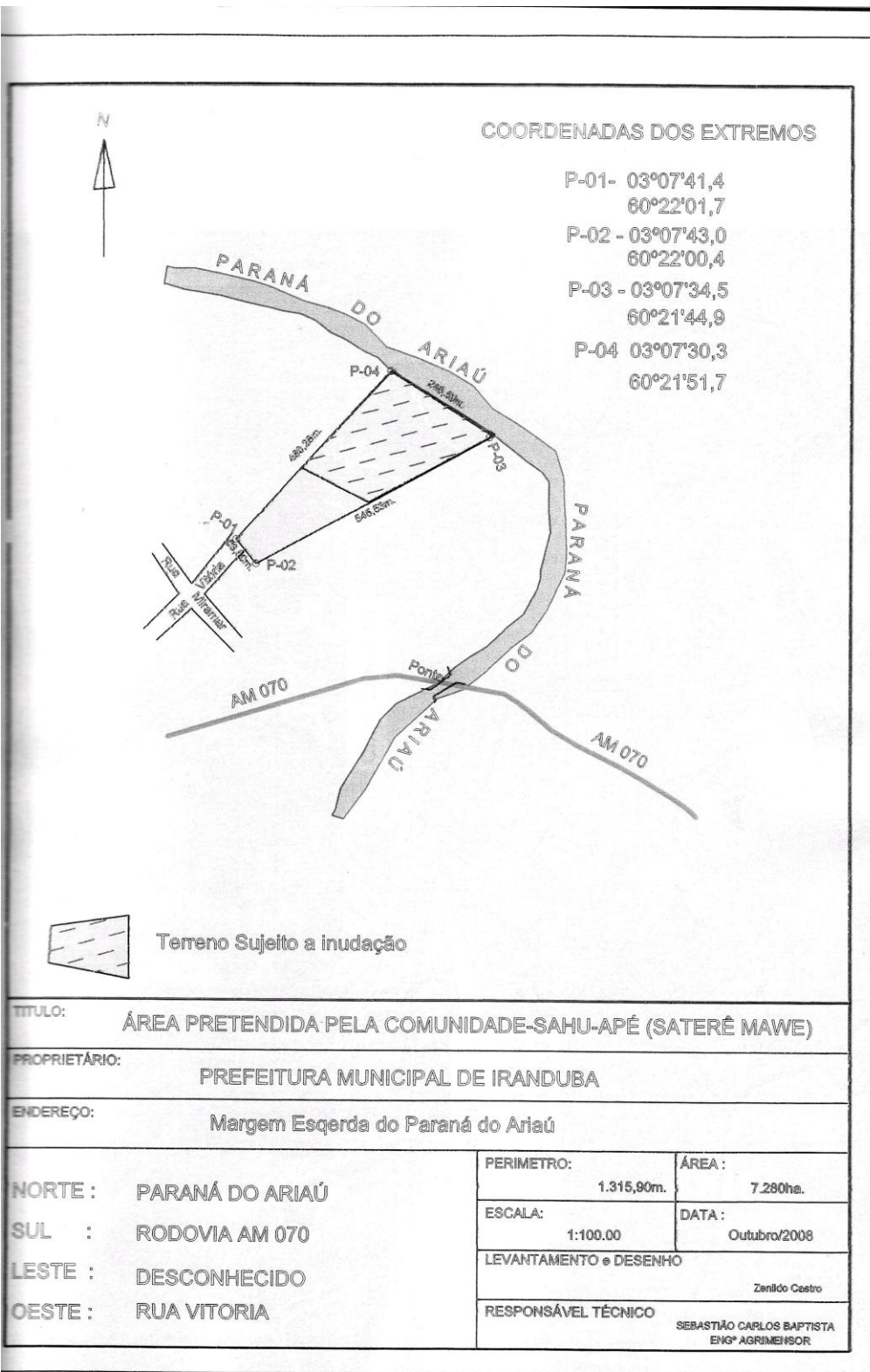
- Croquis de locação e situação da terra da comunidade indígena Sahu-Apé (esc. 1:100) autoria Zenildo Castro (FUNAI).
- Doze (12) fotografias ilustrativas dos diversos aspectos da comunidade indígena Sahu-Apé.
- Coordenada ilustrativa da localização da comunidade Sahu-Apé, destacando o rio Negro (cópia fornecida pela comunidade Sahu-Apé).
- Croquis de locação do terreno da comunidade Sahu-Apé, destacando o rio Ariáú (cópia fornecida pela comunidade Sahu-Apé).
- AUTORIZAÇÃO, fornecida pela Prefeitura Municipal de Manacapuru, que autoriza a comunidade indígena da etnia sateré-mawé ocupar um lote de terra do patrimônio municipal (cópia fornecida pela comunidade Sahu-Apé).
- Ofício nº 000/0058 – AISA, De Manacapuru, 14 de outubro de 2008.
- Genealogia do grupo indígena Sateré-Mawé da comunidade Sahu-Apé – Pesquisadora: Profª. Solange Pereira do Nascimento (Mestrando PPGSCA – UFAM).

JOSE VICTOR SANTANA

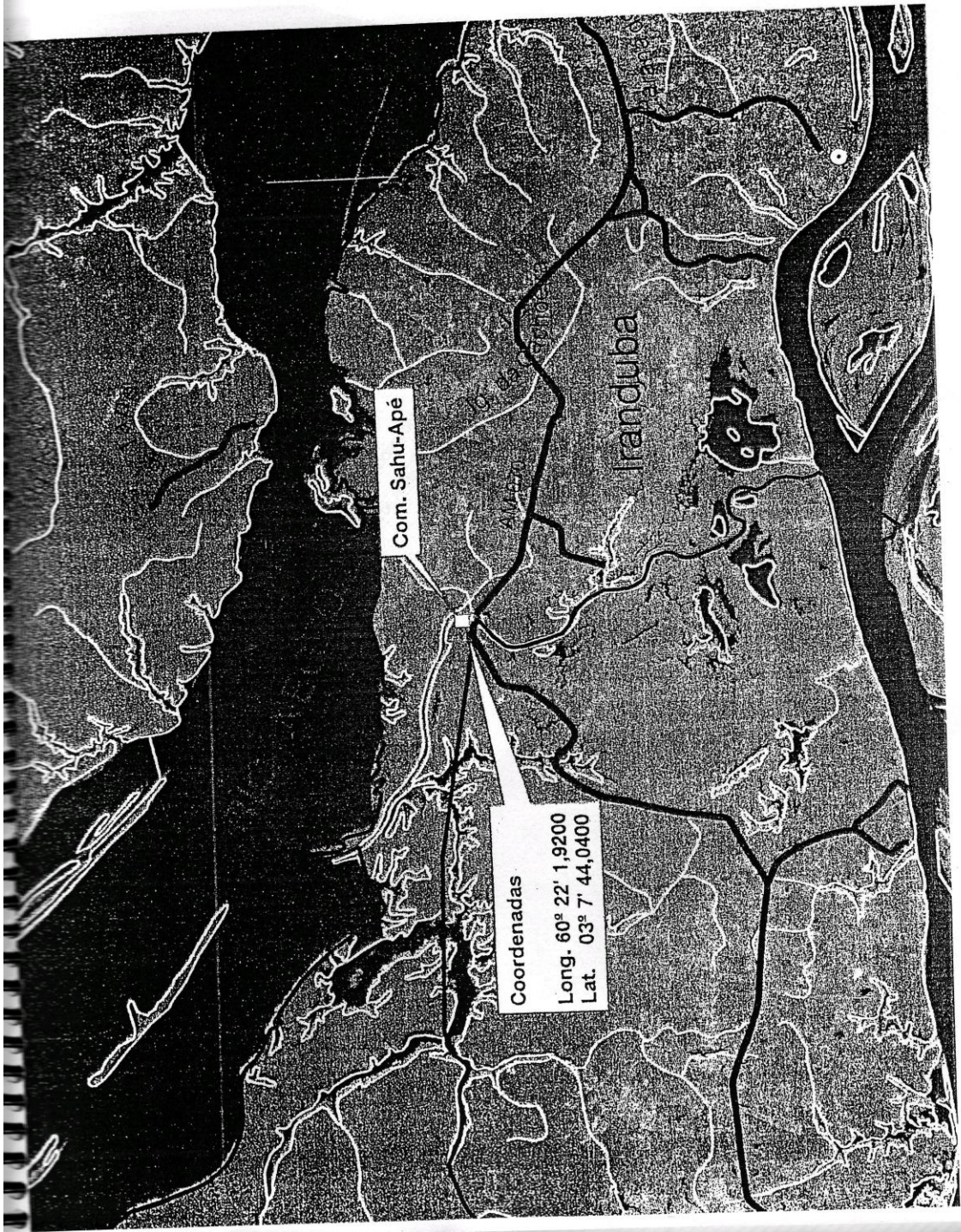
Técnico em Indigenismo NI-S. III

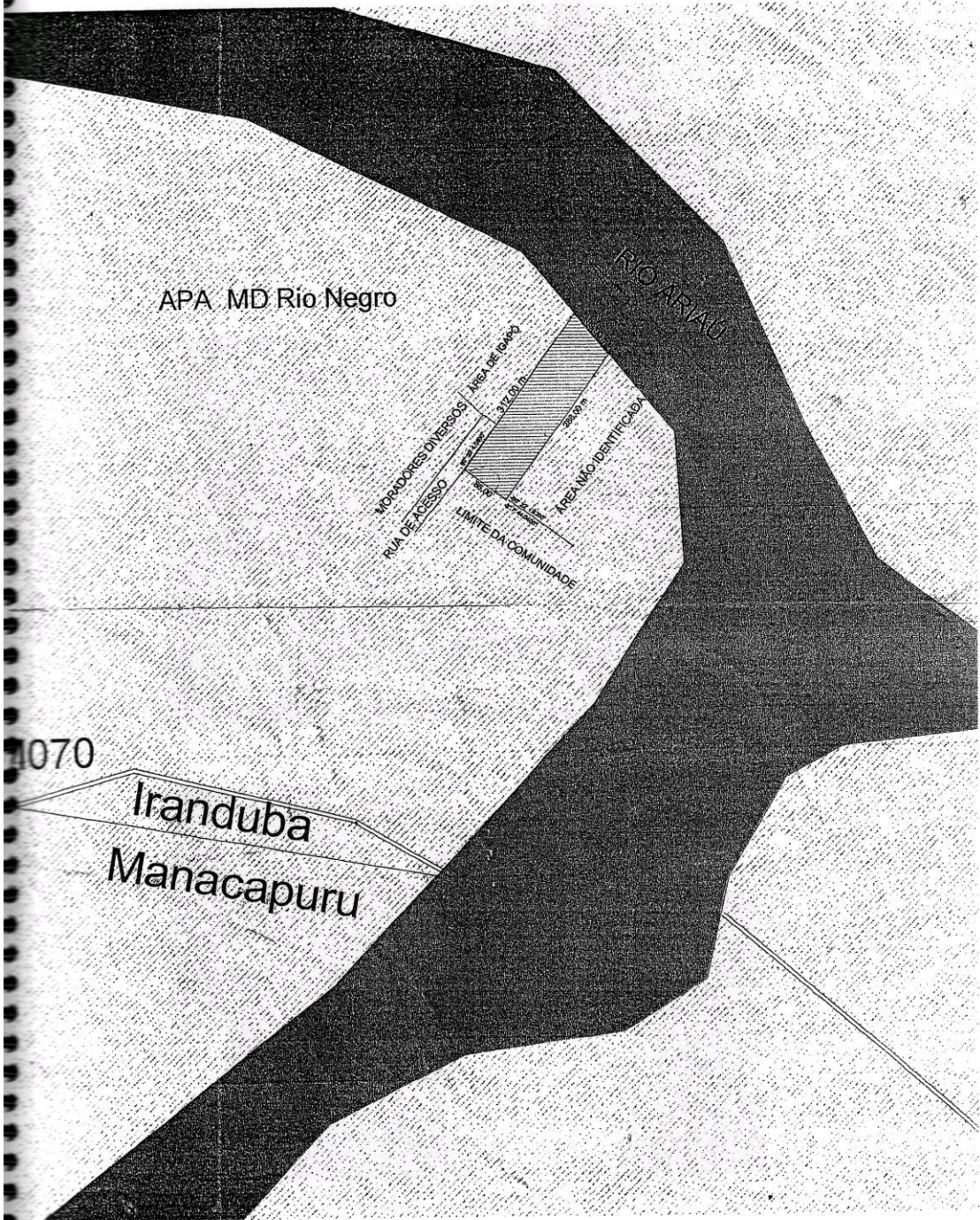
ZENILDO DE SOUZA CASTRO

Técnico em Agrimensura

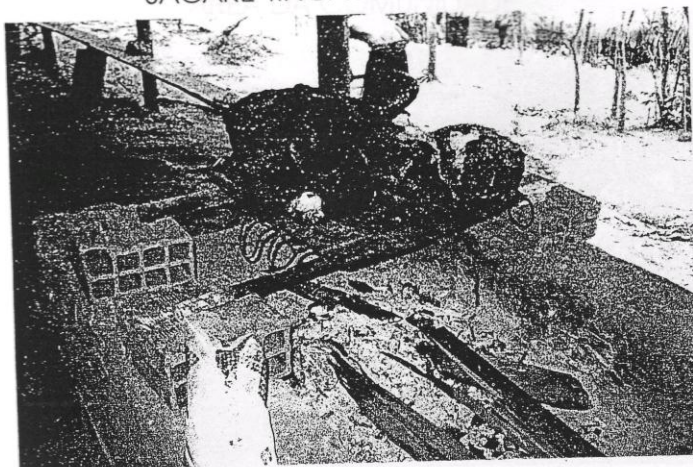


<b>TITULO:</b> ÁREA PRETENDIDA PELA COMUNIDADE-SAHU-AP� (SATERÉ MAWE)		
<b>PROPRIETÁRIO:</b> PREFEITURA MUNICIPAL DE IRANDUBA		
<b>ENDEREÇO:</b> Margem Esqerda do Paraná do Ariaú		
<b>NORTE :</b> PARANÁ DO ARIAÚ	<b>PERIMETRO:</b> 1.315,90m.	<b>ÁREA :</b> 7.280ha.
<b>SUL :</b> RODOVIA AM 070	<b>ESCALA:</b> 1:100.00	<b>DATA :</b> Outubro/2008
<b>LESTE :</b> DESCONHECIDO	<b>LEVANTAMENTO e DESENHO</b> Zenido Castro	
<b>OESTE :</b> RUA VITORIA	<b>RESPONSÁVEL TÉCNICO</b> SEBASTIÃO CARLOS BAPTISTA ENG� AGRIMENSOR	

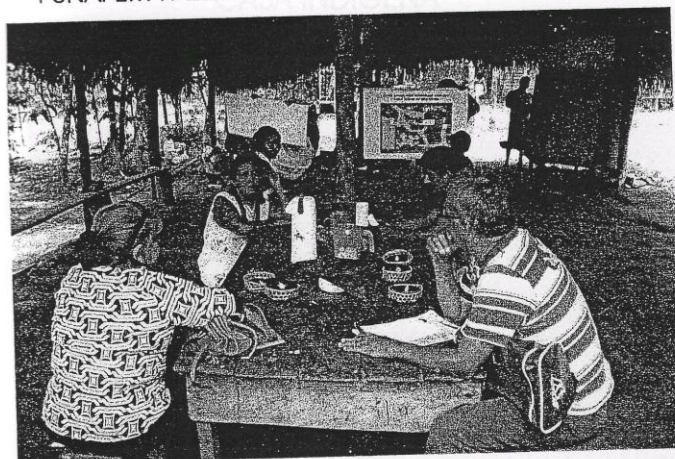




ALIMENTAÇÃO DOS INDIGENAS  
JACARÉ TINGA ASSADO



FUNAI EM PALESTRA COM INDIGENAS SATER



MESA COM ARTESANATOS INDIGENAS



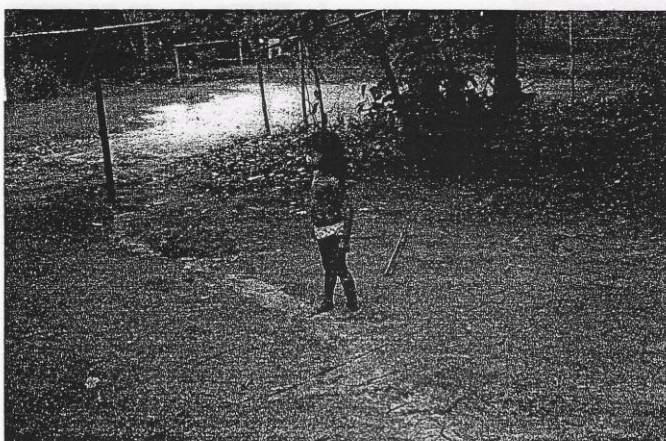
COMUNIDADE SAHU-APE  
ÁREA DA COMUNIDADE



CASA INDIGENA

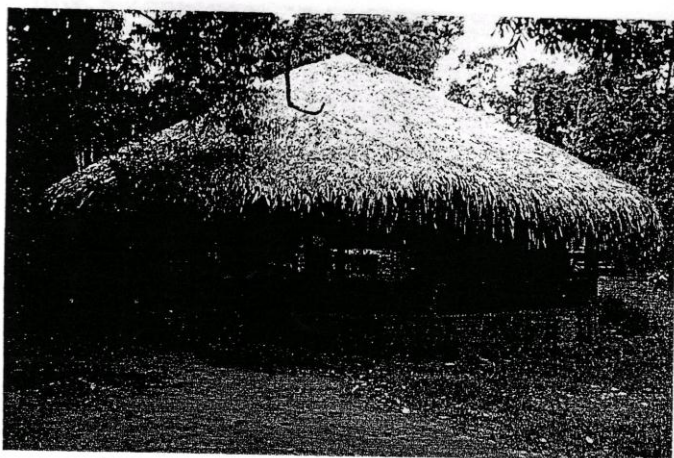


CRIANÇA SATERÊ MAWE

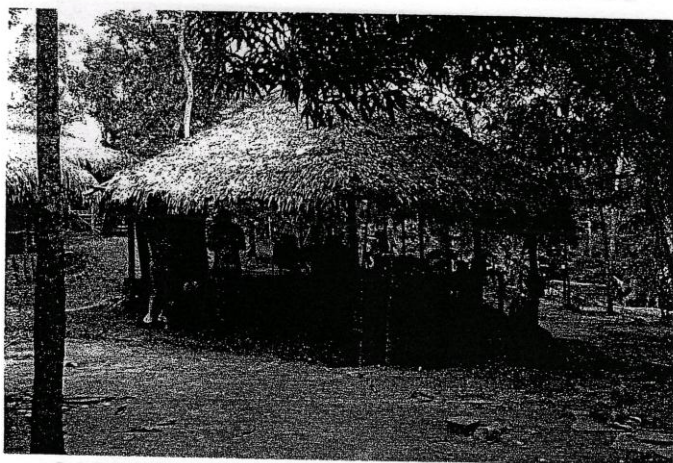




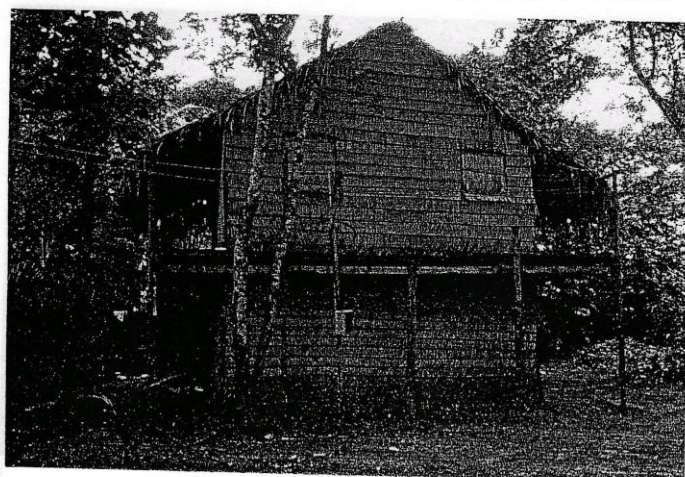
MALOCA INDIGENA SATERÊ MAWE



COZINHA INDIGENA SATERÊ MAWE



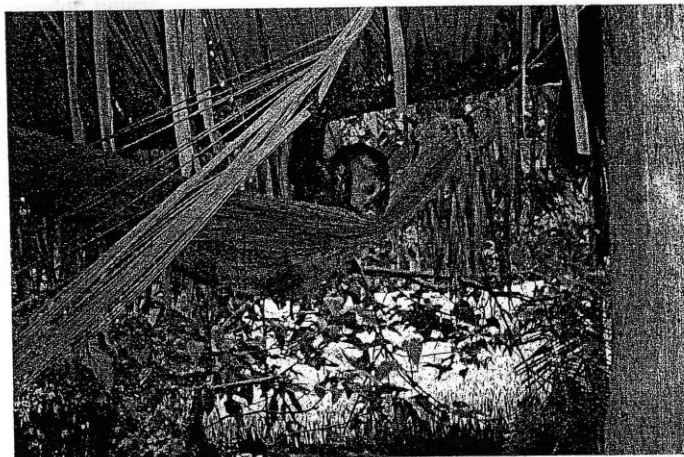
CASA DE MORADA INDIGENA PALHA 2 PISOS



INDIOS SATERE-ALDEIA SARU-APE  
VILA DE MANACAPURÚ-AM-070-KM-37



MACACO PREGO DA COMUNIDADE



INDIGENAS SATERÊ





FUNDAÇÃO MEDICAL DO INDIO-FUI  
PROCOLO Nº. 584/2008  
DATA 16/10/08  
Gloria  
RESPONSÁVEL

Ofício. Nº. 000/0058 – AISA

Ao  
FUNAI/ADR – Manaus  
Administrador: Edigar.  
Nesta

#### Nota de repúdio

A comunidade Indígena do Sahu-Apé vem respeitosamente através de sua Associação – AISA, repudiar os atos proferidos pela a técnica de saúde indígena da equipe multidisciplinar de Manacapuru a senhora Elizabeth, levantando calúnias contra a diretoria desta Associação que muito tem feito para levá-la a auto-suficiência pra as aldeias e comunidades indígenas de Manacapuru, provocando divergência entre as lideranças indígenas. Queremos que a senhora Elizabeth prove em juízo as denuncia feita contra a diretoria e Associação.

As calunias são:

- Elaboração de projetos em nome das comunidades indígenas, onde os únicos beneficiados é o Sahu-Apé.
- Desvio de recursos oriundo de projetos para fins próprios.
- Existência de um projeto de barco que supostamente seria para as comunidades indígenas do rio Manacapuru e estaria em Sahu-Apé.

Informamos para o conhecimento de todos os interessados, que tramita no CDH casa civil Manaus um projeto do Sahu-Apé com o título “ Complementação da Infra-estrutura do ecoturismo da comunidade indígena do Sahu-Apé “, outro projeto que estar face de análise pelo PDPI é “ Projeto Eventos Intercultural “.

Alem de desenvolver o ecoturismo em sua comunidade que a base de sua renda financeira e a auto-suficiência.

Sem mas para o momento reafirmamos nossa auto-estima por sua administração.

Manacapuru, 14 de outubro de 2008.

*Zelinda da Silva Freitas*  
Zelinda Silva Freitas  
Coord. Geral – AISA.

*Edigar*  
16/10/08  
*(assinatura)*

Estatuto Social da Associação Indígena do  
Sahu-apé da Etnia Sateré-Mawé – AISA

CAPÍTULO I

Da Denominação, Sede e Objetivo

Art. 1º - A Associação Indígena do Sahu-apé da Etnia Sateré-Mawé – AISA, é uma entidade civil sem fins lucrativos, apartidária, sem vínculos com instituições religiosas, com sede e foro em Manacapuru, município do Estado do Amazonas, com prazo de duração indeterminado.

Parágrafo Único: A AISA funciona na comunidade de Sahu-apé, localizada na Estrada Manoel Urbano, km 37, no município de Manacapuru, Amazonas.

Art. 2º - A AISA tem como objetivo e fins:

- I. Lutar pelos direitos indígenas;
- II. Orientar e levar informações para a comunidade do Sahu-apé;
- III. Incentivar o trabalho comunitário;
- IV. Incentivar o plantio de mudas e sementes, garantindo a auto-suficiência do povo;
- V. Reivindicar ações que melhorem a vida dos comunitários na comunidade do Sahu-apé;
- VI. Promover efetivamente ações de defesa, conservação e preservação do meio ambiente.

Parágrafo Único: Para melhor desenvolver seus objetivos, a AISA pode firmar contratos e/ou convênios com instituições governamentais ou não governamentais que possam contribuir com o fortalecimento da Associação e o desenvolvimento da comunidade do Sahu-apé.

CAPÍTULO II

Dos Membros

Art. 3º - São membros da AISA, todos os moradores permanentes da comunidade do Sahu-apé, fundadores da associação, e aqueles devidamente associados e cadastrados na Associação.

ARTÓRIO HOLOPERNE  
artório do Juiz de Direito  
da Comarca de Manacapuru  
Segundo Ofício  
Holofernes Gonçalves Lalla  
Escrivão  
Cauzinar de Arruda Ferraz  
da Juramentada

Parágrafo Único: Os membros não respondem subsidiária nem solidariamente pelas obrigações sociais contraídas em nome da Associação.

Art. 4º - Os membros da **AISA** ao aprovarem este Estatuto acatarão as normas aqui consignadas, bem como gozarão dos direitos dos mesmos.

§ 1º - São direitos dos membros da **AISA**:

- a. De se beneficiarem e participarem das atividades sociais, políticas e culturais desenvolvidas pela Associação;
- b. Tomar parte, votar e ser votado nas assembleias, desde que atenda as exigências do presente Estatuto;
- c. Representar a **AISA**, quando indicado pela Coordenação;
- d. Obter informações sobre todas as suas atividades.

§ 2º - São deveres dos membros da **AISA**:

- a. Participar ativamente das assembleias;
- b. Apoiar as lutas desenvolvidas pela Coordenação, aprovadas pela Assembleia Geral;
- c. Zelar pelo bom desempenho e pelo patrimônio da **AISA**;
- d. Observar e cumprir este Estatuto;
- e. Contribuir com a Associação.

Art. 5º - Os membros da **AISA** e/ou da Coordenação estarão sujeitos as penalidades de afastamento e/ou desligamento dos quadros da **AISA**, quando desrespeitarem gravemente o presente Estatuto, ou praticarem atos contrários aos fins desta Associação.

§ 1º - O desligamento dos membros da Associação e/ou Coordenação Executiva, dar-se-á por requerimento próprio ou decisão da Assembleia Geral, por maioria absoluta;

§ 2º - Os membros da **AISA** e/ou da Coordenação que forem objeto do pedido de afastamento ou desligamento, terão direito à ampla defesa.

IV. Aprovar as prestações de contas da Coordenação com o parecer do Conselho Fiscal;

### CAPÍTULO III

V. Aprovar as prestações de contas da

#### Da Estrutura

Art.º 6 – A **AISA** possui os seguintes órgãos de deliberação:

- Assembleia Geral
- Conselho Fiscal
- Coordenação

PROTÓRIO HOLOFERNES  
Arquivo do Judicial e Anexos  
da Comarca de Manacapuru  
Segundo Ofício  
Holofernes Gonçalves Laita  
Escritor  
Dauzimar de Arruda Ferreira  
Escrevente Juramentada

### Assembléia Geral

- Art. 7º - Assembléia Geral é órgão máximo de deliberação da **AISA**.
- Art. 8º - Participam da Assembléia Geral, com direito a voz e voto, os moradores permanentes e devidamente associados na **AISA** e em dias com suas contribuições.
- Art. 9º - A Assembléia Geral reunir-se-á, em sessão ordinária anualmente e extraordinária quando convocada por 2/4 dos membros da Coordenação ou por 1/5 dos membros moradores associados.
- § 1º - As Assembléias Gerais serão convocadas pela Coordenação sempre com antecedência de pelo menos oito dias;
- § 2º - As deliberações serão aprovadas com a presença da maioria simples dos associados na Assembléia, em primeira convocação, e com pelo menos um terço dos associados na Assembléia nas convocações seguintes;
- § 3º - Para deliberar sobre os incisos III, na parte que trata de destituição, e V, do art. 10 do Estatuto, será convocada Assembléia Geral Extraordinária, especialmente para esses fins, que deliberarão, em primeira convocação, com maioria absoluta dos membros da entidade e com pelos menos um terço nas convocações seguintes;
- § 4º - Não é admitido voto por procuração;
- § 5º - As deliberações das Assembléias Gerais serão registradas em Livro Ata, destinado a este fim e registrado em Cartório.

#### Art. 10 – Compete a Assembléia Geral:

- I. Estabelecer e definir metas e o planejamento estratégico dos trabalhos da Associação;
- II. Apreciar o relatório de atividades da Coordenação;
- III. Eleger os membros da Coordenação e destituí-los;
- IV. Aprovar as prestações de contas da Coordenação, com o parecer do Conselho Fiscal;
- V. Aprovar as alterações do Estatuto da **AISA**;
- VI. Deliberar sobre a dissolução da **AISA**;
- VII. Deliberar sobre a conveniência da **AISA**, hipotecar ou permutar bens patrimoniais;

ARTÓRIO HOLOFERNES  
Artório do Judicial e Anexos  
da Comarca de Manacapuru  
Segundo Ofício  
Holofernes Gonçalves Leite  
Escrivão  
Deuzimar de Arruda Ferreira  
-Previamente Juramentada-

3

- VIII. Deliberar sobre o afastamento ou desligamento de qualquer membro da **AISA**;
- IX. Deliberar, enfim, sobre tudo o que a seu juízo julgar necessário para o bom funcionamento da **AISA**;
- X. Aprovar o valor de contribuição dos associados.

#### DO CONSELHO FISCAL

Art. 11 – O Conselho Fiscal é composto por três Conselheiros, ou Conselheiras, eleitos pela Assembléia Geral por período igual ao da Coordenação.

Parágrafo Único: O Conselho Fiscal reunir-se-á semestralmente com a comunidade.

Art. 12 – Compete ao Conselho Fiscal:

- a. Analisar o balanço e prestação de contas anuais, em conjunto e rejeitar, se for o caso;
- b. Fiscalizar periodicamente os livros que registram a movimentação financeira;
- c. Assessorar os trabalhos da Coordenação;
- d. Assinar, em conjunto com a Coordenação, o relatório anual de atividades, balanço e prestação de contas da entidade;
- e. Informar à Assembléia Geral, qualquer irregularidade que constar no balanço e prestação de conta da entidade;
- f. Apresentar balanços financeiros e relatórios na Assembléia Geral.

#### DA COORDENAÇÃO

Art. 12 – A Coordenação é o órgão de execução da **AISA** e é composto por quatro coordenadores, sendo um coordenador geral, um vice-coordenador, uma secretária e um tesoureiro.

#### DA COORDENADORIA E VICE-COORDENADORIA

Art. 13 – Compete a Coordenação:

- a. Convocar e instalar as Assembléias Gerais;
- b. Administrar o patrimônio e gerir os recursos da **AISA**;

ARTÓRIO HOLOFERNE  
artório do Judicial e Anexos  
da Comarca de Manacapuru  
Segundo Ofício  
Holofernes Gonçalves Laita  
Escrivão  
Deuzimar de Arruda Ferreira  
juramentado

4

- c. Apresentar à Assembléia Geral o relatório das atividades, balanços e prestação de contas da **AISA**;
- d. Viabilizar e executar as deliberações aprovadas nas Assembléias Gerais, elaborando planos anuais, com metas e prazos definidos, distribuindo responsabilidades e avaliando os trabalhos de forma permanente;
- e. Firmar parceria com entidades governamentais e não governamentais, com o intuito de melhorar as condições de vida de seus membros;
- f. Criar setores de trabalho, selecionar e contratar funcionários e assessores, conforme as necessidades, bem como demiti-los, fixando as atribuições gerais e remunerações;
- g. Ordenar as despesas da **AISA**;
- h. Deliberar sobre assuntos da área administrativa e sua gestão;
- i. Assinar, com vista à consecução dos objetivos da **AISA** e respeitada a legislação aplicável, convênios, contratos e demais ajustes com pessoas físicas ou jurídicas, públicas ou privadas, nacionais ou estrangeiras;
- j. Representar a **AISA** ativa e passivamente, judicial e extrajudicialmente;
- k. Julgar, em primeira instância, os conflitos que venham existir;
- l. Presidir a reunião da Diretoria Executiva;
- m. Manter relações com órgãos federais, estaduais e municipais, e privadas, nacionais e internacionais;
- n. Nomear, quando necessário, procuradores com poderes para representar a **AISA** administrativamente e judicialmente, com prévia autorização dos demais membros da Coordenação;
- o. Orientar as atividades da **AISA** e convocar as reuniões com a Coordenação.

Art. 14 – Compete ao Vice-Coordenador: substituir ao Coordenador-Geral em suas faltas ou impedimentos, e atuar na comunidade com os associados.

#### DA SECRETARIA

Art. 15 – Compete a Secretária:

Proceder ao registro das reuniões da Coordenação e da Assembléia Geral; Arquivar todos os documentos da **AISA**, além da correspondência expedida e recebida.

ARTÓRIO HOLOFERNES  
 Artório do Judicial e Anexos  
 da Comarca de Manacapuru  
 Segundo Ofício  
 Holofernes Gonçalves Leite  
 Escrivão  
 Deuzimar de Arruda Ferreira



#### DA TESOUREARIA

Art. 16 – Compete ao Tesoureiro:

- a. Proceder, conjuntamente com a Coordenação a abertura de contas, assinaturas de cheques, requisições, talonários, bem como toda e qualquer providência necessária para a realização de operações bancárias;
- b. Elaborar o balanço e prestação de contas da **AISA**;
- c. Registrar em livros toda a movimentação financeira da **AISA**.

#### CAPÍTULO IV

#### DAS ELEIÇÕES

Art. 17 – As eleições, para Coordenador e Conselho Fiscal, serão realizadas por meio de voto direto dos associados presentes na Assembléia Geral, respeitando o disposto no art. 7º deste Estatuto.

Art. 18 – Os membros da Coordenação e do Conselho Fiscal terão direito a voto.

Art. 19 – Para eleger cada membro da Coordenação e do Conselho Fiscal, será necessário à aprovação da maioria simples dos presentes na Assembléia com direito a voto.

Art. 20 – Os membros da Coordenação e do Conselho Fiscal, cumprirão mandato de quatro anos, sendo permitido a reeleição.

#### CAPÍTULO V

#### DO PATRIMÔNIO

Art. 21 – O patrimônio da **AISA** é constituído por bens e valores obtidos por intermédio de:

- a. Contribuição própria;
- b. Doação de bens e direitos de pessoas físicas ou jurídicas;
- c. Subvenção que, eventualmente, lhe sejam destinadas pelo Poder Público;
- d. Bens que, a qualquer título, venha a adquirir;
- e. Rendimentos financeiros;
- f. Renda resultante da venda do artesanato doado para a Associação.

ARTURIO HOLOFERNES  
Juiz de Direito  
da Comarca de Manacapuru  
Segundo Ofício  
Holofernes Gonçalves Leite  
Escritório 6  
Bauzimar de Arruda Ferreira  
Promotor de Justiça

- g. Remuneração pelos serviços técnicos que prestarem em sua especialidade;
- h. Contribuições de qualquer natureza de entidades públicas ou privadas, nacionais ou estrangeiras.

**CAPÍTULO VI**  
**DISPOSIÇÕES FINAIS**

- Art. 22 – A **AISA** só poderá ser extinta por deliberação da Assembléia Geral especialmente convocada para esse fim.
- Art. 23 – A **AISA** será dissolvida e entrará em liquidação nos casos previstos em lei e a Assembléia Geral fixará norma de liquidação e nomeará o responsável.
- Art. 24 – Em caso de dissolução, o patrimônio da **AISA** será doado para outra instituição de defesa dos direitos indígenas e da auto-suficiência da comunidade indígena.
- Art. 25 – Os casos omissos no presente Estatuto serão resolvidos pela Coordenação.
- Art. 26 – A aprovação deste Estatuto entrará em vigor a partir de sua aprovação pela Assembléia Geral da **AISA**.

Comunidade de Sahu-Apé, Manacapuru-AM, 02 de abril de 2005.

*Suzy Evelyn de Souza e Silva*  
Suzy Evelyn de Souza e Silva  
Cadastrada 1.140

**ARTÓRIO HOLOFERNE**  
artório do Judicial e Anexos  
da Comarca de Manacapuru  
Segundo Ofício  
Holofernes Gonçalves Leite  
Escrivão  
Deuzimar de Arruda Ferreira  
Escrevente

**CARTÓRIO DE REGISTRO DE TÍTULOS E DOCUMENTOS DO 2º OFÍCIO DE MANACAPURU**

Certifico que o presente título foi em..... 03 ..... via(s)

Apresentado para registro no dia 05 de 10 de 2005

PRENOTADO no livro A-1 às fls. 490 sob o nº 1253

AVERBADO no livro ..... às fls. .... sob o nº .....

REGISTRADO no livro B-52 às fls. 186 e 187 nº 1433

2

Manacapuru, 05 de 10 de 2005

*Holofernes Gonçalves Leite*  
Holofernes Gonçalves Leite

①

I ASSEMBLÉIA GERAL DA  
ASSOCIAÇÃO INDÍGENA DO SAHU-APÉ  
DA ETNIA SATERE - MAWÉ.  
- AISA -

Fundação da Associação, eleição da  
diretoria e aprovação do Estatuto.

Data: 02/04/2005.

1. João da Silva Freitas
2. Maria Rita de Souza Nunes
3. Carlos Nunes da Silva
4. Regina Pereira da Silva
5. JANILZA DA SILVA FREITAS.
6. Jailson da Silva
7. Miguel da Silva Freitas
8. Francinilda Crantes Freitas
9. Benedito Corvalho de Freitas
10. Ismael da Silva Freitas.
11. ISAC DE SOUZA FERREIRA
12. Luciane da Silva Freitas.
13. Michiam Freitas da Silva.
14. Telinda da Silva Freitas.
15. Maria Leonice Freitas da Silva
16. WAITA DA SILVA SOBRIWHO
17. Rosalinda Crante Freitas

ARTÓRIO HOLOFERNES  
artório do Judicial e Anexos  
da Comarca de Manacapuru  
Segundo Ofício  
Holofernes Gonçalves Leite  
Escrivão  
Dezinar de Arruda Ferreira  
Escrivente Juramentada

- 18. Rosely Souza dos Santos
- 19. Cristiano Nunes Alexandrino
- 20. Zelinda da Silva Freitas neta.
- 21. Joaby Henrique da Silva Freitas.
- 22. Jenhat da Silva Freitas.
- 23. M<sup>te</sup> das Graças dos Santos.
- 25. Domingos Pereira da Silva.
- 24. Juvenal de Freitas.
- 27. Viteri Carvalho de FREITAS.
- 28. ELICABETH CARVALHO DE FREITAS.
- 29. Maria Isemita Carvalho de Freitas.
- 30. Jurimar Carvalho de Freitas.
- 30. José Pereira de Oliveira.
- 31. Valter Lima de Oliveira.
- 32. Socorro Lima de Oliveira.
- 33. Jemire Lima de Oliveira.
- 34. Alim Lima de Oliveira.
- 35. José M<sup>te</sup> da Silva

**CARTÓRIO HOLOFERNES**  
 Cartório do Judicial e Anexos  
 da Comarca de Manacapuru  
 Segundo Ofício  
 Holofernes Gonçalves Leite  
 Escrivão  
 Deuzimar de Arruda Ferreira  
 Escrevente Juramentada

**CARTÓRIO DE REGISTRO DE TÍTULOS E DOCUMENTOS DO 2º OFÍCIO DE MANACAPURU**  
 Certifico que o presente título foi em... 03... via(s)  
 Apresentado para registro no dia... 05. 10. 12. 005  
 PRENOTADO no livro... A-1... às fls... 480... sob o nº... 1.253  
 AVERBADO no livro... às fls... sob o nº...  
 REGISTRADO no livro... B-52... às fls... 186 e 187... sob o nº... 1.433

Manacapuru, 05. 10. 2005  
 Holofernes  
 Holofernes Gonçalves Leite