

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
MUSEU AMAZÔNICO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LUCIANO CARDENES SANTOS

SAHU-APÉ E O TURISMO EM TERRAS E COMUNIDADES INDÍGENAS



UFAM

MANAUS – AMAZONAS  
2010

LUCIANO CARDENES SANTOS

SAHU-APÉ E O TURISMO EM TERRAS E COMUNIDADES INDÍGENAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Helena Ortolan Matos

MANAUS – AMAZONAS  
2010

Ficha catalográfica, elaborada pelo Bibliotecário Flaviano Lima de Queiroz  
CRB 11/255

S237s

Santos, Luciano Cardenes

Sahu-apé e o turismo em terras e comunidades indígenas / Luciano  
Cardenes Santos.— Manaus: UFAM/Museu Amazônico, 2010.  
255 f. : il. ; 30 cm

Orientadora: Maria Helena Ortolan Matos.

Dissertação (Mestrado) – UFAM / Museu Amazônico/ PPGAS, 2010

1. Turismo – Amazônia 2. Povos indígenas 3. política indigenista -  
territorialidade 4. Cultura Sateré-Mawé. I. Matos, Maria Helena Ortolan.  
II Universidade do Amazonas III. Título

CDU 380.8:39(=082)(043.3)



LUCIANO CARDENES SANTOS

SAHU-APÉ E O TURISMO EM TERRAS E COMUNIDADES INDÍGENAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

BANCA EXAMINADORA

---

Profa.Dra. Maria Helena Ortolan Matos  
Presidente  
Universidade Federal do Amazonas

---

Profa. Dra. Maria Calderipe Ruffino  
Membro  
Universidade Federal do Amazonas

---

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho  
Membro  
Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional

## DEDICATÓRIA

À toda a comunidade Sahu-Apé a partir da pessoa de Zelinda da Silva Freitas e da família de João da Silva Freitas, meus profundos agradecimentos pela oportunidade de viver um pouco da cultura Sateré-Mawé.

*Muito Wako Poike!*

## AGRADECIMENTOS

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas, sobretudo por cumprir sua missão institucional para além do discurso político local.

À minha orientadora, professora Doutora Maria Helena Ortolan Matos pela complexa relação com este orientando mais rebelde. Não tenho palavras para expressar tamanha gratidão por essa parceria cheia de vitórias. Obrigado pelos puxões de orelha, pela dedicação na revisão de minha pesquisa e pelas horas que cedeu para ouvir minhas “notas de campo” mais extensas.

Aos professores do *Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM*, com gratidão especial e singular à Deise Lucy Montardo, Márcia Calderipe e Thereza Menezes. Nesse mesmo espaço de reconhecimento e com a mesma grandeza, agradeço à Franceane Corrêa, pela eficiência com que administra as informações da vida institucional dos discentes e docentes do PPGAS.

Ao professor Paulo Monte, uma coruja detentora de mil saberes para compartilhar com livre acesso, um dos grandes fundadores da antropologia na Universidade Federal do Amazonas e grande amigo de todos aqueles que assim desejarem.

Ao professor João Pacheco de Oliveira (PPGAS/Museu Nacional/UFRJ), por ter contribuído com essa pesquisa desde os momentos da qualificação e pela participação no exame final.

Ao professor José de Ribamar Bessa Freire pelos diálogos e pela disponibilização do material sobre turismo.

Aos servidores da *Fundação Nacional do Índio* (Brasília-DF), com imensa gratidão aos senhores Gilberto Silva e Slowaacky e a equipe da *Biblioteca Kurt Nimuendaju*.

Ao *Conselho Indigenista Missionário*, na pessoa de Lêda Bossi, essa dedicada cientista social que zela pela memória do CIMI.

Aos meus colegas (professores e alunos) da UEA Indígena – Curso de Pedagogia – Licenciatura Intercultural. Onde aprendi que a contradição deve ser incorporada e não excluída.

Aos meus companheiros nessa jornada de implantação da primeira turma de mestrado em antropologia na UFAM: Katiane Silva, Luciene Pohl, Raissa Torres, Paula Gama, Paulo Roberto

e Ricardo Sá. Com destaque especial a amizade e ao companheirismo de Clayton Rodrigues, Dassuem Nogueira e de Esmael Alves.

À extensa família de amigos cientistas sociais, à qual pertencem Ana Cláudia Chaves, Glacy Ane Araújo, Glaúcia Baraúna, Raiana Ferrugem, Nara Shirley, Suzete Camurça, Inara Nascimento, Maysa Cascaes, Kalinda Felix, Liliane Costa e vários outros que não caberão nessas linhas, mas que são responsáveis pela produção de diferentes dinâmicas na minha vida. Que nossos laços continuem firmes e que nossa rede cresça mantendo a memória de nossa amizade.

Ao meu amigo-irmão David Lunière, por seguir acreditando em mim e às minhas comadres Janis Lisandra, Cristiane Oliveira e ao compadre Marcio Silva pelos sábados de muita alegria junto à pequena Evelyn.

À minha família, na pessoa de meu pai, Lúcio de Oliveira Santos por seu esforço antropológico para comigo.

Por último, agradecer à comunidade Sateré-Mawé Sahu-Apé é quase impossível. As histórias que ouvi e que vivi, os amigos que fiz e que tenho guardo no coração que se enche de saudades quando escuto a música da farinhada, quando identifico Moi em um protesto, quando vejo as idas e vindas para assegurar os seus direitos e quando lembro da “Oração de Dona Bacu”. Meu abraço especial para João, DiriDiri, Wotó, Anehu, Kiã, Sahu, Batata e à todos os outros da grande família Silva Freitas.

Um grande abraço repleto de gratidão à tod@s!

## RESUMO

A presente pesquisa aborda a questão do turismo em terras e comunidades indígenas a partir da análise das políticas de turismo elaboradas no âmbito do Estado brasileiro. Essa abordagem elegeu como foco de análise as propostas e políticas para o desenvolvimento do turismo na Amazônia e junto aos povos indígenas da região, identificando como agentes principais o SPVEA, a SUDAM, os Ministérios do Turismo e Meio Ambiente e a FUNAI. Na perspectiva de compreender esse campo político do indigenismo, elegemos também posicionamentos de conferências dos povos indígenas. A reflexão central desse trabalho está na comunidade étnica Sateré-Mawé Sahu-Apé, localizada no município de Iranduba, Amazonas. Trata-se de um grupo que está no centro dessas políticas desenvolvimentistas e indigenistas e que definiram estratégias próprias para gestão do turismo e da etnicidade.

*Palavras-chave: turismo – Amazônia - povos indígenas – política indigenista - territorialidade - cultura Sateré-Mawé.*

## ABSTRACT

This research is about the issue of tourism on indigenous lands and communities, starting from the analysis of tourism policies developed in the context of the Brazilian state. This point of view was chosen as the focus of analysis and policy proposals for the development of tourism in the Amazon and with indigenous peoples in the region, identifying as the main agents SPVEA, SUDAM, the Ministries of Tourism and Environment and FUNAI. In order to understand this political field of indigenism, we also elected positions from the conferences of indigenous peoples. The reflection of this research is centralized in the ethnic community Sateré-Mawé Sahu-Ape, located in the small ville of Iranduba, Amazonas. This is a group that is in the heart of these development policies and they defined their own strategies for managing tourism and ethnicity.

Keywords: tourism - Amazon - Indigenous peoples - Politics indigenous - territoriality - Sateré-Mawé culture.

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUÇÃO .....                                                                                                                | 1   |
| CAPÍTULO I.....                                                                                                                 | 10  |
| O ESTADO E AS POLÍTICAS PARA O TURISMO EM TERRAS E COMUNIDADES INDÍGENAS.....                                                   | 10  |
| 1.1 A “AMAZÔNIA IMAGINADA”: DAS IDEIAS DOS VIAJANTES ÀS IDEIAS DO ESTADO .....                                                  | 12  |
| 1.2 O ESTADO-NAÇÃO E O TURISMO NA AMAZÔNIA BRASILEIRA .....                                                                     | 22  |
| 1.3 A POLÍTICA NACIONAL DE TURISMO: REELABORAÇÕES PARA AFIRMAÇÃO DA<br>AMAZÔNIA BRASILEIRA NO MUNDO.....                        | 36  |
| 1.4 A POLÍTICA INDIGENISTA PARA O TURISMO.....                                                                                  | 42  |
| 1.5 O MOVIMENTO INDÍGENA E A POLÍTICA DE TURISMO NO ESTADO DO AMAZONAS .....                                                    | 49  |
| CAPÍTULO II .....                                                                                                               | 60  |
| “TRIBOS INDÍGENAS” E “TURISTAS CANIBAIS”: IMPRESSÕES DO TURISTA GENÉRICO EM<br>SUA VIAGEM AO ENCONTRO DO “ÍNDIO GENÉRICO” ..... | 60  |
| 2.1 O LONGO CAMINHO PARA LONGE DE CASA: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS IMAGENS, A<br>VIAGEM E OS CAMINHOS .....                         | 62  |
| 2.2 NAVEGANDO PELA TRILHA DOS “TURISTAS CANIBAIS”: O CAMINHO PARA O<br>ENCONTRO COM O OUTRO .....                               | 72  |
| 2.3 A TRILHA MAIS CURTA: PREPARANDO-SE PARA CONHECER A AMAZÔNIA ATRAVÉS<br>DO CAMINHO DOS TURISTAS.....                         | 76  |
| 2.3.1 – Porto de Lenha tu nunca serás Liverpool! .....                                                                          | 79  |
| 2.3.2 – O Centro da Belle Époque e a construção das imagens amazônicas.....                                                     | 83  |
| 2.3.3 – “Conheça a Amazônia” – Guias e Agências de Turismo. ....                                                                | 87  |
| 2.4 DESDE A CIDADE AO HOTEL: AGORA VAMOS CONHECER OS ÍNDIOS .....                                                               | 90  |
| 2.5 UMA “TRIBO INDÍGENA” .....                                                                                                  | 92  |
| CAPÍTULO III.....                                                                                                               | 100 |
| A ALDEIA SAHU-APÉ: ASPECTOS DA TERRITORIALIDADE SATERÉ-MAWÉ EM IRANDUBA –<br>AMAZONAS .....                                     | 100 |
| 3.1 O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO SATERÉ-MAWÉ E A TERRITORIALIDADE<br>ESPECÍFICA SAHU-APÉ.....                                | 106 |
| 3.2 A VILA ARIAÚ – ESTRADA MANOEL URBANO - IRANDUBA .....                                                                       | 120 |
| 3.3 SAHU-APÉ: PARA ALÉM DO PARENTESCO, UMA COMUNIDADE ÉTNICA .....                                                              | 124 |
| 3.4 A ORGANIZAÇÃO DA ALDEIA SAHU-APÉ – OS LUGARES DE USO PÚBLICO E PRIVADO<br>.....                                             | 143 |
| 3.5 CUNÃ – A FARMÁCIA INDÍGENA E A PAJÉ BACU.....                                                                               | 156 |
| 3.6 A IGREJA ADVENTISTA DO 7º. DIA E O CLUBE DOS DESBRAVADORES DE SAHU-APÉ.....                                                 | 162 |
| 3.7 ORGANIZAÇÃO POLÍTICO-ADMINISTRATIVA: A AISA, O CONTROLE SOCIAL DA<br>TUXAUA BACU E O CURUPIRA NA ALDEIA SAHU-APÉ .....      | 168 |
| 3.8 SAHU-APÉ E A POLÍTICA INDÍGENA – MOBILIZAÇÕES E CONFLITOS EM IRANDUBA E<br>MANACAPURU (AMAZONAS). ....                      | 174 |
| CAPÍTULO IV.....                                                                                                                | 177 |
| A “CULTURA SATERÉ-MAWÉ DE SAHU-APÉ” .....                                                                                       | 177 |
| 4.1 “CULTURA SATERÉ-MAWÉ” E A “CULTURA SATERÉ-MAWÉ DE SAHU-APÉ” .....                                                           | 184 |
| 4.2 OS ELEMENTOS DIACRÍTICOS DA IDENTIDADE SATERÉ-MAWÉ.....                                                                     | 186 |
| 4.2.1 A língua Sateré-Mawé e os nomes indígenas.....                                                                            | 186 |
| 4.2.2 O grupo musical Sahu-Hin – a música Sateré-Mawé de Sahu-APé “com uma batida diferente” .....                              | 189 |
| 4.2.3 A distinção do corpo .....                                                                                                | 191 |
| 4.2.4 A etnicização dos objetos .....                                                                                           | 196 |
| 4.3 “VAI TER RITUAL” - O RITUAL DA TUCANDEIRA PARA TURISTAS .....                                                               | 199 |
| 4.4 O ENCONTRO DOS GUERREIROS SATERÉ-MAWÉ – (RE) AFIRMAÇÃO DA REDE DE<br>PARENTESCO E DA IDENTIDADE EM SAHU-APÉ.....            | 204 |

|                                                                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.5 O RITUAL DA TUCANDEIRA.....                                                                                                   | 207 |
| 4.5.1 Referências mitológicas .....                                                                                               | 207 |
| 4.5.2 Elementos teóricos para análise do ritual .....                                                                             | 211 |
| 4.5.3 Ressignificação do Ritual da Tucandeira .....                                                                               | 218 |
| 4.6 “WAKO POIKE” – A ORAÇÃO DE DONA BACU E A REAFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE DOS<br>PARENTES SATERÉ-MAWÉ E DA COMUNIDADE SAHU-APÉ ..... | 231 |
| CONSIDERAÇÕES <i>NEM TÃO FINAIS</i> PARA O TURISMO ENTRE OS SATERÉ-MAWÉ DE SAHU-<br>APÉ .....                                     | 240 |
| REFERÊNCIAS.....                                                                                                                  | 248 |
| ANEXOS.....                                                                                                                       | 254 |

## INTRODUÇÃO

### ***SOBRE COMO CHEGUEI LÁ***

Em Novembro de 2003, mesmo sem saber do que se tratava, participei da *I Conferência Estadual do Meio Ambiente no Amazonas*. Nessa época, eu estava completando o segundo período da graduação em Ciências Sociais e ainda me faltavam elementos de reflexão mais críticos e com melhor fundamentação para formular minhas argumentações, fato este que não me deixou tímido para participar do Grupo de Discussão sobre Educação Ambiental. Resgato minha participação nesse evento, pois foi lá que eu conheci pela primeira vez um grupo de mulheres indígenas que, durante os três dias da conferência, não se intimidaram em usar aquela oportunidade para afirmar seu discurso de proteção ao meio ambiente, denúncia contra a violação dos direitos indígenas e o abuso dos projetos desenvolvimentistas.

Entre aquelas mulheres, cujas etnias na época pouco me interessava conhecer, lembro-me especialmente de uma delas que na discussão sobre mineração em terras indígenas se confrontou com um representante do Ministério de Minas e Energia e colocou-se contrária a essas atividades, sendo enfática ao argumentar: “*já vivemos no sangue e no couro esse tipo de sofrimento*”. Tais palavras até hoje estão na minha memória quando resgato as imagens do meu primeiro contato com Zenilda Vilácio (também conhecida como *Aruru*), fundadora da *Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé* e principal liderança política desse grupo étnico na cidade de Manaus.

Embora o fato ocorrido esteja cronologicamente distante da minha atual experiência de pesquisa, invoco aquela lembrança para ressaltar a importância do meu contato com essas mulheres indígenas e com outras lideranças presentes naquela Conferência, pois foram um dos fatores que impulsionaram minha formação antropológica em direção à etnologia.

Os temas tratados naquele evento persistem como minhas referências de reflexão até hoje e me orientam na construção de relações com os povos indígenas, sobretudo por terem ampliado minha visão sobre a existência desses povos no cotidiano da cidade em que vivo (Manaus) e na vida universitária à qual estive vinculado (Universidade Federal do Amazonas).

Entre os anos de 2003 e 2005, a UFAM foi sede de vários debates sobre as políticas de desenvolvimento e sustentabilidade para a Amazônia, motivados principalmente pela nova gestão do Estado brasileiro e sua promessa de atuação junto aos movimentos sociais e populares. Dessa forma, era comum encontrar indígenas, pescadores, trabalhadores de fábrica e tantas outras categorias políticas circulando na universidade. Foi nesse contexto que passei a perceber a presença constante dos Sateré-Mawé (e também de outros grupos étnicos indígenas), que semanalmente vendiam “anéis de tucumã” e outros artesanatos no campus universitário. Reconheço que até então, não tinha nenhuma informação, sobre quem eram aquelas pessoas e que história elas tinham vivido e poderiam me contar, porém, como resultado da experiência de convívio com esses indígenas no cotidiano da universidade, aos poucos nasciam os sentimentos de curiosidade, respeito e admiração.

Por ocasião do *XX Encontro Nacional de Estudantes de Ciências Sociais*, em 2005, dancei pela primeira vez a famosa música da *farinhada* dos Sateré-Mawé, na época liderada por Kutera e sua filha, Moi-Sateré. Essas e outras relações cotidianas com os Sateré-Mawé foram fundamentais para superar imagens estereotipadas sobre os povos indígenas e passar a questionar as concepções de ancestralidade e primitivismo tão invocadas para defini-los no contexto em que vivemos.

Mas, afinal, como cheguei ao grupo Sateré-Mawé no qual desenvolvi essa pesquisa? Meu contato com a comunidade Sahu-Apé ocorreu em diferentes contextos de amadurecimento

intelectual. O primeiro encontro foi no ano de 2006, quando participei do *Projeto Rondon – Operação Manacapuru/Iranduba*, ocasião em que atuei em oficinas de educação popular na área de organização social e meio ambiente. Neaquele período, nenhuma observação substancialmente crítica foi elaborada a partir do primeiro contato, porém guardei na memória a figura marcante de Dona Bacu, a “tuxaua mulher” que estava à frente daquela comunidade.

O segundo encontro foi estabelecido no ano seguinte, em 2007, quando tive a oportunidade de trabalhar na pesquisa de impacto ambiental sobre Terras e Comunidades Indígenas nas áreas de influência direta e indireta da construção da *Ponte Sobre o Rio Negro*. Nessa ocasião, já havia concluído a graduação em Ciências Sociais e o meu olhar já me direcionava para algumas reflexões que tentavam relacionar a história das irmãs Zenilda (Aruru) Zeila (Kutera) e Zelinda (Bacu), mas ainda sem formular nenhuma proposta de pesquisa específica junto a esse grupo. Nessa mesma época, tinha acabado de iniciar uma pesquisa sobre o processo de territorialização de uma comunidade indígena do rio Cuieiras (baixo rio Negro, área rural de Manaus) e desejava aprofundá-la no âmbito do *Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social* da UFAM.

Por fatores logísticos, fui obrigado a deixar a pesquisa no baixo rio Negro para outro momento<sup>1</sup> e também passei a trabalhar com outro grupo indígena. Mantive a proposta de estudar processos de territorialização, mas agora em Sahu-Apé e recorrendo ao estudo sobre atividades turísticas em Terras Indígenas como estratégia analítica.

---

<sup>1</sup> A pesquisa Myra Nyengatu: identidade e territorialização da comunidade indígena Terra Preta (baixo rio Negro, Manaus – Amazonas) tornou-se esboço para Levantamento Socioeconômico realizado pela Coordenação de Promoção dos Direitos Indígenas da Secretaria Municipal de Direitos Humanos de Manaus.

## ***SOBRE COMO CHEGUEI AQUI***

O interesse em trabalhar com tema do turismo foi acentuado a partir do último semestre de 2008, ocasião em que participei como delegado-convidado e relator do *Grupo de Discussão sobre Gestão Territorial da II Conferência Estadual dos Povos Indígenas do Amazonas*<sup>2</sup>. Na Conferência, reencontrei, de forma bem tímida, Batata (Lucemir), um dos filhos de Dona Bacu, que exercia a função representativa de delegado da aldeia Sahu-Apé. Sua preocupação era, sobretudo, levar suas propostas de desenvolvimento das atividades turísticas, tema que foi somado às discussões sobre *Gestão Territorial, regularização fundiária, vigilância territorial e projetos de desenvolvimento econômico-sustentável*. Essas discussões despertaram a minha atenção para pensar o turismo como política de desenvolvimento para esses povos, envolvendo agentes indígenas e não indígenas, sociedade civil e Estado.

Na *II Conferência Estadual dos Povos Indígenas do Amazonas*, os Sateré-Mawé do rio Andirá e da *comunidade Sahu-Apé*, destacaram-se como os principais agentes na discussão sobre gestão territorial, articulando suas propostas com a pauta nacional e internacional de sustentabilidade e defendendo seus projetos de turismo em terras e comunidades indígenas enquanto uma forma de desenvolvimento<sup>3</sup>.

Desse período em diante, surgiram algumas inquietações que me levaram alterar o meu projeto de pesquisa, fato consolidado em Abril de 2009, ocasião em que atuei como monitor do

---

<sup>2</sup> A *II Conferência Estadual dos Povos Indígenas do Amazonas* foi promovida pela *Fundação Estadual dos Povos Indígenas (Fepi)*, em 25 a 29 de Agosto de 2009, no Centro Cultural dos Povos da Amazônia na cidade de Manaus, com objetivo principal de avaliar a política indigenista do Estado do Amazonas implementada a partir de 2004 com o programa Amazonas Indígena (FEPI/SDS).

<sup>3</sup> No grupo sobre *Gestão Territorial* as principais propostas eleitas pelos delegados foram o reconhecimento e regularização das atividades de turismo por parte do Estado a fim de conseguir junto aos órgãos competentes cursos de capacitação para melhor atender ao turista, principalmente o local e nacional.

*Curso de Gestores de Projetos Indígenas do Corredor Central da Amazônia – PDPI/CINEP/UFAM* (2009). Nesse Curso de Gestores, conheci João da Silva Freitas, Vice-coordenador da Associação Indígena Sahu-Apé e principal intelectual desse grupo étnico, que pouco tempo depois se tornou meu principal interlocutor na construção e fortalecimento das relações com os moradores da aldeia Sahu-Apé.

### ***SOBRE OS CAMINHOS METODOLÓGICOS DESSA PESQUISA***

A partir da construção da minha relação com o grupo defini como objetivo geral da pesquisa analisar o turismo na comunidade Sateré-Mawé Sahu-Apé enquanto uma política indígena que estabelece relações com a política indigenista de órgãos oficiais do Estado. Para viabilizar a reflexão mais ampla, elenquei três objetivos específicos: analisar concepções de diferentes campos do turismo e suas aplicações nas políticas do Estado – expondo principalmente as propostas para os povos indígenas e para a Amazônia; fazer uma descrição etnográfica de como as agências de turismo organizam os roteiros de viagem até as “tribos indígenas”; etnografar a territorialidade Sateré-Mawé de Sahu-Apé, estabelecendo a relação desse processo de organização com o turismo.

Elegi como estudo de caso as atividades do turismo na aldeia Sahu-Apé como parte central dessa reflexão por considerar esse grupo Sateré-Mawé no centro de diversas políticas desenvolvimentistas do Estado, ao longo de sua trajetória histórica e também no momento atual. O interesse pelo tema foi reelaborado ao longo do processo de levantamento de dados. De um lado, a partir das observações feitas nos encontros com lideranças indígenas e em suas conferências. De outro lado pelos dados recolhidos em órgãos do Estado como a Funai-DF,

Ministério do Meio Ambiente, Ministério do Turismo e Secretarias Estaduais e municipais no Amazonas.

No momento inicial da pesquisa, encontrei dificuldades em fazer o levantamento de referências bibliográficas sobre o tema “turismo em terras e comunidades indígenas”. Constatei que são poucos os trabalhos que concentraram suas reflexões sobre esse tema. Consegui encontrar uma dezena de pesquisas que abordam o turismo em terras de povos indígenas específicos, porém, sem chegar a nenhuma reflexão mais ampla sobre o tema no campo das políticas do Estado e na construção da agenda política dos povos indígenas.

Por ocasião das atividades de pesquisa realizadas em Brasília (DF, 2009), ficou claro que os diferentes setores do governo têm posicionamentos divergentes sobre a questão e enquanto cada um deles aguarda a formulação de um acordo oficial que não afete ou estremeça suas relações interinstitucionais, cada agência governamental continua a definir ações e concepções de indigenismo distintas, tal como irei exemplificar no primeiro capítulo.

Ainda nesse primeiro momento da pesquisa, outro fator desafiador foi o de realizar o levantamento bibliográfico acerca dos Sateré-Mawé. Ora, é inegável que estamos diante de um dos povos mais pesquisados do Amazonas, porém, ter acesso a esse material não publicado ou de distribuição limitada (assim como ter acesso ao grupo) exige fazer parte ou se inserir em uma rede de relações entre diversos pesquisadores de instituições e mentalidades políticas distintas. Nesse contexto, consegui reunir um número significativo de pesquisas desenvolvidas ou publicadas pela Universidade Federal do Amazonas, instituição a qual pertence à maioria dos pesquisadores com trabalhos mais recentes.

Outro fator que esteve como parte central do desafio para construção dessa pesquisa diz respeito à apreensão das categorias antropológicas (e de outros campos das ciências ocidentais)

pelos povos indígenas, todos cada vez mais influenciados pelo que chamamos de pós-colonialismo. Enquanto aspirante a antropólogo, desde a graduação em Ciências Sociais, fui treinado para ouvir e utilizar categorias endógenas na construção de uma pesquisa que “desse voz ao nativo”. Entretanto, o impacto de ouvir a voz do nativo me causou desconforto e certo nervosismo quando esses agentes passaram a utilizar as *nossas* categorias do trabalho antropológico. Esse processo está ocorrendo não só com a antropologia, mas também em outras disciplinas científicas. Ao longo das últimas décadas do século XX e, principalmente, nesse século XXI, o cenário político mundial tem visualizado a subversão do conhecimento hegemônico por minorias diversas, tais como os povos indígenas. Minha definição das técnicas de pesquisa de campo esteve atenta a todo esse contexto político e epistemológico, de forma que flexibilizei e substitui estratégias.

Embora tenha definido como técnica de pesquisa a entrevista com uso de gravador, a dinâmica das relações interpessoais no campo de pesquisa me levaram a adotar o uso de conversas informais. Tal mudança ocorreu a partir da necessidade de tentar penetrar em uma visão desse grupo que fosse além do discurso oficial das entrevistas. Assim, utilizei o diário de campo como elemento fundamental para registro dessas conversas realizadas fora do âmbito mais formal de uma entrevista. Durante minhas estadas na comunidade, procurei observar o cotidiano no Sahu-Apé com e sem turistas. Também participei da movimentação do grupo na preparação do ritual da tucandeira, mas sempre respeitando os limites dos espaços e das conversas em que o acesso não me era permitido.

O trabalho final da pesquisa está estruturado em quatro capítulos, organizados de forma a situar o leitor na etnografia, permitindo assim que ele também formule suas próprias reflexões.

No primeiro capítulo, realizo uma abordagem das políticas criadas pelo Estado brasileiro para dar conta da “realidade indígena” e do turismo em diversos momentos históricos do processo de expansão do Estado-Nação em direção a Amazônia, destacando as ações do *Serviço do Plano de Valorização Econômica da Amazônia* (SPVEA, 1948), da *Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia* (SUDAM, 1976) e do *Plano Nacional do Turismo (2007-2010)* do Ministério do Turismo e o *Programa de Ecoturismo (PROECOTUR)* do Ministério do Meio Ambiente - exemplos de diferentes políticas para o turismo na Amazônia envolvendo os povos indígenas e que contam com a participação de agentes de campos diversos para sua definição. É necessário observar que mesmo não partindo da esfera da Funai, tais políticas devem ser consideradas políticas indigenistas. Por outro lado, nesse primeiro capítulo também faço uma exposição crítica sobre a grande disputa governamental pela política indigenista para o turismo, evidenciando o posicionamento da *Fundação Nacional do Índio* e também do movimento indígena no Estado do Amazonas.

No segundo capítulo, apresento de forma etnográfica a construção da viagem turística até o grupo indígena. Nessa etnografia, fiz algumas considerações sobre a territorialidade do turismo na cidade de Manaus como principal geradora de imagens *a priori* para o encontro com as chamadas “tribos indígenas”. Apresento também um breve comentário sobre o documentário *Turistas Canibais* de Denis O’Rouker (1988), sinalizando um elemento para refletir sobre as ações dos turistas no contato interétnico.

No terceiro capítulo, trago elementos para pensar o processo de territorialização dos Sateré-Mawé em Manaus e, especificamente, no Sahu-Apé. Aqui, evidencio a história de

migração de Dona Tereza, matriarca desse grupo étnico como mito de origem dessas comunidades étnicas organizadas a partir e para além das relações de parentesco.

No quarto e último capítulo, fundamento minhas reflexões no trabalho de Manuela Carneiro da Cunha (2009) sobre cultura para analisar a “Cultura Sateré-Mawé” – uma subversão de uma categoria antropológica de origem colonialista apropriada por esse grupo étnico de maneira bem distinta. Nesse capítulo, também busco descrever o desenvolvimento dessa cultura entre aspas na aldeia Sahu-Apé, trazendo para reflexão elementos da etnicidade desse grupo, em especial, o ritual da tucandeira.

Estou ciente que ainda ficaram lacunas a serem preenchidas nessa pesquisa, porém, acredito que os dados etnográficos apresentados, somados às análises feitas, sobre o turismo entre os Sateré-Mawé da comunidade do Sahu-Apé podem e devem inspirar outros pesquisadores e também outras perspectivas analíticas a tecer suas compreensões sobre as atividades turísticas em terras e comunidades indígenas. Entretanto, ainda insisto na importância analítica de compreender o turismo enquanto política indígena relacionada à política indigenista (seja proveniente do Estado ou de agentes não-governamentais). O esforço que fiz para elaborar um mapa das áreas indígenas com atividades de turismo é justamente uma forma de compartilhar com os demais interessados a amplitude do horizonte que esta pesquisa me proporcionou para dimensionar a importância do tema para a Amazônia. Espero, realmente, obter com este trabalho diversos interlocutores para prosseguir com minhas reflexões.

## CAPÍTULO I

### O ESTADO E AS POLÍTICAS PARA O TURISMO EM TERRAS E COMUNIDADES INDÍGENAS

Não sabemos que coisa é o universo. [...] Cabe acrescentar que não há universo no sentido orgânico e unificador desta ambiciosa palavra. Se há, falta conjecturar seu propósito; falta conjecturar as palavras, as definições, as etimologias, os sinônimos [...].

(BORGES, 2005:149)

É a partir desse pequeno fragmento da crítica de Jorge Luis Borges (2005) a certo *idioma analítico* que inicio a reflexão sobre o Estado enquanto uma *comunidade imaginada* (ANDERSON, 2006), a partir de um sistema classificatório arbitrário e limitado à constituição moderna ocidental e que definiu os projetos do Oriente, Novo Mundo, Terceiro Mundo, Periférico, Amazônia.

A construção e o estabelecimento dessas comunidades políticas imaginadas, no caso da Amazônia, são anteriores à formação do Estado-Nação. Mesmo nessa perspectiva, qualquer comunidade é imaginada e, “na verdade, qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada”, o que não significa que: “as comunidades se distinguem por sua falsidade/autenticidade, mas sim pelo estilo em que são imaginadas”, pois para Benedict Anderson (2006, p.33-34),

imagina-se a nação limitada porque mesmo a maior delas, que agregue, digamos, um bilhão de habitantes, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais existem outras nações. Nenhuma delas imagina ter a mesma extensão da humanidade. Nem os nacionalistas mais messiânicos sonham com o dia em que todos os membros da espécie humana se unirão à sua nação, como, por exemplo, na época em que os cristãos podiam sonhar com um planeta totalmente cristão.

Michael Foucault (2007) afirma que toda a imaginação e todo o pensamento possível são transgredidos pela arbitrariedade de se tentar expressar as coisas do mundo a partir de uma palavra ou de uma categoria, pois, é nas palavras que coisas diferentes e improváveis de serem análogas passam a encontrar acolhimento e coexistir. Nessa linha de pensamento, o Brasil e a Amazônia podem ser citados como uma dessas representações de classificações ocidentais, produzidas e naturalizadas a partir de relações marcadas por casos particulares de agentes que resistem e ignoram essas arbitrariedades, afirmando-se por si mesmos e para si.

Devido às grandes dificuldades que o Estado brasileiro teve para tratar da Amazônia, diversas estratégias foram organizadas e acionadas para integrar a região à consciência nacional. A resignificação da história colonial a partir dos cronistas, viajantes e exploradores da região, as políticas de grandes projetos de desenvolvimento econômico e as políticas de Estado para o turismo podem ser aqui mencionadas como elementos integrantes à construção da identidade do Brasil enquanto Estado-Nação.

Nesse primeiro capítulo, minha intenção será a de expor algumas considerações sobre o lugar da Amazônia no nosso universo ocidental moderno. Esse cenário será o pano de fundo para a compreensão da formação do Estado-Nação enquanto uma comunidade imaginada a partir de questões relacionadas à cultura, identidade e estratégias para a gestão territorial da Amazônia. O turismo, nesse contexto, será analisado enquanto uma política cujo objetivo redentor é fixar a Amazônia e o elemento indígena na memória do Estado-Nação a partir das políticas nacionalistas dos projetos desenvolvimentistas, reelaborados como políticas públicas pelos governos a partir da democratização do país até a contemporaneidade.

### **1.1 A “AMAZÔNIA IMAGINADA”: DAS IDEIAS DOS VIAJANTES ÀS IDEIAS DO ESTADO**

O desejo de conhecer o desconhecido, de conhecer lugares de que temos pouca ou nenhuma informação, de contemplar paisagens que nos foram transmitidas como imagens da nossa própria identidade, propiciam o impacto quando ouvimos os sons que outrora nos eram cotidianos e aos quais nos tornamos indiferentes. Esses desejos pelo desconhecido e pelas coisas que não foram vistas, ouvidas e sentidas são propulsores das viagens de milhares de pessoas, de vivência em tempos diversos e com intencionalidades das mais distintas.

Em todo o mundo, há uma forte tendência ao consumo de espaço, de paisagens e ao consumo de conhecimento sobre as coisas das quais já se possui determinada imaginação. A Amazônia, desde a sua invenção, tem sido o elemento máximo que permite ilustrar os desejos de inúmeros viajantes, dentre os quais podemos citar: Michael de Montaigne (1533-1592), Pe. Samuel Fritz (1654-1728), Charles Marie de La Condamine (1701-1774), Pe. João Daniel (1722-1776), Buffon (1707-1788) e Alexandre Rodrigues Ferreira (1756-1815), pensadores que, a partir de suas viagens, imprimiram na mentalidade ocidental imagens exóticas, misteriosas e desafiadoras sobre esta região do *Novo Mundo*.

A Amazônia enquanto um dos espaços mais característicos do *Novo Mundo*, desde tempos anteriores à constituição do Estado-Nação, sempre esteve presente na formação do pensamento filosófico do mundo ocidental. Esta filosofia ocidental, segundo Pinto (2006), encarregou-se por classificar a região a partir de um limitado binômio moderno, legando ao pensamento social mundial, uma Amazônia cuja formação está dividida entre natureza e cultura, peculiaridade da região presente no centro das teorias sobre o surgimento das sociedades e do Estado, do reconhecimento da desigualdade entre os homens e os povos e das novas geografias.

O *Novo Mundo* interpretado pelas ideias de Michel de Montaigne (1972 apud PINTO, 2006) é uma região de povos agradáveis, com clima temperado onde raramente se encontram pessoas enfermas e que desfrutam a fartura de alimentos. É o lugar onde os habitantes “*levantam com o sol*” e “*bebem quanto e quando querem*”. É um território conquistado pelo atrasado referente à guerra e ao canibalismo dos povos que habitam aquele lugar.

Para além destes aspectos dionisíacos, conforme aponta Pinto (2006, p.124), outros dois aspectos da vida tribal chamaram a atenção de modo especial dos viajantes que entraram em contato com os indígenas do Brasil: *a guerra e a antropofagia*. Interesse especial do europeu, utilizado como referência para a produção de crônicas e relatos. Trata-se de uma referência que jamais leva em consideração outros aspectos do universo desses povos: mito, religião, história oral, assim como a enorme variedade de experiências de organização social, processos econômicos relacionados com a produção agrícola e outras particularidades desses múltiplos universos culturais.

As contribuições de Montaigne para filosofia estão relacionadas à sua percepção de que a própria identidade europeia, em seu processo de formação, é construída paradoxalmente às reflexões sobre a identidade dos povos do Novo Mundo, o que é possível perceber nos respectivos sistemas europeus de representação da história, do processo civilizatório, do conteúdo dos Estados nacionais ou do “espírito do povo”<sup>4</sup>. As ideias de Montaigne viajaram pela imaginação de uma grande porção de cronistas e missionários que andaram pela região amazônica, dentre os quais podemos citar Pe. Samuel Fritz (1654-1728).

Fritz foi um jovem padre missionário da Companhia de Jesus que veio para “trabalhar com os selvagens” da Amazônia em pleno século XVII. Ocasão em que este tipo de trabalho era

---

<sup>4</sup> Cf. Pinto, 2006, p.127.

considerado estimulante, pioneiro e redentor para qualquer jovem em início de carreira. Segundo Pinto (2006, p.133) são características documentadas em seu diário e que fundamentaram sua viagem e desejos por conhecer a Amazônia:

[...] “O impulso irrefreável que possuía em direção ao sofrimento, às situações perigosas, ao risco constante da vida, fosse ele oferecido pela proximidade e presença de forças da natureza, como as enchentes, tempestades, doenças, insetos, animais ferozes, fosse pela ameaça de grupos indígenas hostis à presença dos brancos” [...].

O diário e outros relatos de Fritz são essenciais para o entendimento da conquista espiritual da Amazônia pela catequese e pelo aldeamento. Além disso, esse missionário se destacou por ter elaborado um dos primeiros e mais completos mapas da região do vale amazônico à sua época, inovação cartográfica que serviu como base para trabalhos posteriores como os de Charles Marie de La Condamine (1701-1774).

No século XVIII, La Condamine, impressionado com as leituras dos relatos de viajantes e com a cartografia de Samuel Fritz, organizou uma expedição científica que foi responsável por colocar o vale amazônico na pauta de fundação da ciência moderna a partir das impressões desse viajante acerca dos potenciais econômicos da região amazônica. O conhecimento indígena também será colocado nessa pauta científica, tanto é que em diversas passagens de seus relatos, La Condamine destaca o papel desse conhecimento nativo para a revelação de produtos de potencial econômico tais como a quina<sup>5</sup> e a borracha.

“Do mesmo modo, aprenderam os europeus os diferentes usos da seringa (ou da borracha)”, que “quando fresca, pode ser moldada da forma desejada. É impermeável à chuva, mas o que a torna mais notável é sua grande elasticidade” (PINTO, 2006, p.142-143).

---

<sup>5</sup> O quinino é uma substância utilizada pelos povos indígenas como medicamento para o tratamento de febres, principalmente decorrentes da malária.

Em perspectiva similar à de Samuel Fritz, o Pe. João Daniel (1722-1776) foi um dos responsáveis pela classificação de Amazônia a partir da valorização do domínio das técnicas nativas para exploração dessa região, cujo potencial era comparado ao de *tesouro descoberto*. Esse viajante se dedicou a conhecer as tecnologias indígenas de manejo florestal, o aproveitamento de plantas medicinais, o uso diferenciado de inúmeros tipos de madeira, as técnicas agrícolas e de fruticultura, a construção de embarcações, enfim, de todos os conhecimentos técnicos acumulados pelos diversos povos indígenas com os quais conviveu, o que torna possível dizer que ele formulou umas das primeiras reflexões para pensar o manejo e desenvolvimento da gestão territorial para a Amazônia, a partir da identificação de seus inúmeros potenciais econômicos <sup>6</sup>.

Em outra perspectiva de observação, Georges-Louis Leclerc, Conde de Buffon (1707-1788) se debruçou sobre questões de fundamento da história natural e da antropologia física, ainda hoje questões de referências para a abordagem evolucionista e determinista da Amazônia, tais como as que evidenciam:

[...] as diferenças de clima, a localização geográfica das populações humanas efetivamente como fatores determinantes para produzir não apenas as distinções de cor, de estatura, de robustez ou de fragilidade física, mas ainda, as diferenciações de comportamento, temperamento, índole e capacidade inventiva <sup>7</sup>.

Estas considerações de Buffon estiveram fortemente presentes nos relatos da *viagem filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira (1756-1815), obra em que a tradição iluminista manifesta sua análise dos saberes locais, desde o conhecimento indígena até o conhecimento dos representantes do poder colonial luso-brasileiro. Dentre tantos outros aspectos, o Novo Mundo na obra desse pensador, expressa a preocupação com o inventário dos recursos naturais para

---

<sup>6</sup> idem, 2006, p.152.

<sup>7</sup> PINTO, 2006, p.157.

exploração racional. Trata-se de uma ideia integrada a um grande conjunto de visões, elaboradas a partir dos desejos de viajantes diversos e que no processo de organização do Estado, foram incorporadas pelos esforços constitutivos da nação brasileira, sendo transmitidas pelas instituições do Estado para a cotidianidade de toda a população do Estado-Nação, formado a partir da perspectiva de que “*a condição nacional é o valor de maior legitimidade universal na vida política de nossos tempos*” (ANDERSON, 2006, p.28).

O esforço para compreensão da Amazônia deve considerar as origens históricas como formas para apreender de que maneira os seus significados se transformaram ao longo dos tempos e de que forma, neste século XXI, a região ganhou profunda legitimidade nas preocupações de diversos campos científicos. Segundo Pinto (2006, p.13), nessa compreensão, outro aspecto merecedor de nossa atenção é o processo de construção da Amazônia a partir das ideias envolvidas em uma gama bastante diferenciada de campos da ciência e do pensamento, concentrando-se, de forma especial, em áreas como a história natural, a geografia e a antropologia, o que a partir das contribuições de Anderson (2008), se vincula às forças históricas complexamente cruzadas, produzindo *comunidades imaginadas* que, uma vez criadas, tornam-se modulares, capazes de serem transmitidas a diferentes terrenos sociais e incorporadas a diferentes constelações políticas e ideológicas.

A construção do Estado-Nação enquanto *uma comunidade imaginada* passa pelo processo de substituição da vida religiosa e de sua dominação sob os homens a partir de uma ética universal que transformou a dominação do *leviatã* em um tipo ideal, relacionada emblematicamente à liberdade. Tal construção difundiu a ideia de que, independentemente das condições de desigualdade e exploração sofridas pelas pessoas, as nações são construídas por sentimentos de camaradagem, fraternidade e solidariedade. No caso específico do Brasil, são

emblemas difundidos como marketing do país, garantindo a possibilidade de defesa por milhões de pessoas que se candidatam ao sacrifício em nome dessas criações imaginadas. As viagens (e o turismo) em sua modalidade geral, desde aqui, podem ser compreendidas como metodologia de defesa da fraternidade ou processo de reificação da nação.

O Estado-Nação surge a partir de mudanças nas concepções culturais que anomicamente perderam o domínio sobre a mentalidade dos homens. Os espaços para essas mudanças podem ser encontrados na língua, na cosmologia e na temporalidade de um povo.

A ideia de que uma determinada língua escrita oferecia um acesso privilegiado à verdade ontológica, justamente por ser uma parte indissociável dessa verdade. Foi essa ideia que gerou as grandes irmandades transcontinentais [...]. A segunda é a crença de que a sociedade se organizava naturalmente em torno e abaixo de centros elevados – monarcas à parte dos outros seres humanos, que governavam por uma espécie de graça cosmológica (divina). Os deveres de lealdade eram necessariamente hierárquicos e centrípetos porque o governante, tal como a escrita sagrada constituía um elo de acesso ao ser e era intrínseco a ele. A terceira é uma concepção da temporalidade em que a cosmologia e a história se confundem, e as origens do mundo e dos homens são essencialmente as mesmas. Juntas, essas ideias enraizavam profundamente a vida humana na própria natureza das coisas, conferindo certo sentido às fatalidades diárias da existência (sobretudo a morte, a perda e a servidão) e oferecendo a redenção de maneiras variadas (ANDERSON, 2006, p.69).

Para Anderson, o elemento que talvez mais catalisasse e fizesse frutificar a busca por essas *comunidades imaginadas* foi o *capitalismo editorial*, desenvolvido a partir da tecnologia da imprensa, isso ao permitir a um grande número de pessoas a reflexão sobre si mesmas e acerca das demais pessoas do mundo de forma paradoxal a sua própria existência.

Os falantes da enorme diversidade de variantes francesas, inglesas e espanholas, que achariam difícil ou mesmo impossível se entender oralmente, puderam se entender através do papel e da letra impressa. Com isso, foram tomando consciência gradual das centenas de milhares, e até milhões, de pessoas dentro daquele campo linguístico particular, e ao mesmo tempo percebendo que apenas estas centenas de milhares, ou milhões, pertenciam a tal campo. Esses companheiros de leitura, aos quais estavam ligados através da letra impressa, constituíram, na sua invisibilidade visível, secular e particular, o embrião da comunidade nacionalmente imaginada (ANDERSON, 2006, p.80).

Este capitalismo editorial e tipográfico não só foi responsável pelo contraste de identidade (eu, nós e outros), mas também conferiu uma nova fixidez à língua, ajudando na construção em longo prazo daquela imagem de antiguidade tão essencial à ideia subjetiva de nação.

A publicidade presente nas manifestações desse capitalismo editorial, no caso da Amazônia, é responsável pela divulgação e reificação de um conjunto de argumentos para o tratamento dessa imagem. Nesses argumentos, a língua pode ser diferente, porém, a linguagem em seus aspectos políticos, sociais, culturais, e ideológicos como um todo, tornou-se elemento de referência para pensar na região amazônica a partir de imagens de “Natureza em estado Puro”, “Ancestralidade Mundial”, “Terra Pura”, “Terra Intocada”, “Pulmão da Humanidade”, “Patrimônio Mundial”.

Nesse mesmo sentido, igualmente a uma criação léxica, a imagem de Amazônia para os brasileiros é conveniente à herança inconsciente da nacionalidade imaginada e criada pelo colonialismo a partir de categorias censitárias, geodésicas (mapas) e culturais que se vinculam a uma ancestralidade construída (museu). Dessa forma, o censo, o mapa e o museu, se constituem referências não apenas para os agentes pertencentes à uma nacionalidade, pois, estendem-se àqueles agentes de outras nacionalidades que procuram nessas categorias institucionalizadas conhecimento sobre si e sobre os Outros. No que diz respeito diretamente ao tema dessa pesquisa,

as informações censitárias, as condições geográficas de um território apresentadas em um mapa e o conhecimento registrado em um museu, todos são parte integrante da viagem *a priori* ou *a posteriori* de um turista.

O *censo*, o *mapa* e o *museu*, em conjunto, são representações de coisas que já existem objetivamente e se apresentam como modelos *para o que se quer ver* ou demonstrar, moldando profundamente a maneira pela qual o Estado colonial (e o Estado moderno) imaginava seus domínios: a natureza dos seres humanos por ele governados, a geografia do seu território e a legitimidade do seu passado.

O estado colonial pretendia criar sob seu controle, uma paisagem humana de plena visibilidade; a condição dessa “visibilidade” era que tudo e todos tivessem (por assim dizer) um número de série. Esse estilo de criação imaginária não nasceu do nada. Foi resultante das tecnologias de navegação, astronomia, horologia, topografia, fotografia e impressão gráfica, para nem mencionar a tremenda força propulsora do capitalismo (ANDERSON, 2006:254).

Diante das imagens globalmente difundidas por cronistas, religiosos e viajantes que alimentaram museus construíram mapas e anotações censitárias, a Amazônia (enquanto comunidade imaginada) deve ser tratada como anterior ao estabelecimento da sociedade nacional brasileira, isto porque sempre esteve presente em jogos de interesses e disputa globais. Esses espaços de relações globais se constituíram fortemente de forma que a região mesmo já se encontrando nas relações globais capitalistas, passou a ter esta relação em níveis intensivos e extensivos, o que se desdobrou em projetos nacionais-desenvolvimentistas que produziram transformações profundas na economia, na sociedade e cultura da região e, principalmente, na imaginação do Brasil.

As relações globais que processaram estas mudanças na Amazônia também impulsionaram e mobilizaram inúmeras produções intelectuais para a reelaboração da imaginação do Estado-Nacional sobre o papel da região na economia brasileira. Segundo Silva (2000), essas produções intelectuais se deram a partir de novas concepções de regionalismos, das doutrinas de segurança nacional, das teorias indigenistas, da explicação da mobilidade da força de trabalho na região, do sentido desses grandes projetos para a Amazônia e da produção da sociedade civil amazônica, tudo isso para que as novas características da economia e da sociedade regional se circunscrevessem à integração nacional e à globalização.

Somadas às novas propostas de desenvolvimento econômico para o Brasil, essas produções intelectuais, concepções regionalistas, políticas de segurança nacional e gestão territorial para a Amazônia, se tornarão um novo modelo de desenvolvimento do Estado-Nação na região. Essa perspectiva de desenvolvimento, enquanto marco de mudanças nas concepções de outrora, tem início na década de 1930 estendendo sua intensidade à década de 1960. Nesse período, Segundo Brito (2000, p.67), produziram-se três interpretações para as possibilidades de desenvolvimento do Brasil em relação à Amazônia: 1) A industrialização do Brasil ocorre a partir da expansão das exportações, sobretudo da borracha amazônica, resultantes das crises da I Guerra Mundial, da Grande Depressão da economia norte americana e da II Guerra Mundial. Essas adversidades inseriram o Brasil, a partir da Amazônia, no bojo das forças econômicas globais, sinalizando-se enquanto um dos primeiros fatores propulsores para o desenvolvimento da industrialização do país; 2) O Brasil e a Amazônia são regiões de “capitalismo tardio ou retardatário” por fatores internos (falta de políticas estruturantes do Estado somadas aos aspectos sócio-culturais das populações locais) e secundariamente por fatores externos (economia nacional

e global); 3) *O Estado deverá ter papel positivo e fundamental na condução da industrialização intencionalmente promovida por políticas do governo.*

É a partir dessa terceira interpretação, a do Estado como gestor do desenvolvimento econômico do Brasil e da Amazônia, que os grandes arquipélagos fluviais, os inventários intermináveis sobre a fauna, flora e potencial mineral, além da notável hidrologia de nossa região, durante muito tempo, tornarar-se-ão referências no cenário nacional e global de uma *Amazônia imaginada* e classificada pelos diferentes processos de apropriação dos valores econômicos da natureza. Tal esforço interpretativo para a compreensão da região amazônica esteve no centro de várias classificações, responsáveis por visões e revisões que subsidiaram o imaginário da sociedade ocidental ao mesmo tempo em que se materializaram em ações práticas do Estado-Nação ao longo do século XX.

Diante dessa nova perspectiva de pensar o desenvolvimento do Brasil a partir da exploração da Amazônia, o governo criará instrumentos para o controle social das diversas regiões do país que ainda se encontravam em processo de integração nacional<sup>8</sup>. Nesse período, segundo Brito (2000, p.88), uma série de novos órgãos públicos foram criados e o Estado ganhou novos instrumentos de intervenção na economia, aumentando significativamente a burocracia estatal. Esse novo quadro de estruturação do poder público trouxe, para o lado das decisões políticas, a assistência técnico-científica, aplicada ao desenvolvimento pela interiorização das políticas do Estado alicerçadas à ideia de valorização, impressa, sobretudo, na criação de órgãos

---

<sup>8</sup> As regiões Norte e Nordeste estavam dentre os territórios onde o Brasil se pensava vulnerável e não integrado. Essa não integração se baseava na ausência de políticas do Estado e, principalmente, pela baixa densidade demográfica, caracterizada pela expressão “vazio demográfico”. A população indígena remanescente nessas regiões era considerada um risco à soberania nacional, daí a ideia de criação de órgãos como o Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais (1910) em décadas anteriores ao processo de modernização da estrutura econômica. A análise aprofundada sobre esse tema pode ser conferida no artigo de Antônio Carlos de Souza Lima (1987), *Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da Proteção Fraternal no Brasil*.

do governo destinados à pesquisa (como o *Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia* – INPA) e ao planejamento e execução de projetos (*Serviço e Plano de Valorização Econômica da Amazônia*).

A referência mundial de uma Amazônia imaginada a partir do pensamento filosófico das crônicas e relatos de viajantes, somadas às interpretações contemporâneas do Estado-Nação e de suas classificações econômicas, naturalistas, evolucionistas e ambientais acerca da região são as ideias propulsoras das viagens (institucionais) de agentes desse Estado-Nação e de outros agentes do cenário global que também se inseriram no campo de reflexão dos temas relacionados à região. É especificamente nesse campo que está incluído o turismo enquanto parte dos definidores dessas classificações para a Amazônia. Nesse sentido, o turismo será tratado enquanto uma das metodologias do Estado-Nação para a inserção da Amazônia na mentalidade nacional, ao mesmo tempo em que esteve e está presente nas justificativas de programas e projetos desenvolvimentistas e de gestão territorial do Brasil na Amazônia.

## 1.2 O ESTADO-NAÇÃO E O TURISMO NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

Na história do desenvolvimento econômico do Brasil, é possível destacar como uma das mais emblemáticas ações para incorporação da Amazônia ao território e à mentalidade nacionalista, às ações políticas da comissão<sup>9</sup> para elaboração do *Plano de Valorização Econômica da Amazônia*, estabelecido pela Constituição dos Estados Unidos do Brasil em 18 de setembro de 1946<sup>10</sup>, pois, nesse período histórico, o “problema amazônico” era pensado em

---

<sup>9</sup> Comissão da Câmara Federal dos Deputados, organizada para discutir o Projeto N°. 267C1948 sobre o Plano de Valorização da Amazônia.

<sup>10</sup> Este plano amarrava às regras constitucionais que a União aplicaria, durante o período de pelo menos 20 anos, a quantia não inferior a 3% da sua renda tributária. Trata-se de uma ação que visava socorrer a Amazônia do declínio

relação à produção agrícola do Brasil e a comparação com à produção dos produtos vegetais da Amazônia diante dos problemas de planejamento administrativo e econômico para a região (MEDEIROS, 1948). Esse Projeto de Valorização teve seus objetivos construídos fundamentalmente a partir de propostas de regeneração física e social das populações da região amazônica, pela alimentação, assistência à saúde, educação e instrução; o povoamento por migrações convenientes às propostas do Estado, a implantação de tecnologias dinamizadoras para a produção agrícola e vegetal em larga escala, a instituição de um serviço de divulgação e informações sobre a produção da região, bem como sua propaganda nos mercados de concorrência, além da ideia de preservação da fauna e da flora <sup>11</sup>.

A política de valorização desse plano de desenvolvimento tem como objetivo a modernização da Amazônia a partir da racionalização científica da política de desenvolvimento regional, de forma que essa ação valorizadora se basearia na implantação de um conjunto de órgãos estatais que permitiriam uma intervenção política apoiada no planejamento econômico. Dessa maneira, o desenvolvimento regional seria consequência de políticas públicas sistematicamente articuladas e coordenadas pelo Estado.

Essa política de valorização, implantada na década de 1950, enquadrou-se no contexto da modernização forçada, na medida em que os instrumentos institucionais elaborados no âmbito do estado tornar-se-iam capazes de impor uma modernização sem escapar do esquema geral do desenvolvimento industrial brasileiro, sob o controle direto das elites políticas e econômicas. É com base nessa concepção de desenvolvimento articulado ao planejamento da racionalização científica e ao mesmo tempo às relações de poder das elites locais que se inicia uma das fases

---

da economia gomífera, conforme apontado pela publicação “*À margem do planejamento econômico da Amazônia*” de Ocelio Medeiros (1948).

<sup>11</sup> SENADO FEDERAL. *Plano de Valorização Econômica da Amazônia*, 1951, p.3-5.

mais sistemáticas de intervenção na Amazônia, através da política do *Plano de Valorização Econômica da Amazonia* (PVEA).

No momento de formulação desse *Plano*, no contexto da comissão para elaboração desse primeiro projeto do Brasil constitucional para a Amazônia, o principal problema posto para a execução desta valorização eram as dimensões continentais de uma região pouco conhecida, se não pelas informações coloniais e no mais por geógrafos e historiadores de forte tendência naturalista. A partir dessa constatação da comissão, é perceptível que as definições desse plano, desde os seus auspícios, estiveram diante de diferentes campos de disputa em um espaço social de dominação e de conflitos, autônomos e hierárquicos, que disputam o poder de classificar a região amazônica, nesse caso específico, a partir da ideia de valorização.

Para o *Serviço do Plano de Valorização Econômica da Amazônia* (SPVEA), a região amazônica, enquanto comunidade imaginada por viajantes e cronistas do período colonial se constituiu como um risco à segurança e aos interesses nacionais, pois tais viajantes e cronistas, de acordo com a visão do órgão federal, “*não possuíam o espírito nacional brasileiro*”. Essa Amazônia (que supostamente gera insegurança nacional) continuará presente nas visões de inúmeros intelectuais de diferentes campos e que se dedicaram a elaborar a sua classificação para o *Plano de Valorização Econômica da Amazônia* de acordo com os interesses de que fazem parte. Este fato fica claro quando a região é apresentada pela dificuldade de definição e que aponta significados inerentes à bacia hidrográfica, à província botânica, um conjunto político definido pelas potencialidades do espaço econômico. Não existe, portanto, uma definição para a região que seja endógena aos povos que nela habitam, pois, na concepção destes intelectuais, o homem é um fato geográfico, modelador de paisagens e que é necessário para sua significação.

Neste sentido, os povos da Amazônia somem de sua classificação por estarem implícitos à paisagem<sup>12</sup>.

As classificações de Amazônia estão circunscritas aos campos da geografia, da economia e da biologia, sendo o primeiro campo responsável pela definição jurídico-formal e que compreende:

[...] os Estados do Pará e Amazonas e territórios federais do Acre, Amapá, Guaporé e Rio Branco, estendendo-se igualmente ao Estado de Mato Grosso, a norte do paralelo 16°, ao Estado de Goiás, ao norte do paralelo 12° e ao Estado do Maranhão, a oeste do meridiano 44°, sendo a linha divisória nestes três Estados determinada pela fimbria da floresta típica da hileia Amazônica, que será oportunamente demarcada (MOREIRA, 1960:5).

A Amazônia definida pelo campo disciplinar da economia reúne várias outras definições da geografia, da zoologia, da biologia de cunho taxonômico e ecológico, da política, todas guiadas por forte ideologia marginalista, classificando-a, sobretudo, enquanto um imenso potencial econômico, uma soma de possibilidades a serem exploradas em função de critérios racionais e técnicos do Estado-Nação (MOREIRA, 1960, p. 37). Esta definição é a retórica que se tende utilizar para fundamentar o conceito da região em campanhas de caráter nacional que expressam ideias de “*A Amazônia é nossa*” ou “*A Amazônia é dos brasileiros*”, caracterizadas, sobretudo, pela visão econômica organizadora de conhecimentos e inventários das imensas possibilidades para exploração. Com essa mentalidade, o SPVEA indica para a consciência nacional que desenvolver a Amazônia é uma sorte de imperativo do destino econômico e cultural nacional, possibilidades de desenvolvimento de um país que sente sua unidade imaginada ameaçada pela diversidade cultural e étnica da região.

---

<sup>12</sup> Trata-se de uma reflexão que toma como referência o campo da geografia. Eirdorf Moreira (1960) é um dos principais membros do SPVEA defensores dessa classificação.

A integração da Amazônia a partir de grandes projetos de desenvolvimento e infraestrutura, juntamente com políticas específicas para os povos da região, foram as maneiras encontradas pelo Estado-Nação para expor mundialmente que a região é parte integrante do Brasil, isto ao mesmo tempo em que se buscava criar formas de inserir a região na consciência cultural da sociedade nacional. Aqui, o *turismo, enquanto política do Estado* pode ser considerado um desses esforços para a construção da mentalidade nacional sobre uma Amazônia imaginada por diversos órgãos do Estado, tais como o SPVEA, SUDAM e outros tantos planos de cunho nacionalista.

Em seu artigo, *Geografia do Exótico*, Pinto (1999, p.53) afirma que o turismo, as viagens de exploração e a própria antropologia se desenvolvem também sob o impacto do colonialismo, do desenvolvimento dos transportes, do comércio internacional e das comunicações. O turismo institui essa necessidade de percorrer, em curtos espaços de tempo, a maior quantidade possível de lugares, a conhecer povos diferentes, com seus costumes próprios, seus pratos típicos. A partir da leitura do autor, o turismo pode ser observado como uma produção da constituição moderna, conforme afirma Latour (1994), sendo o produto de confronto com diferentes *Outros*, onde as situações diferenciadas tendem a criar oposições que definem a identidade do que seria primitivo e civilizado, do centro e da periferia, do rústico e do high-tech, do nacional (brasileiro) e do não nacional.

Enquanto projeto da modernidade, o turismo seria uma forma daquele que se diz moderno reificar o seu lugar de pertencimento, nem que para isso seja necessário o reconhecimento da diferença. No contexto turbulento das classificações evolucionistas biologizantes, geograficamente deterministas e economicamente marginalistas do nacionalismo para a criação de uma Amazônia imaginada, o turismo surge como proposta do Estado, remetendo-nos a pensar

nas suas implicações a partir de sua localização no interior do campo ideológico de que faz parte e dos campos com os qual estabelece relações (BOURDIEU, 2007).

Reconstruir a gênese social do turismo é um trabalho árduo e complicado, uma vez que, enquanto categoria do conhecimento, é considerado pelos especialistas da área como fruto da multidisciplinaridade e interdisciplinaridade, não sendo ligado especificamente a nenhuma matriz ou tradição disciplinar.

Segundo Lohmann & Netto (2008), no contexto de debates sobre a identidade do turismo enquanto ciência, no campo da epistemologia existem pelo menos três posicionamentos: a) que afirmam que o turismo é uma ciência em processo de desenvolvimento; b) que o turismo nunca será um ciência, isto seria pelo fato de não existir objetos e métodos específicos ao estudo do turismo a partir de sua disciplina, sendo uma atividade humana que depende do apoio de outras ciências; c) o posicionamento do turismo enquanto ciência, possuindo corpo teórico maduro e relativamente grande, o que não tem sido comprovado pelos pesquisadores por meio de seus estudos. Em sua constituição identificamos que o turismo está fortemente ligado, de um lado, à economia, à administração e logística; de outro lado, está baseado na perspectiva pós-moderna dos estudos culturais com abordagens no determinismo geográfico, na sociologia da comunicação e antropologia cultural.

Embora os turismólogos tenham realizado estudos valiosos enquanto proposta de empreendimentos no ramo econômico, não é possível encontrar obras ou livros que tratem de uma epistemologia do turismo. Por outro lado, há uma expressiva quantidade de manuais introdutórios e tratados com definições instrumentalistas que não apresentam a crítica ou aquilo que Bourdieu chamou de reflexividade nos uso das teorias. Dessa forma, constata-se que o turismo utiliza verdadeiros artefatos, construções que são caricaturas ou fragmentos de outras

teorias ou campos científicos<sup>13</sup>. É com essa fragilidade epistemológica que o turismo se insere no contexto turbulento de campos científicos que tentam objetivar as classificações evolucionistas biologizantes, geograficamente deterministas e economicamente marginalistas para a Amazônia. Nesse mesmo campo de disputas, o turismo tenta se estabelecer como disciplina científica, o que significaria incrementar sua força política na disputa por hegemonia e classificação.

Na reconstituição do turismo enquanto projeto político do Estado-Nação, o *Serviço do Plano de Valorização Econômica da Amazônia* (SPVEA) identificou sua potencialidade para o desenvolvimento da região. O relatório *Diagnóstico do Setor Turístico do Amazonas* (SPVEA, s.d) expressa um campo de definição da Amazônia (nesse caso, circunscrita à delimitação territorial do Amazonas) a partir de seu potencial enquanto fronteira econômica, portadora de potencial turístico que reside inegavelmente nos recursos naturais, especificamente na imponência da sua floresta, na grandeza de seus rios, no quantitativo dos lagos, igarapés, furos e paranás.

Desta forma, os potenciais para um turismo no Amazonas, seriam: a floresta Amazônica, as Reservas Florestais, a Fauna Amazônica, a vitória régia, Reservas Animais, as atividades de caça e pesca, o jardim zoológico, as reservas indígenas e a Bacia Amazônica, definida como Rio Negro, Rio Amazonas, Rio Solimões, as Cataratas, Grutas e São Gabriel da Cachoeira (SPVEA, s.d)<sup>14</sup>.

O relatório também aponta “o ar puro, as matas virgens, a bacia hidrográfica e a fauna, são, portanto, os principais recursos capazes de atrair demanda turística para ‘o inferno verde’.”

---

<sup>13</sup> Critico o uso de manuais funcionais com definições estáticas e acríticas, entretanto, não deixaremos de utilizar e citar estas obras em nosso texto, uma vez que eles se apresentam como instrumentos dos campos de disputa que objetivam classificar o turismo.

<sup>14</sup> Cabe destacar que as ações do SPVEA se concentraram em territórios de baixa densidade demográfica, tal como Amazonas. Essa concepção de Amazônia como área não ocupada gerou certo sinônimo de Amazonas e Amazônia. Baseadas nas reflexões filosóficas do primeiro superintendente, o historiador Arthur Cezar Ferreira Reis. Segundo Daniel Chaves de Brito (2001), dentre os argumentos utilizados para a extinção do órgão, a não inclusão econômica de outros estados da Amazônia Legal foram apresentados como base da ineficácia do órgão em cumprir suas “missões nacionalistas”.

ressaltando ainda a possibilidade de explorar as “reservas florestais institucionalizadas” pelo Estado, como por exemplo: Reserva Indígena Waimiri-Atroari, Reserva Florestal do INPA, Reserva de Anavilhanas – localizada na reserva indígena e preservada de “civilizados”, o rio Cuieiras no rio Negro, localidade habitada por “índios civilizados” (SPVEA, s.d).

A partir da extinção do SPVEA, foi criada a *Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia* (SUDAM) em 1966<sup>15</sup>. Na pauta política desse órgão, o turismo continuou a ser apontado como proposta de desenvolvimento da nação brasileira para a região. Por ocasião de um simpósio nacional de turismo, foi apresentada a palestra institucional intitulada *Perspectivas para o desenvolvimento do Turismo na Amazônia*, exposta em tópicos que concentraram sua análise na oferta e demanda; Ação governamental e Turismo como nova indústria, além de centrar-se nas potencialidades turísticas: *naturais, histórico-artísticas, culturais, gastronômicos e desportivas da região*. Nessa apresentação, **o turismo é compreendido enquanto uma atividade econômica de preponderante papel econômico, podendo indiretamente auxiliar o setor industrial ao mesmo tempo em que promove determinado local, integrando-o a um sistema mais amplo no âmbito nacional, poderá tirá-lo do obscurantismo, divulgando suas potencialidades econômicas suficientes para serem objetos de atração de empreendimentos vindos de outras áreas do Brasil** (BRASIL, MINISTÉRIO DO INTERIOR/SUDAM, 1976) [Grifos meus].

Para os pesquisadores da SUDAM, os argumentos para inserção da Amazônia no setor produtivo do turismo estariam alicerçados nos argumentos que conferem certa “originalidade” do quadro amazônico em proporções inimagináveis e fora do comum em todo o mundo, em torno do trinômio rio-floresta-fauna, a imensa variedade de belezas naturais, o mistério da selva em contraste com suas metrópoles modernas e trepidantes, possibilitam condições inéditas para o

---

<sup>15</sup> A SUDAM foi criada no conjunto de ações da política militar chamada de Operação Amazônia que, segundo Brito (2000, p.144), foi responsável pelo prosseguimento das ações do SPVEA.

estabelecimento de roteiros turísticos repleto de primitivismo lírico, em plena era de conquistas espaciais. Os rios, a selva, a fauna, as lagoas, as praias de rio e mar, a prática de esportes ligados ao ambiente amazônico e os fenômenos naturais diversos, constituem recursos naturais comuns a toda região de grande atração.

As potencialidades turísticas são pensadas a partir da categoria do turismo como uma nova indústria e fonte de riquezas. Dessa forma, a Amazônia apresentaria, como potencial, o turismo clássico, constituído de visitas a museus, monumentos históricos, além de encontrar o variante nos fatores ecológicos, nas festas religiosas e folclóricas, na cozinha regional com seus pratos exóticos de temperos picantes. Nesse potencial, estão impressos também as possibilidades de conhecer um espaço não domesticado de um mundo ainda a ser civilizado ou preservado como “amostra” dos estágios evolutivos da humanidade.

É interessante perceber que toda essa potencialidade da Amazônia para o turismo centra sua oferta no que poderíamos chamar de patrimônio natural, nas espécies de flora e fauna ocultando os sujeitos. Embora citem manifestações sociais como Círio de Nazaré e a cerâmica marajoara (de Belém, Pará), a perspectiva apresentada pelos pesquisadores oculta os sujeitos humanos, como se as manifestações folclóricas tivessem uma origem espontânea e natural como a fauna e flora na região. O texto também traz consigo a proposta de lançar a Amazônia no “*grande turismo internacional*” enquanto uma categoria de destaque no *Turismo Exótico*.

Segundo o documento,

considerando no contexto amazônico, a atratividade das cidades da região aumenta singularmente. O simples nome de Amazônia, o exotismo de sua selva, flora e fauna, a área virgem não poluída, acrescido da possibilidade de colocar o turista em contato com a natureza da região, lhe garante importante mercado, para atração do turismo de massa na Amazônia. O que é capaz de atrair grandes massas de visitantes não são apenas as três mais importantes cidades, mas a natureza que as cerca. O turista estrangeiro é atraído por áreas como a nossa, com praias de água doce e salgada, sol, água em abundância e natureza virgem (idem, 1976, p.17).

A percepção do “Turismo como objetivo de Absorção de mão de obra e incremento de renda” é um outro aspecto a se destacar, juntamente com a ideia de que o turismo é um setor precioso para promoção e divulgação da Amazônia e seus aspectos regionalistas, criando uma outra importante fonte de divisas para a área, mediante uma atividade econômica consagrada no mundo inteiro como relevante agente positivo na formação do produto interno<sup>16</sup>.

Outro documento dessa mesma perspectiva de desenvolvimento econômico e que ressalta o potencial turístico da Amazônia é a publicação *O turismo na formação das lideranças* (KAZ, 1966)<sup>17</sup>. Trata-se aqui de uma proposta de reificar a Amazônia na opinião pública nacional enquanto parte da nação brasileira a partir da *formação de jovens universitários*. Essa publicação apresenta o relato da experiência do Amazonas em divulgar a região a partir de *multiplicadores para a consciência nacional*.

Segundo Kaz (1966, p.09), para os países como o Brasil, com sua enorme extensão territorial e dificuldades de intercomunicação, o turismo representa, desde logo, um trabalho de reconhecimento nacional, útil à própria consolidação do espírito e da unidade que deverá definir um povo. A autora, assim como o governo de sua época, compreende que o turismo não é uma atividade que termine em si, mas é uma atividade que conduz a processos cumulativos da mais alta importância dentro de uma sociedade organizada em diversos processos que conduziriam a um tipo definido de progresso.

---

<sup>16</sup> ibidem, p.18.

<sup>17</sup> Trata-se de um Programa idealizado no interior do Governo do Estado do Amazonas pelo Diretor do Departamento de Turismo e Promoção (DEPRO), Sr. Luiz de Miranda Correa. Foram recebidas cartas com mais de mil pedidos de inserção no programa. O governo do Estado atendeu a 500 pedidos. Os estudantes que participaram eram provenientes dos Estados do Rio de Janeiro, Guanabara, São Paulo e Minas Gerais. A publicação é editada pelo Governo do Estado do Amazonas, período em que Arthur Cezar Ferreira Reis esteve nomeado, posterior ao seu trabalho como superintendente do SPVEA em 1955. A autora, Paulini Kas tem formação em geografia e atuou como funcionária do governo da época.

Neste contexto de formação do Estado a partir do governo militar, o turismo é uma criação imaginada para apresentar as formas factuais da cultura, com a caracterização de elemento auxiliar de primeira ordem, pois abre oportunidades ao conhecimento, sendo uma forma de apresentar a cultura, ou melhor, o que se diz por *cultura de uma nação*<sup>18</sup>. Trata-se aqui de utilizar o turismo como um auxiliar à afirmação da cultura nacional e da Amazônia enquanto uma comunidade imaginada. O turismo proposto era dirigido para objetivos úteis em *função da vida nacional* (ANDERSON, 2008), o que pode nos ajudar na compreensão da visão institucional de Kaz (1966:13), onde

[...]o turismo era compreendido como uma forma para dissolver esta incompreensão e estabelecer a integração global da Amazônia na consciência nacional brasileira. Isto também, contra a compreensão única de que a Amazônia é apenas uma faixa territorial da qual a nação tem pouca atuação, significando e sendo significada apenas como “dois terços do território nacional, ocupado por uma população pobre e sem recursos para onde devem ser encaminhados recursos financeiros para auxiliar a manutenção territorial. Os recursos do Estado-Nação não eram vistos como “investimentos”.

A compreensão deste projeto de “re-definição” da Amazônia para a sociedade nacional ressalta em seu epicentro que a região é rica de recursos naturais e pitoresca porque se tem conservado fiel às suas raízes culturais. Para fins de convencimento das novas lideranças representantes desta definição, expõe-se que bastará compulsar-se um inventário de seus recursos minerais, por exemplo; ou de seus recursos florestais; ou informar-se sobre suas oportunidades de comércio e a tudo isso, naturalmente, acrescentar a sua importância e a diversidade de sua cultura, principalmente no campo da sociologia. Na visão de Kaz, a Amazônia não é outra coisa, senão essa que está comprovada no exemplo dos seus empreendimentos bem sucedidos: “uma

---

<sup>18</sup> A cultura de uma nação baseada nas três raças, o branco, o negro e o índio. Aculturação e miscigenação estão entre as concepções dessa noção de *cultura nacional homogênea* (DAMATTA, 1987).

região que espera apenas os investimentos a fim de retribuí-los com uma elevada rentabilidade. E também com uma extraordinária capacidade de absorção de estágios mais adiantados de progresso e civilização” (1966, p.15).

A juventude, neste contexto, seria levada a complementar sua formação fora das escolas. É possível afirmar que a gestão governamental da época tinha a compreensão de que o turismo ressaltava apenas o divertimento e o relaxamento psíquico, a alegria de ver as coisas novas, o contato pitoresco com áreas desconhecidas e estranhas ou mesmo o incentivo às atividades comerciais. Todavia, diante desta compreensão do turismo, apontava-se a necessidade de uma nova abordagem que levasse a pensar a atividade como tendo resultados mais amplos para um país, o trabalho de *turismo dirigido*, realizado com jovens universitários de diversos estados do Brasil, teve por objetivo formar lideranças político-sociais informadas e capazes, outrora ocupando espaços de gerências da vida nacional, pois segundo Kas,

a juventude universitária é, pela sua própria condição, a fonte donde terão de surgir as lideranças de logo mais. Daí a necessidade de oferecer a ela oportunidades de um conhecimento mais largo e mais profundo, a um só tempo, da realidade brasileira, abrindo facilidades de verificação local dos diversos aspectos que compõem essa realidade brasileira. O trabalho precisa ser metódico e bem dirigido, a fim de que as conseqüências venham a ser realmente úteis ao progresso do país” (IDEM, p.25)<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Na mesma perspectiva do turismo dirigido proposto pelo Governo do Estado do Amazonas, o governo federal realizou a primeira missão do Projeto Rondon em 1967, essa iniciativa surgiu em 1966, na Escola de Comando e Estado-Maior do Exército, durante a realização de um trabalho de sociologia intitulado *O Militar e a Sociedade Brasileira*. A ideia era levar a juventude universitária a conhecer a realidade deste país continental, multicultural e multirracial e, especialmente, de proporcionar aos estudantes universitários a oportunidade de contribuir para o desenvolvimento social e econômico do País (*ipsis verbis*, Ministério da Defesa). O Projeto Rondon foi reeditado em 2005 como projeto de extensão universitária. No âmbito do Ministério da Defesa, somaram-se às concepções iniciais de integração da Amazônia, o reestabelecimento das relações entre as forças militares e universitárias. Outras informações constam no site do Ministério da Defesa: [www.defesa.gov.br/projetorondon](http://www.defesa.gov.br/projetorondon).

É possível pensar que esta formação de lideranças ocorre a partir do discurso e da mentalidade militar de “integrar para não entregar”, que pensava a Amazônia como parte de um país em pleno desenvolvimento, onde a formação de lideranças aparece como um dever dos que se interessam pelo futuro da sociedade e da economia brasileira. A proposta do governo que representava esta parte do Estado-Nação era “utilizar todos os meios conhecidos e disponíveis para que essas lideranças se formem com a urgência que a conjuntura nacional determina”, pois “eles (os jovens) serão da maior utilidade para o encaminhamento da vida do país” (KAS, 1966, p.25).

O projeto de formação de lideranças afirma que o Brasil, pelo seu tamanho, necessita do turismo no sentido de estimular e concretizar a sua compreensão pelos próprios brasileiros. O *turismo interno* tem esta função: revelar a Amazônia para os brasileiros a partir de um diálogo entre a economia e a política, definindo a região como fronteira comercial e desafiando os defensores que a viam como uma área que deveria ser protegida. A solução para estes dois campos de disputa, seria o turismo como uma forma de mostrar ao vivo a região. Para Kas, “O *turismo faz com que as pessoas vejam aquilo que sempre ouviram dizer que era impossível*”<sup>20</sup>.

Essas concepções de que a mentalidade cultural deve ser moldada para revelar o potencial econômico da região amazônica será assimilada por órgãos desenvolvimentistas do governo ao longo das décadas de 1960 e 1970. Porém são anteriores a esse período, de forma que tais concepções, de turismo, da nacionalidade e do desenvolvimento, remetem ao processo de reflexão para imagens da formação colonial do Brasil e suas reelaborações nas décadas posteriores. Não é arbitrário dizer que estas concepções continuam sendo reeditadas de formas

---

<sup>20</sup> idem, p.15.

rearticuladas com novos agentes que consultam os mesmos *arquivos* para a compreensão e objetivação das projeções imaginárias do Estado brasileiro sobre a região.

No plano das preocupações do Estado, entre as décadas de 1930 a 1950, a preocupação com o turismo se delimitou na sistematização jurídica para doutrinar a entrada de estrangeiros no país, isso, a partir do Decreto de Lei Nº.406 de 4 de Maio de 1938. Enquanto preocupação oficial será na década de 1958 que o Estado instituirá a *Comissão Brasileira de Turismo*, subordinada diretamente à Presidência da República<sup>21</sup>. Essa comissão tinha, como principal função, a organização do turismo enquanto atividade econômica e de infraestrutura.

No cenário de criação de órgãos públicos específicos para pensar, planejar e executar políticas desenvolvimentistas, em 1966, será criada a *Empresa Brasileira de Turismo*. Nesse momento, os argumentos de apoio a criação desse órgão público foram legitimados pelos inventários econômicos e projetos de desenvolvimento de órgãos como a SPVEA e, principalmente, a SUDAM, porém o objetivo inicial dessa empresa de turismo era o ordenamento da infraestrutura do setor hoteleiro do país<sup>22</sup>. Segundo Larissa da Silva Ferreira (2008)<sup>23</sup>, ao longo da década de 1970, o turismo continuará a ser pensado como metodologia de ordenamento territorial, acrescentando-se nessa visão às propostas de melhoria da renda regional dos estados e municípios.

---

<sup>21</sup> Comissão criada pelo Decreto Nº 44.863 de 21 de Novembro de 1958. Consulta disponível no web site: [www.senado.gov.br](http://www.senado.gov.br)

<sup>22</sup> Decreto de Lei Nº 55 de 18 de Novembro de 1966. Define a primeira política nacional de turismo e cria o Conselho Nacional de Turismo e a Empresa Brasileira de Turismo. A concepção de Planejamento e Desenvolvimento de Projetos será alterada em 1991 (Decreto de Lei Nº 8.181 de 28 de Março) a partir da vinculação desse órgão à Secretaria de Desenvolvimento e Planejamento Regional da Presidência da República. Naquele momento, a EMBRATUR passou a ser chamada de Instituto Brasileiro de Turismo.

<sup>23</sup> SILVA, Larissa Ferreira da. *Organização das Políticas Públicas de Turismo no Brasil: diretrizes nacionais e fragilidades locais*. Artigo publicado nos anais da XVI Semana de Humanidades da Universidade Federal do Rio Grande do Norte em 2008.

Na década de 1980, a política de desenvolvimento do turismo será pensada a partir da *Política Nacional de Meio Ambiente*<sup>24</sup>, pressuposto consolidado na década de 1990 com regulamentação da *Política Nacional de Turismo*<sup>25</sup> e a realização da *Assembleia Geral das Nações Unidas para o Meio Ambiente* no Rio de Janeiro em 1992. Nessa década, a política de turismo do Estado estará fortemente baseada na “*valorização do meio ambiente e do componente humano*”, porém a mudança nessa perspectiva ocorrerá a partir de 1995 com as políticas neoliberais de privatização e parceria público-privada com estados, municípios e o setor privado.

A partir da gestão governamental que se inicia em 2003, o turismo se estabelece definitivamente como uma política de desenvolvimento econômico e regional, passando a compor o planejamento nas esferas federais, estaduais e municipais de forma integrada à grandes políticas de desenvolvimento econômico, ambiental, cultural e social aplicadas à heterogeneidade da população brasileira, incluindo oficial e extra-oficialmente os povos indígenas, remanescentes de quilombos e a população das áreas rurais.

### **1.3 A POLÍTICA NACIONAL DE TURISMO: REELABORAÇÕES PARA AFIRMAÇÃO DA AMAZÔNIA BRASILEIRA NO MUNDO**

Desde o início da gestão do presidencial de Luís Inácio Lula da Silva (2003-2006), o turismo passou a ser apresentando enquanto assunto prioritário para o Estado. Nas gestões anteriores, do governo militar à gestão de Fernando Henrique Cardoso, a política de estado para o

---

<sup>24</sup> A Política Nacional de Meio Ambiente foi criada pela Lei Nº 6.938 de Agosto de 1981. Essa década é citada por Ignacy Sachs (1993) como início da mobilização para a Eco-92 (Assembléia Geral da ONU para o Meio Ambiente) realizada no Rio de Janeiro.

<sup>25</sup> Decreto Nº.448 de 14 de Fevereiro de 1992 – regulamenta a Política Nacional de Turismo. O componente humano descrito nessa política não foi identificado, uma vez que a execução dessa política foi interrompida com a crise política do governo de Fernando Collor de Melo.

turismo estava vinculada à pauta de outros ministérios, como por exemplo, o Ministério de Indústria e Comércio.

Baseado nas sinalizações que apontavam o setor do turismo como o quinto principal produto na geração de divisas em moeda estrangeira no Brasil, foi criado no ano de 2003, o *Ministério do Turismo*, sendo estruturado o *Plano Nacional de Turismo*, a ser implementado no período de 2007-2010<sup>26</sup>. Para essa gestão do Estado brasileiro, o *Plano Nacional de Turismo* é o aperfeiçoamento de todas as iniciativas que já estavam em curso desde a criação do Ministério do Turismo<sup>27</sup>.

O conteúdo economicista do *Plano Nacional de Turismo* é apresentando juntamente com os discursos de *sustentabilidade ambiental e inclusão social* a partir do desenvolvimento dessa atividade. Nessa perspectiva da *comunidade imaginada*, os representantes do poder público em suas diversas esferas classificam o Brasil e, principalmente a Amazônia, enquanto o lugar de “potencial econômico para o turismo ecológico-sustentável”, “atrativo sem concorrência neste mundo assustado pelo aquecimento global e pela destruição da natureza” e que está amplamente ligado ao marketing de “nossas praias, belezas naturais, rios e florestas, roteiros culturais que certamente interessam tanto ao turista estrangeiro, como ao turista brasileiro”. Esse interesse aos brasileiros é um dos pontos em que uma possível política social do turismo contemplaria, pois seria “a forma de milhões de brasileiros ampliarem seu olhar para dentro do Brasil”. Trata-se aqui de discursos políticos que utilizam a popularização da consciência ambiental global, o elemento neoliberal de valorização e exploração dos recursos naturais como potencialidade econômica e

---

<sup>26</sup> O Ministério do Turismo foi desmembrado do Ministério de Esportes do qual fazia parte.

<sup>27</sup> Para a sua realização, o Plano Nacional de Turismo mobilizou os quadros técnicos do Ministério do Turismo – Secretaria Nacional de Políticas de Turismo, Secretaria Nacional de Programas de Desenvolvimento do Turismo e Embratur, tendo como referências estudos e pesquisas de instituições acadêmicas do País e consultorias especializadas. Reflete ainda a importante contribuição do trabalho desenvolvido pela Comissão de Desenvolvimento Regional e Turismo do Senado Federal e da Comissão de Turismo e Desporto da Câmara dos Deputados. Foi lançado em Junho de 2007 (BRASIL, Ministério do Turismo, 2007, p.11).

também o discurso do *bem-estar social* a partir de um turismo que permitirá ao brasileiro conhecer a sua nação. Nesses discursos, apresentam-se, sobretudo, as reelaborações da linguagem nacionalista em uma proposta de política pública<sup>28</sup>. É nessa perspectiva que, ao priorizar o desenvolvimento do turismo no País, o Estado considera os resultados econômicos positivos da atividade relacionados principalmente com as seguintes premissas:

- O turismo é um multiplicador do crescimento, sempre acima dos índices médios de crescimento econômico.
- O turismo é intensivo em mão de obra, com impactos positivos na redução da violência no País.
- O turismo é uma porta de entrada para os jovens com diferentes níveis de qualificação no mercado de trabalho.
- **O turismo ajuda a fortalecer a identidade do povo e contribui para a paz ao integrar diferentes culturas** (BRASIL, Ministério do Turismo, 2007, p.11) [grifo meu].

No bojo das várias propostas governamentais dessa gestão, o turismo e suas estatísticas econômicas positivas são um dos argumentos para a implementação do *Plano de Aceleração do Crescimento* (PAC), principalmente no que diz respeito às grandes obras para revitalização da infraestrutura do país, com o resgate de obras antigas tais como as rodovias Transamazônica e BR-319 (Manaus-Porto Velho), além das hidrelétricas e termelétricas da Amazônia. Segundo o *Plano Nacional de Turismo 2007-2010* (idem, p.13):

As metas e os macroprogramas e programas do Plano Nacional de Turismo devem ser entendidos, nesse sentido, como parte do Programa de Aceleração do Crescimento do Governo Federal, tanto no que se refere à apropriação dos benefícios decorrentes daquele programa para o desenvolvimento do turismo no País, quanto nos resultados que a atividade deve proporcionar para os próximos anos, alinhando a ação setorial com a proposta geral de gestão do governo.

---

<sup>28</sup> Dentre os discursos ideológicos de apresentação do turismo, destacamos os pronunciamentos do Presidente Luis Inácio Lula da Silva e da Ministra do Turismo Marta Suplicy, apresentados enquanto mensagem no *Plano Nacional de Turismo (2007-2010): uma viagem de inclusão*. (BRASIL, Ministério do Turismo, 2007, p.05-07).

O turismo como parte de um programa de crescimento é compreendido enquanto um gerador de divisas financeiras e no contexto internacional, um campo econômico de concorrência acirrada, onde aqueles que se adaptarem melhor às orientações do mercado e apresentarem, com maior êxito, as características geográficas e a singularidade dos seus destinos, relativamente à paisagem, cultura, patrimônio e serviços, terão maior sucesso na consolidação dessa atividade (ibidem, 2007). Cabe aqui destacar que, nessa linha de compreensão, o turismo, enquanto gerador de divisas financeiras será fortemente influenciado pela ideia de concorrência econômica. Essa ideia será aplicada ao planejamento e execução do turismo, de forma a alterar não só destinos, mas, também em nível local, alterar e criar territorialidades do turismo, desterritorializando a população local, não considerando as suas concepções endógenas acerca da paisagem e uso de espaços, cultura, patrimônio e serviços<sup>29</sup>.

Seguindo esta linha de compreensão, as metas eleitas para o período de execução do plano foram: *a realização de 217 milhões de viagens no mercado interno; a criação de 1,7 milhão de novos empregos e ocupações; estruturação de 65 destinos turísticos com padrão de qualidade internacional e; a geração de 7,7 bilhões de dólares em divisas*<sup>30</sup>. Estas metas, além de gerar grande expectativa na população brasileira, relacionam-se à delimitação de destinos turísticos selecionados como indutores do desenvolvimento do turismo regional e da roteirização<sup>31</sup>, gerando modelos de referência para os demais destinos turísticos do Brasil, seguindo o mapeamento do *Programa de Regionalização do Turismo*<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Sobre a Territorialização e Desterritorialização no turismo, trataremos no segundo capítulo dessa pesquisa.

<sup>30</sup> A geração de divisas pelo turismo se refere exclusivamente aos valores registrados oficialmente pelo Banco Central do Brasil. É interessante notar que para o governo esta geração de divisas está diretamente ligada aos valores movimentados por turistas estrangeiros (IBIDEM, p.55-64).

<sup>31</sup> A roteirização do turismo é a organização de destinos a partir de segmentos baseados nas leis de demanda e oferta.

<sup>32</sup> Ibidem, 2007. Trata-se de um programa do escopo da Política Nacional de Turismo.

Os destinos indutores do turismo seriam formas de demonstrar que o setor pode ser indutor de outros aspectos do desenvolvimento. Nesse sentido, esses destinos indutores são eleitos a partir de seu bioma (recursos naturais), características culturais que possam ter agregação de valor e incorporando um conjunto de ações estruturadoras elevando o nível de atratividade e competitividade desses recursos do turismo, de modo a transformá-los efetivamente em produtos turísticos. Todo esse processo é guiado pelas concepções de ação de planejamento entre poder público e iniciativa privada e, propõe orientar e disciplinar o desenvolvimento do turismo nos níveis local, regional e nacional, isso por entender que os impactos econômicos, sociais, ambientais, políticos e culturais exigem essa atenção.

No escopo da Política Nacional de Turismo, existem dois macroprogramas para o financiamento e apoio ao desenvolvimento regional do turismo: o Prodetur (Programa de Desenvolvimento do Turismo) e Proecotur (Programa de Desenvolvimento do Ecoturismo) (MMA/Mintur). *O Programa de Apoio ao Desenvolvimento Regional do Turismo* integra o Prodetur com financiamento do *Banco Interamericano de Desenvolvimento* (BID) e tem por objetivo assegurar o desenvolvimento sustentável e integrado, melhorar a qualidade de vida da população local, aumentar as receitas do setor e melhorar a capacidade de gestão da atividade em áreas de expansão e de potencial turístico. Esse programa atua por meio de ações como elaboração de planos diretores e fortalecimento da gestão municipal, capacitação profissional e empresarial, estudos de mercado turístico nacional e internacional, planos de gestão ambiental, planos de marketing, além das intervenções em infraestrutura de transporte, de saneamento ambiental, de conservação de patrimônio histórico, entre outras, com recursos de financiamento

internacional<sup>33</sup>. Nesta mesma linha de atuação, porém, em outro contexto, existe o Proecotur que tem como objetivo a geração de empregos e de atividades econômicas sustentáveis nos nove estados da Amazônia Legal. A fase I de pré-investimentos foi realizada com recursos do BID e sob responsabilidade do Ministério do Meio Ambiente. A fase II, denominada Prodetur Norte, será responsabilidade do Ministério do Turismo (ibidem, p.69).

Embora a Política Nacional afirme que a elaboração e estruturação de roteiros turísticos sejam de responsabilidade da iniciativa privada, destaca o papel do Ministério do Turismo, a partir do *Programa de Estruturação dos Segmentos Turísticos*, como indutor do processo de oferta e da demanda do turismo, além da estruturação de roteiros turísticos. Tais elementos caracterizam os principais setores da oferta turística trabalhados pelo programa como: *Turismo Cultural, Turismo Rural, Ecoturismo, Turismo de Aventura, Turismo de Esportes, Turismo Náutico, Turismo de Saúde, Turismo de Pesca, Turismo de Estudos e Intercâmbio, Turismo de Negócios e Eventos, Turismo de Sol e Praia*, entre outros tipos de turismo. Nesse processo, insere-se transversalmente o *Turismo Social*, como uma forma inclusiva de conduzir e praticar a atividade turística com vistas à melhor distribuição de benefícios (ibidem, p.180).

Ao analisar esta política nacional do Estado para o desenvolvimento do turismo, nota-se que os discursos econômicos de apelo social, fundadores desta proposta do Estado, resgatam antigas concepções de nacionalidade. Essas concepções foram reformuladas, sem deixar de levar em consideração as visões do imaginário europeu sobre o Brasil enquanto “Novo Mundo”, ao mesmo tempo em que se renovaram com os discursos de preocupação ambiental disseminados

---

<sup>33</sup> O Prodetur e Proecotur são programas que contam com financiamento externo do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID). O BID possui uma linha de financiamento em que Estados e Municípios podem solicitar recursos para seus projetos e contando com apoio técnico para elaboração das propostas e contrapartida financeira federal por parte do Ministério do Meio Ambiente. (MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE, s.d)

por todo o ocidente ao longo do século XX e que se encontra em posição de grande relevância nesse século XXI.

As categorias criadas a partir da segmentação turística são geradoras de discordâncias internas na estrutura administrativa governamental, fato que fica evidente ao considerarmos que a Fundação Nacional do Índio (Funai), órgão oficial do indigenismo brasileiro, jamais emitiu parecer favorável ao turismo em terras indígenas, por outro lado, se pensarmos nas implicações das categorias Turismo Cultural, Ecoturismo e Turismo de Pesca, veremos que os povos indígenas são integrantes de cada uma dessas atividades, tanto é que, enquanto o órgão oficial do indigenismo brasileiro não se pronuncia oficialmente, o Ministério do Meio Ambiente (MMA) e o Ministério do Turismo, através do Prodetur e Proecotur, têm financiado projetos de organizações indígenas baseados na linha de ação da Política Nacional de Turismo e Meio Ambiente<sup>34</sup>.

#### 1.4 A POLÍTICA INDIGENISTA PARA O TURISMO

Os povos indígenas têm sido incorporados à lógica nacionalista brasileira com perspectivas de ação indigenista responsáveis pela criação de órgãos oficiais para implementá-las. O primeiro a ser criado foi o *Serviço de Proteção ao Índio* (SPI), em 1910, fortemente baseado na ação de proteção aos direitos evolutivos de povos que deveriam mais cedo ou mais tarde constituir-se como parte da nação. Com sua decadência, criou-se a *Fundação Nacional do*

---

<sup>34</sup> É possível citar como exemplo o *Projeto Jaguatareí Nhemboé* (Comunidade Guarani-Mbya do Aguapeú, São Paulo) e o *Projeto Wyty Catë* (povos Timbira do Maranhão e Tocantins) ambos financiados pelo Ministério do Meio Ambiente. O Ministério do Turismo, a partir de edital de apoio ao Turismo de Base Comunitária, financiou o *Projeto Caiçaras, indígenas e quilombolas: construindo juntos o turismo cultural da região costa verde* (Rio de Janeiro).

Índio (Funai) em 1967, cujas concepções integracionistas e protecionistas implicaram ações de regularização fundiária e proteção aos direitos indígenas.

No contexto de transição da política indigenista do SPI à criação da Funai, embora não se tenha notícia oficial sobre o turismo em terras indígenas, é perceptível que o mesmo já vinha sendo desenvolvido a partir de relatos em documentos de outros órgãos do Estado brasileiro, tais como o SPVEA e a SUDAM. A partir da década de 1980, as atividades turísticas na Amazônia, foram impulsionadas pelas preocupações mundiais com o meio ambiente, processadas em articulação com as formas de organização social e políticas de inúmeros povos indígenas em todo o mundo e no Brasil, como forma redentora para resolução dos graves problemas sociais e econômicos das comunidades tradicionais indígenas e também não indígenas.

O turismo em sua concepção de geração de renda imediata e ambientalmente correta tem sido interpretado pela Funai como um discurso fascinante para o assédio. Segundo Silva (2008, p.01),

os povos indígenas, por sua vez, sofrem um crescente assédio de empreendedores, organizações não governamentais e até mesmo de instituições governamentais para que realizem atividades turísticas no interior de suas terras, gerando expectativas econômicas imediatas a algumas comunidades. Algumas dessas propostas são tão fascinantes que as lideranças indígenas interessadas pressionam a Fundação Nacional do Índio – Funai e demais instâncias governamentais como: Secretarias Estaduais, Prefeituras Municipais, Ministério Público Federal, Ministério do Turismo e do Ministério do Meio Ambiente para uma anuência no sentido de fomentar tal exploração.

As pressões sofridas pela Funai impulsionaram a criação de um *Grupo de Trabalho sobre Turismo em Terras Indígenas*<sup>35</sup>, instituído no ano de 2006 e que contou com a participação do

---

<sup>35</sup> O relatório de Gilberto Silva (2008) traz a seguinte informação: a proposta do GT-Turismo incluiu, principalmente, a coleta e organização de todas as informações possíveis a respeito de turismo nas terras indígenas e atividades similares. Toda essa documentação se encontra nos arquivos da Funai em Brasília-DF.

antropólogo Gilberto Silva, relator do *Processo Nº. 8620.0668 de 2006* e responsável pela análise de toda a discussão e elaboração do parecer do tema na esfera institucional do órgão. No relatório desse processo, as discussões sobre as atividades turísticas nas terras indígenas brasileiras tomam como referência documentos emitidos pela Administração Executiva Regional da Funai de Manaus (1993), que solicitam a criação de uma comissão especial para a discussão sobre turismo na Amazônia<sup>36</sup>. A solicitação da Funai-Mao foi indeferida pela falta de estudos sobre o tema, entretanto, mesmo naquele momento inicial, o órgão já se via obrigado a se pronunciar sobre o tema, fazendo-se presente no *Congresso Mundial de Ecoturismo*<sup>37</sup>, realizado em Manaus e que contou com a participação de dezenas de lideranças indígenas de todo o Brasil. Dentre essas lideranças presentes no evento, estava Megaron Txucarramãe, que mais tarde, em 1995, enquanto administrador regional da Funai no Xingu, “*enviou solicitação para a criação de um Grupo de Trabalho para tratar do assunto do turismo. Em outubro do mesmo ano, esta liderança encaminhou o convite à Funai para inauguração de atividades de ecoturismo às margens do Rio Xingu*” (SILVA, 2008,p.06).

Desde a realização do Congresso Mundial de Turismo em 1993, a Funai recebeu dezenas de solicitações oriundas de vários estados e de diferentes povos, fatos mencionados no relatório de Silva, de onde destaco os requerimentos: do governo do estado de Roraima em 1997, que realizou discussões sobre o “*Complexo Ecológico Macunaíma*”, hotel localizado próximo ao Monte Roraima e também esteve envolvido com o “*Projeto de Desenvolvimento de Turismo: ARIKEN, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol*”<sup>38</sup>. No estado do Amazonas, em 1997, a *Organização Indígena dos Agentes Ticuna de Turismo* (OIATUR) comunicou oficialmente à

<sup>36</sup> Neste mesmo ano foi editada a portaria Nº. 242 de 18 de março de 1993, a qual regulamenta o ingresso de pesquisadores nas terras indígenas.

<sup>37</sup> THE ADVENTURY TRAVEL SOCIETY INC. Proceedings of the 1993 World Congress Adventure Travel and Eco-Tourism. Manaus, Amazonas, Brazil, 1993

<sup>38</sup> SILVA, 2008, p.07.

Funai a eleição e posse dos diretores, além de informar sobre as atividades turísticas nas proximidades do município de Tabatinga (Amazonas)<sup>39</sup>. No ano de 1998, por determinação do presidente da Funai, houve participação do órgão no *Projeto de Turismo Ecológico da Empresa Brasileira de Turismo (Embratur)*<sup>40</sup>, entretanto, nunca houve posicionamento oficial do órgão sobre o tema.

Após abordar o histórico das solicitações de indígenas e não indígenas, além de citar alguns pareceres da Funai, Gilberto Silva elabora a seguinte reflexão sobre o papel da instituição da qual faz parte, em relação à questão:

Os referidos Processos, bem como os demais documentos citados, refletem as dificuldades que a Fundação Nacional do Índio teve, ao longo dos últimos anos, em estabelecer uma proposta harmoniosa sobre o tema em questão, garantindo o respeito à alteridade dos Povos Indígenas. Dificuldades que se originam na complexidade de se identificar os elementos necessários à implementação e consecução dos objetivos apresentados nas propostas de exploração de atividades turísticas, em consonância com a legislação indigenista e ambiental brasileira (SILVA, 2008, p.15).

As dificuldades em estabelecer uma “relação harmoniosa” com as propostas dos povos indígenas não se restringem apenas ao tema do turismo e sim a todo o protagonismo adquirido ao longo dos anos através de suas organizações políticas. Essas organizações políticas têm dialogado diretamente com o órgão indigenista oficial não mais pela dinâmica da “*Funai é quem sabe*”<sup>41</sup>, mas pela imposição do “*nós é que sabemos*”. Fato expresso, dentre outras formas, nas

---

<sup>39</sup> idem, p.08.

<sup>40</sup> ibidem, p.10.

<sup>41</sup> BAINES, Stephen G. “É a Funai que sabe”: a frente de Atração Waimir-Atroari. Belém:MPEG/CNPq/SCT/PR, 1990.

Conferências dos Povos Indígenas, na participação na elaboração da política indigenista do Estado brasileiro e nas políticas públicas em diversas esferas.

Gilberto Silva (2008, p.67) esclarece em seu relatório que após a análise dos documentos integrantes do processo do GT de Turismo, as conclusões possíveis são as seguintes:

- 1) A dimensão da discussão sobre atividades turísticas nas terras indígenas transpõe os limites conceituais do pesquisador, chegando ao limiar da privacidade das pessoas residentes nas aldeias, ou seja, as abordagens resumem-se a quantificação.
- 2) Observa-se uma grande dificuldade de consenso, justificado na desconectividade entre o idealismo daqueles que elaboram propostas ecoturísticas e a maioria dos indígenas residentes nas aldeias.
- 3) Por um lado, subsiste a dúvida associada ao receio, por outro, a aventura por caminhos desconhecidos que aportarão numa “redenção financeira”. Essa ideologia financeira é a principal força motivadora para exploração turística.

Embora não tenha se posicionado claramente, o relatório apresenta um tipo ideal de turismo para as terras indígenas a partir da experiência dos Pataxó da Jaqueira. Conforme descreve:

As atividades desenvolvidas pelos guias e por toda a equipe que trabalha na Associação Pataxó de Ecoturismo (ASPECTUR) são caracterizadas pela educação ambiental e o incentivo ao respeito pelos costumes e tradições do Povo Pataxó. Desse modo, o ecoturismo praticado na Reserva da Jaqueira não permite uma maior interação, além da contemplação das riquezas naturais da floresta e dos rituais apresentados.

[...]a Reserva da Jaqueira é um espaço territorial indígena utilizado exclusivamente para a atividade ecoturística de contemplação, sendo que a residência dos povos indígenas localiza-se na gleba A da Terra Indígena Coroa Vermelha, próxima à praia. Outra peculiaridade a ser considerada é o fato de que o projeto foi idealizado, concebido e executado pelos próprios indígenas fundadores da ASPECTUR, com o apoio do Povo Pataxó e sem intervenção de pessoas estranhas à comunidade indígena (SILVA, 2008, p.37-38):

O autor do relatório considera que as propostas de turismo para os povos indígenas são unilaterais e têm origem em mentalidades capitalistas de agentes que dominam o capital e que não tem por objetivo a inclusão ou benefício das comunidades tradicionais. Para Gilberto Silva, diante destas concepções de turismo, o povo Pataxó apresenta um modelo de turismo baseado na gestão territorial participativa, incluindo a preservação ambiental e a sustentabilidade de muitas famílias (SILVA, 2008, p.38). A experiência deste antropólogo junto aos Pataxó, transforma-se em uma recomendação para a política indigenista da Funai, a partir do conceito de *Turismo Étnico ou Etnoturismo Extra-Local*,

ocorre em situação semelhante ao que foi anteriormente explicado, com a diferença básica de que **o espaço territorial não determina a aproximação cultural**<sup>42</sup>. Esse tipo de atividade ocorre em local adverso ao da comunidade. Via de regra, são eventos locais, regionais, nacionais e internacionais, nos quais uma ou várias comunidades expõem seus aspectos culturais (gastronomia, indumentária, objetos, folclore), de forma permanente ou por períodos limitados. Um exemplo são as propostas e idealizações de aldeias ecoturísticas ou cenográficas que são locais eleitos para a realização de encenações sobre o seu modo de vida. Os indígenas empenhados nessas tarefas como forma alternativa de rendimentos, deslocam-se espontaneamente de suas residências para outro local, para apresentar suas tradições, gastronomia, enfim, tudo aquilo que poderia ser visto na aldeia, sem, no entanto, invadir a privacidade dos demais residentes. Os exemplos são da Reserva Pataxó da Jaqueira, a proposta da Aldeia Ecoturística na cidade de Paraty/RJ. Inclui-se ainda os encontros regionais, jogos indígenas e outros eventos ocorridos fora das áreas residenciais indígenas (idem, p.75).

---

<sup>42</sup> Essa ideia de *aldeia cenográfica* é muito similar àquela de aldeia turística, apontada por Rodrigo Grunewald (2001) em sua pesquisa junto aos Pataxó da Bahia. Essa aldeia para turistas é onde a vida se dedica essencialmente ao atendimento de turistas como empreendimento.

Por fim, o parecer do antropólogo sobre o turismo em terras indígenas demonstra uma tentativa de concentrar toda a responsabilidade da atividade na jurisdição da Funai. Isso fica claro a partir das “*Normas preliminares propostas para a regulamentação das atividades*”, que dentre outras indicações estabelece que:

Toda e qualquer exploração de atividades turísticas nas terras indígenas devem ser propostas e encaminhadas exclusivamente pelos indígenas, sem intervenção, participação ou fomento de pessoas estranhas às comunidades, salvo as entidades governamentais que, após considerar a viabilidade, deverão fornecer os subsídios necessários à execução dos projetos, sempre acompanhados pelo órgão federal executor da política indigenista brasileira – a Funai;

Devem ser priorizados os projetos idealizados fora das terras indígenas, seguindo-se os modelos de “aldeias cenográficas”, em parceria com órgãos da União.

Todo e qualquer projeto de atividade turística só poderá ser viabilizado quando se localizar significativamente distante da área residencial (incluindo as áreas utilizadas para atividades culturais, pesca, caça e produção agrícola) das populações indígenas, em região delimitada e exclusiva para esse fim.

No caso da execução do projeto, todos os visitantes deverão ser obrigatoriamente cadastrados (nome, endereço, procedência, documentos, entre outros dados de identificação) antes do ingresso nas terras indígenas, e essa relação deverá ser disponibilizada à Funai e aos órgãos governamentais de proteção ambiental e policial. Além disso, deverão assinar um termo de responsabilidade semelhante ao utilizado na ocasião de estudos para avaliação de impactos ambientais (SILVA, 2008, p.87).

Essas normas preliminares, propostas no parecer do GT de Turismo da Funai, vão na contramão da política elaborada pelos povos indígenas. Em contraste com as propostas da política indigenista oficial, os povos indígenas têm apresentado seus projetos, pressionando o Estado para que os assumam enquanto parte de sua política maior. Isto pode ser melhor

demonstrado ao relatar os diversos encontros políticos realizados pelo movimento indígena em nível nacional e local, como demonstrarei a seguir.

### **1.5 O MOVIMENTO INDÍGENA E A POLÍTICA DE TURISMO NO ESTADO DO AMAZONAS**

Entre os dias 25 e 29 de Agosto de 2008, realizou-se na cidade de Manaus, a *II Conferência Estadual dos Povos Indígenas do Estado do Amazonas* <sup>43</sup>, organizada pela *Fundação Estadual dos Povos Indígenas (Fepi)* <sup>44</sup>, com o objetivo de avaliar a política indigenista do Governo do Estado do Amazonas implementada em 2004 com o *Programa Amazonas Indígena*.

Elaborado como componente da política desenvolvimentista Zona Franca Verde<sup>45</sup>, o *Programa Amazonas Indígena* está circunscrito à política de etnodesenvolvimento, sustentabilidade, valorização, divulgação da diversidade cultural e dos direitos dos povos indígenas e o fortalecimento das organizações indígenas. Trata-se de um programa referendado pela *I Conferência Estadual dos Povos Indígenas*, realizada em 2003 e que, a partir de 2005, estabeleceu três eixos de ações específicas: o Fundo de Apoio ao Etnodesenvolvimento, o Crédito e Financiamento e por último, o Programa de Pesquisas (AMAZONAS INDÍGENA, 2009, p.29).

Os objetivos estratégicos do Programa Amazonas Indígena vislumbram a garantia de condições de segurança alimentar, geração de renda, direitos à cidadania, conservação e uso

<sup>43</sup> As informações sobre a conferência são frutos de minhas notas enquanto delegado-convidado da conferência.

<sup>44</sup> A FEPI foi um órgão da *Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável* do Governo do Estado do Amazonas. Foi extinta em Abril de 2009 com a criação da Secretaria de Estado dos Povos Indígenas.

<sup>45</sup> Zona Franca Verde (ZFV) é um programa de geração de emprego e renda aliado à conservação da natureza. É coordenado pelas Secretarias de Estado do Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável - SDS e de Produção Agropecuária, Pesca e Desenvolvimento Rural Integrado – SEPROR. Envolve todas as secretarias de governo em uma ação articulada de políticas públicas direcionadas para o desenvolvimento a partir da concepção de desenvolvimento sustentável.

sustentável dos recursos naturais, preservação e valorização das culturas para o bem estar dos povos indígenas do estado do Amazonas; a contribuição para a geração de renda nas comunidades indígenas com a implementação de projetos de sustentabilidade econômica e eventos que possibilitem a valorização de seus produtos; a capacitação de lideranças indígenas priorizando a gestão de projetos e programas socioeconômicos e culturais, em direção ao processo de autogestão e; o fortalecimento institucional das Organizações Indígenas e da Fepi implementando programas de capacitação e ações que viabilizem o aperfeiçoamento do capital humano e a otimização dos recursos materiais e financeiros.

Os eixos para a viabilização desse programa e de seus objetivos estiveram circunscritos a:

1) apoio ao etnodesenvolvimento dos povos indígenas - produção e sustentabilidade, educação, ecoturismo, infraestrutura, saúde, gestão de terras indígenas; 2) valorização e divulgação da diversidade cultural e dos direitos dos povos indígenas e; 3)Fortalecimento das organizações indígenas.

No âmbito desse Programa, estiveram diversas lideranças indígenas de diferentes povos. Cada uma dessas lideranças ocupou a posição de gestor na Fundação Estadual dos Povos Indígenas. O preenchimento dos quadros da instituição com “mão de obra” indígena visava ao cumprimento de acordos políticos com as organizações de base, ao mesmo tempo em que sinalizava publicamente o exercício da “gestão participativa sustentável”, como se as concepções desses povos fossem automaticamente aplicadas no contexto da gestão pública. De fato, o que ocorreu ao longo da gestão dos indígenas na Fepi foi o confronto de diferentes lógicas para pensar o estado do Amazonas e seu desenvolvimento. Aqui, não emitirei nenhuma reflexão aprofundada sobre o tema, pois faltam elementos para tal. Porém cabe destacar que mesmo com a presença expressiva de gestores indígenas nesse órgão público, a ideia principal do Programa

Amazonas Indígenas conceitua o Amazonas a partir da racionalização e apropriação dos valores econômicos dos recursos naturais:

as floresta das Terras Indígenas do Amazonas representam uma fonte de recursos naturais e, sobretudo, uma fonte de experiências econômicas. Atualmente, mostra a sua importância e singularidade no que diz respeito à possibilidade de uma alternativa de experiência econômica, social e ambiental congregando o elemento cultural e os povos indígenas da região com o alicerce de seu desenvolvimento.

Toda esta riqueza de recursos naturais, como produtos madeireiros, não madeireiros e minerais, possuem um grande potencial de desencadeamento de desenvolvimento de áreas indígenas e viabilização de alternativas de geração de emprego e renda para os povos indígenas, contribuindo com a economia do Estado como um todo. As ações da FEPI relacionadas ao incentivo à Produção e Sustentabilidade congrega temas como artesanato, recursos pesqueiros, produção agroextrativista, planos de manejo, pesquisa, exploração artesanal de minérios, capacitação, educação ambiental, compensações ambientais e financiamento (AMAZONAS INDÍGENA, 2009, p.35).

Embora o programa apresente a reflexão de que o processo produtivo a ser empreendido pelos povos indígenas é específico em suas características de controle do tempo de produção para o mercado, domínio dos limites da produção e das necessidades externas, as atividades propostas são carregadas das ideologias de “valorização econômica” de cunho utilitarista, não ficando distante daquelas propostas elaboradas por órgãos como o SPVEA, a SUDAM ou a atual Política Nacional de Turismo. A concepção de turismo do Programa Amazonas Indígena é apresentada a partir da mesma racionalização de outros agentes classificadores do turismo, pois,

caracteriza o Estado do Amazonas pelo grande potencial para o desenvolvimento de atividades voltadas ao turismo, com ênfase especial ao ecoturismo devido a riqueza de recursos naturais e a diversidade cultural que colocam o Amazonas em lugar de destaque no mundo todo. Estas características uma vez transformadas em benefícios sociais e econômicos para as pessoas que vivem no Estado tornam-se grandes aliadas do desenvolvimento do maior estado brasileiro. De acordo com levantamentos técnicos e científicos sabe-se também que o ecoturismo tem se mostrado uma atividade viável ambiental e economicamente (AMAZONAS INDÍGENA, 2009, p.46).

A concepção desse Programa também pode ser considerada como partidária daquelas que visavam promover a Amazônia como comunidade imaginada pelo Estado-brasileiro. Nesse caso, a diferença é a promoção da questão indígena à imaginação de um Estado que cada vez mais deseja se afastar do financiamento de políticas públicas para esses povos. Nesse sentido, é que a implementação de atividades turísticas é incentivada em áreas indígenas, pelas possibilidades que tem em tornar uma das alternativas econômica para esses povos, ao mesmo tempo em que seria rentável para o Estado do Amazonas. O papel principal do governo, nesse caso, seria o de propiciar investimentos que possibilitem o desenvolvimento das atividades de ecoturismo ao mesmo tempo em que criasse condições para formação de recursos humanos e técnicos.

Na prática, a Fepi desenvolveu suas atividades de promoção do turismo em parcerias com a esfera Federal, Estadual e Municipal visando implementar uma política e legislação de turismo em Terras e Comunidades Indígenas, de acordo com o desejo e anuência dos povos, resguardando-se a ausência de um posicionamento oficial da legislação a respeito desse tema.

A proposta da Fepi para o turismo em terras indígenas envolve os seguintes pontos: a elaboração de uma rede de proteção e fiscalização com o Instituto de Proteção Ambiental do Amazonas (IPAAM), Batalhão Ambiental e Instituições Federais para as terras demarcadas e; a Formação de gestores de terras indígenas com planos de capacitação em legislação brasileira sobre as terras e direitos indígenas. Seguindo essa proposta, no plano prático, as principais atividades realizadas foram:

- 1) Inventário turístico socioeconômico e cultural na área do Rio Cuieiras. Atividade realizada em parceria com o INPA, Amazonastur, Manaustur, SEBRAE, FUNAI, IPHAN e COIAM nas comunidades Nova Esperança, Boa Esperança, Kuanã, São Thomé, Terra Preta, Três Unidos, Barreirinha, Paraná de Anavilhanas e Igarapé Açu;

2) Elaboração do Projeto para roteiro turístico em Manacapuru e Rio Preto da Eva;

**3) Visita de campo para elaboração de parecer técnico do Projeto Ecoturismo e Promoção da Cultura Sateré-Mawé, da Comunidade Sahu-Apé, localizada à margem Direita a do Igarapé Grande no Município de Manacapuru/am em parceria com o Conselho de Desenvolvimento Humano (CDH)<sup>46</sup>;**

4) Capacitação de Recursos Humanos em Turismo em Terras Indígenas e Desenvolvimento da Pesca Esportiva para a comunidade Cunha-Sapucaia em Borba; Gestão do Ecoturismo para o município de Benjamin Constant; Gestão do Ecoturismo em Terras Indígenas – em São Gabriel da Cachoeira, Parintins, Barreirinha e Comunidades Terra Preta e Inhã-Bé (AMAZONAS INDÍGENA, 2009, p.41-42);

Outra política que executou diversas ações de infraestrutura em comunidades indígenas foi o *Programa de Desenvolvimento na Trilha do Gasoduto*, criado como um dos condicionantes para o licenciamento da obra de construção do Gasoduto Coari-Manaus. O instrumento “Etnodesenvolvimento na trilha do Gasoduto” tem sua base conceitual proveniente do Programa Amazonas Indígena e nos referenciais de construção das Agendas 21 locais, com o objetivo de estruturar o processo de desenvolvimento sustentável de cada povoamento, a partir da integração e articulação de diversos setores da sociedade por meio de metodologia participativa, favorecendo o crescimento de iniciativas de autonomia e autogestão.

As demandas, propostas e reivindicações apresentadas pela União dos Povos Indígenas e Comunidades Indígenas de Manacapuru durante a realização da oficina de planejamento participativo (FEPI/2003), serviram como ponto de partida para a definição das atividades inseridas no planejamento a ser desenvolvido. Essas oficinas apontaram para fortalecimento das organizações indígenas atuantes na área (Apurinã do Guiribé, Jatuarana, Fortaleza, Patauí e

---

<sup>46</sup> Segundo a publicação Amazonas Indígena (2009, p.67), foram investidos em eventos interculturais e no Projeto de Fortalecimento de atividades de Etnoturismo da Aldeia Sahu-Apé R\$163.000,00 e R\$49.280,00 respectivamente.

Sahu-Apé), através do fomento de ações estruturantes (infraestrutura física, aquisição de equipamentos e material permanente) e na capacitação de seus membros em planejamento e elaboração de projetos e gerência administrativo-financeira, de modo a assegurar a essas entidades a autonomia na gestão dos instrumentos a serem concebidos pelas próprias comunidades, dando-lhes poder e capacidade de acompanhar sua evolução, permitindo a possibilidade de intervirem para as devidas correções ou aperfeiçoamento. O apoio às atividades produtivas sustentáveis foi precedido de um diagnóstico, possibilitando o desenvolvimento de projetos em atenção às diferentes especificidades de cada comunidade atendendo à vocação de cada povo e potencialidade de cada região. Além disso, demonstrou o interesse dessas populações em desenvolverem alternativas de geração de renda, incorporando-as à exploração dos recursos naturais com que historicamente trabalham. Ao término dessa pesquisa, foram indentificadas as seguintes propostas:

- 1) Elaboração de Trilhas e Roteiros Turísticos  
Objetivo: fortalecer a atividade turística já realizada pelas comunidades<sup>47</sup>.
- 2) Revitalização e potencialização do Artesanato.  
Objetivo: fortalecer as associações e capacitar os comunitários quanto à melhoria da produção e qualidade dos produtos indígenas.

Embora esses dois Programas executados pela Fundação Estadual dos Povos Indígenas estivessem no escopo dos objetivos da II Conferência Estadual, o evento se concentrou em avaliar outras políticas indigenistas para além dessas ações. Naquela ocasião, representantes e lideranças de comunidades de base de todo o Amazonas ligados à *Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB)*, reuniram-se para avaliar e discutir

---

<sup>47</sup> Para a Comunidade Sahu-Apé foram oferecidos os cursos de capacitação em Hortas Comunitárias, Elaboração de Roteiro Turístico e Trilhas Interpretativas, Revitalização e Potencialização do Artesanato, Melhoramento da Produção e Qualidade da Farinha, Melinopolicultura, Obtenção de Produtos da Floresta, Informática Básica e Direito Ambiental e Indígena (AMAZONAS INDÍGENA, 2009, p.100).

suas propostas para a política indigenista estadual e federal a partir da dinâmica de discussão dos sete grupos de trabalho, a saber: 1) *Povos Indígenas e Políticas de Educação*; 2) *Povos Indígenas e Políticas de Saúde*; 3) *Povos Indígenas e Gestão Territorial*; 4) *Povos Indígenas Cultura e Cidadania*; 5) *Povos Indígenas, Meio Ambiente e Mudanças Climáticas*; 6) *Participação de Povos Indígenas na Gestão Pública Estadual* e 7) *Povos Indígenas Fora de seus Territórios*.

Anterior ao início dos debates de cada grupo ocorreram mesas redondas com os temas específicos. A mesa redonda sobre Gestão Territorial contou com a moderação do líder indígena Sateré-Mawé, Jecinaldo Barbosa Cabral (na época, Coordenador Geral da COIAB) e com argumentações de representantes da Funai-DF, PDPI/Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Estado de Produção Rural (SEPROR) e Empresa Municipal de Turismo (AMAZONASTUR).

Naquela ocasião, o representante da Funai deu informes gerais sobre os trabalhos da *Comissão Nacional de Política Indigenista* (CNPI) na discussão para reforma do Estatuto dos Povos Indígenas, na legislação sobre mineração e extrativismo em terras indígenas e sobre uma proposta de turismo para terras indígenas baseado no conceito de etnoturismo.

O representante da Funai explanou que a primeira competência do órgão indigenista seria assegurar o território e depois realizar mapeamento do potencial produtivo das terras indígenas. O *etnoturismo* foi exposto como um destes potenciais, compreendido enquanto um turismo diferenciado com respeito aos usos e tradições, dialogando com o mercado econômico, mas, sobretudo com o modo de vida das comunidades indígenas. Uma proposta de desenvolvimento que precisa ser regulamentada na legislação indigenista, na capacitação de agentes indígenas e na criação de infraestrutura.

Em sua comunicação na conferência, a Empresa Estadual de Turismo (Amazonastur) demonstrou não ter domínio sobre a questão indígena, por outro lado, demonstrou estar atenta à

agenda de reivindicações de organizações indígenas comunitárias que já atuam com as atividades de turismo, enquanto aguarda posicionamento oficial da FUNAI.

A Amazonastur atua com a Fundação Estadual dos Povos Indígenas (FEPI), desde o ano de 2005, na promoção de oficinas sobre ecoturismo para algumas comunidades indígenas do rio Cuieiras (no baixo rio Negro), onde iniciou atividades de pesquisa e inventário socioeconômico. Sua atuação se destacou também nas atividades de pesca ecológica na Terra Indígena Tenharim Marmelo (município de Humaitá, Amazonas) e no apoio às atividades da comunidade indígena Sahu-Apé (município de Iranduba).

O representante da Amazonastur destacou as oportunidades de turismo em terras indígenas no Amazonas com a justificativa de ser uma região habitada por maior quantidade de etnias, associadas à preservação florestal, diversidade da fauna e da flora, hábitos e costumes diferenciados, manifestações culturais, gastronomia exótica, artesanato diferenciado no mundo exterior e educação básica com resgate da identidade indígena. Na concepção institucional da Amazonastur, a fórmula para o desenvolvimento do turismo no Amazonas é a apropriação das manifestações culturais e naturais para gerar fluxo de pessoas e, com isso, desenvolvimento econômico. O dilema presente seria a não regulamentação da atividade, entretanto, o posicionamento institucional da Amazonastur recorreu à *Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho* como um instrumento e argumento jurídico-administrativo positivo à realização do turismo em terras indígenas, uma vez que estabelece em seu artigo 7º que os povos poderão escolher as suas prioridades no processo de desenvolvimento.

A partir destas argumentações institucionais, os representantes e lideranças indígenas discutiram suas propostas sobre o tema de Gestão Territorial, com forte apelo às peculiaridades de cada terra indígena e ao mesmo tempo sem deixar de lado as preocupações com a política

maior. Por outro lado, todas as propostas também se articulavam às possibilidades de serem viabilizadas através da cobrança às instituições governamentais, tanto é que o Grupo de Trabalho sobre Gestão Territorial, nos dois dias de discussão, produziu mais de 60 propostas<sup>48</sup> para o escopo de programas e projetos de políticas públicas.

Essas propostas estavam norteadas não mais pela aquisição, garantia e regulamentação dos territórios, mas, sobretudo pelo desenvolvimento de ações geradoras de renda baseadas no trabalho de agricultura, extração vegetal e pesca. As palavras de ordem eram “manejo e sustentabilidade”, temas inerentes à qualificação de indígenas enquanto agentes do próprio desenvolvimento. Nesse contexto de proposições, o turismo esteve presente nas seguintes propostas:

Proposta 61) Implementar ações programáticas visando à geração de renda para as comunidades indígenas, tais como: manejo de lagos com estrutura de transporte adequada para escoamento; compra de barcos de pesca e/ou treinamento para a salga de peixe para atender as regiões; manejo de madeira com implantação das Marcenarias Escolas; manejo de piaçava e extrativismo de óleos vegetais; promover a capacitação de Agentes Indígenas na área de Etnodesenvolvimento, visando ao desenvolvimento local; promoção do turismo enquanto atividade de geração de renda para Terras e Comunidades Indígenas.

Proposta 67) Que a Empresa Estadual de Turismo e as Secretarias Municipais de Turismo assegurem a participação das organizações indígenas nas instâncias de discussão e implementação do turismo em Terras e Comunidades Indígenas.

Proposta 68) Formação e qualificação de agentes indígenas nos diversos segmentos da cadeia produtiva do turismo: guias, agentes, gestores.

Proposta 69) Que seja implementado o turismo nas comunidades interessadas e que queriam receber o turismo e que estejam preparadas e que queiram ser capacitadas para o desenvolvimento do etnoturismo (SANTOS, 2008).

---

<sup>48</sup> A plenária final da *II Conferência Estadual dos Povos Indígenas do Amazonas* aprovou 235 propostas elaboradas pelos 7 grupos de trabalho.

As propostas de atividades turísticas em terras indígenas, no Brasil ainda é um assunto considerado polêmico por indigenistas ligados à Funai, mesmo quando proposto como alternativa econômica pelos próprios indígenas, pois, para além das questões jurídicas, envolve diferenças de mentalidades de política indigenista. Por outro lado, enquanto a Funai não oficializa parecer positivo ou negativo à respeito das atividades turísticas, outros setores do governo, alimentados por concepções contrárias às das organizações indígenas e do campo do indigenismo, incentivam ações que colocam esses povos como uma mera atração paisagística, exótica e economicamente utilitária. Isso não significa dizer que os povos indígenas são agentes passivos desse campo, porém é necessário levar em consideração as mudanças de mentalidade ocorridas no contexto de definição das políticas indígenas, a partir da conquista de espaços no plano político governamental. Não é possível afirmar que essas conquistas ocorrem pelo simples avanço da mentalidade política nacional, porém é evidente que alianças entre organizações indígenas e governo foram feitas e que, dessa forma, ideologias políticas foram assimiladas ou excluídas das tomadas de decisões.

Não distante dessas configurações políticas do campo do indigenismo e das políticas para a Amazônia, diversos povos indígenas têm atuado de acordo com a sua dinâmica própria para o desenvolvimento das atividades turísticas, fato que pode ser observado em um esforço cartográfico que, se posteriormente aprofundado com métodos e técnicas de pesquisa mais adequadas, poderão gerar visualizações e reflexões mais completas do que às disponíveis nessa pesquisa.



## CAPÍTULO II

### **“TRIBOS INDÍGENAS” E “TURISTAS CANIBAIIS”: IMPRESSÕES DO TURISTA GENÉRICO EM SUA VIAGEM AO ENCONTRO DO “ÍNDIO GENÉRICO”**

No primeiro capítulo, foi possível examinar como o turismo vem sendo definido por diferentes campos epistemológicos desenvolvidos concomitantemente aos campos de definição da questão indígena e da Amazônia. Nesses campos que definem as formas de turismo e as formas de apreensão da questão indígena, estão também sujeitos que se tornam seus agentes representativos e multiplicadores. Esses sujeitos são identificados pelas categorias genéricas de “viajante” e “turista”, sendo os principais executores das ações destes campos de definição a partir das viagens que fazem e dos conhecimentos que adquirem e divulgam em seu retorno ao lugar de origem.

Segundo Lohmann & Netto (2008, p.89), os termos “turismo” e “viagem” não possuem muitas vezes, uma definição clara e têm conotações diferentes em diversas partes do mundo. A *Organização Mundial do Turismo* (OMT) e a *Comissão de Estatística das Nações Unidas* (ONU) são as agências responsáveis pelas definições oficiais utilizadas pelos Estados-Nações que as identificam como “as atividades que pessoas viajando para ou permanecendo em lugares fora do seu ambiente usual, por não mais do que um ano consecutivo, a lazer, negócios ou outros objetivos”. No campo de estudos do turismo, não existe consenso acerca das definições de turismo e viagem (ou de turista e viajante).

Swarbrooke & Horner (2002, p.125) indicam que o termo “turista” se tornou uma palavra popular nas últimas décadas do século XX, onde “turista” e “viajante” eram termos genéricos utilizados para descrever “uma pessoa em viagem”. Contudo, os pesquisadores nos alertam que as duas palavras significam coisas diferentes.

Existe a ideia de que um turista é alguém que compra um pacote de uma operadora de viagens, enquanto o viajante é a pessoa que faz os seus próprios programas independentes para a sua viagem. A ideia cresceu de tal modo que tornou o segundo tipo de comportamento de certa forma superior ou melhor do que o primeiro. Por isso, muitas pessoas que compram pacotes turísticos querem ser vistas como viajantes (SWARBROOKE & HORNER, 2002, p.125).

Na mesma linha de reflexão, Sharpley (apud, SWARBROOKE & HORNER, 2002, p.26) define o termo “viajante” como aplicado a uma pessoa em viagem/em excursão por um período de tempo determinado, particularmente, as que viajam de mochila e com um orçamento limitado. Traz em si um espírito de liberdade, aventura e individualidade. A palavra “turista”, por outro lado, é frequentemente usada num sentido tanto pejorativo para descrever aqueles que participam de um turismo produzido em massa, de pacote. Este mesmo autor afirma que desgostar de outros turistas e procurar evitá-los ao mesmo tempo em que tenta convencer-se de que não é um turista vem a ser, na verdade, parte da condição de turista. Embora sejam “categorias” diferenciadas, trata-se aqui de representantes cujo principal objetivo é conhecer o próprio mundo reificado.

O percurso deste capítulo obedecerá ao roteiro de uma excursão turística no sentido de que iniciarei minha etnografia a partir do longo caminho percorrido de um viajante para longe de sua casa, observando as formas disponíveis para viajar e as imagens geradas por quem viaja até deparar-se diante de territórios turísticos e sociais que aparecem como simples detalhes em uma “trilha curta”, aquela que é dada ao conhecimento dos turistas e que entra em acordo com aquilo que estes desejam conhecer, neste caso específico, “uma tribo indígena”.

## 2.1 O LONGO CAMINHO PARA LONGE DE CASA: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS IMAGENS, A VIAGEM E OS CAMINHOS

Nenhuma pessoa no mundo viaja verdadeiramente sozinha. A viagem é uma viagem das ideias que percorrem espaços próximos e distantes, conectando homens e épocas, possuindo, em determinadas situações especiais, a capacidade de se impor como sistema de pensamento predonimante, a partir do qual se passa a sentir, agir e perceber o mundo das coisas e dos homens (PINTO, 2006). A viagem também é uma das consequências de processos desencadeados nos planos simbólicos, alicerçados nas imagens dos lugares turísticos que são capazes de apreender as representações do imaginário universal em diversos campos, como por exemplo, o campo religioso. Para Carvalho (2007, p.34), este fato pode ser conferido quando a imagem turística utiliza do discurso teológico, liberando nas locuções prolixas termos como: “paraíso amazônico”, “éden”, “santuário ecológico”, “templo da natureza”, “cultura indígena original”, “recanto sagrado” dentre muitas outras que classificam qualitativamente os destinos turísticos a partir destes signos sagrados em enunciados publicitários.



Figura 1 – Banner digital da empresa Alpha Turismo apresenta “A natureza em Estado Puro”.  
Fonte: Alpha Turismo, 2010. Disponível no website da empresa.

A utilização dessas projeções imagéticas é objeto da análise de Aoun (2001, p.13)<sup>49</sup>, responsável pelo estudo que investigou a relação entre turismo e religião a partir de lugares adjetivados como sagrados.

Para Aoun (2001 apud CARVALHO, 2007, p.35):

o turismo inspirado pela religião se processa no campo do imaginário de 'promessa do paraíso numa versão terrena', conforme sua condição de oferta abstrata, isto é, imaterial e intangível. Os consumidores não podem vê-lo antes da compra, nem experimentá-lo (diferentemente de quando se adquire um sapato ou um automóvel), assim como acontece no discurso persuasivo religioso no qual a fé é o passaporte para o Jardim do Éden, local jamais visto por qualquer mortal. Portanto, a oferta da viagem turística de massa, que realmente atrai um incomensurável número de clientes em todo o mundo, se dá no plano simbólico do imaginário, desencadeado, fundamentalmente, pelas anunciações da mídia, utilizando principalmente, a imagem.

Imagem e imaginário são as forças simbólicas utilizadas pelas grandes operadoras que preparam e definem os pacotes turísticos, oferecendo viagens e serviços que aproveitam as atrações naturais e culturais dos lugares, multiplicando seus investimentos em todo o mundo a partir da exploração do turismo, somadas a um leque empresarial diretamente articulado à mídia publicitária com grande capacidade de persuasão a partir do imaginário social de uma dada localidade ou cultura.

A imagem, tal como se apresenta hoje, é polissêmica e apresenta uma infinidade de formas para análise: desenhos rupestres, arte renascentista, arte moderna, arquitetura, fotografia, cinema, televisão estão entre as diversas formas de representação do imaginário e das coisas do mundo material e imaterial<sup>50</sup>. A dinâmica das culturas, em nível mundial, esteve diante dessas grandes tecnologias e representações que revolucionaram sociedades e as diversas formas de

<sup>49</sup> Aoun (2001, p.13 apud CARVALHO, 2007, p.35).

<sup>50</sup> Não tratarei de uma análise detalhada sobre os conceitos de imagem e imaginário uma vez que o objetivo deste capítulo é refletir a partir da etnografia do turismo até uma comunidade indígena. O estudo sobre imagem e imaginário ficará em segundo plano e deverá ser objeto de outra pesquisa.

comunicação, interação e sociabilidade. Carvalho (2007, p.37) afirma que, ao longo de diversos períodos da história das civilizações, a imagem esteve presente na aplicação prática de grandes avanços do conhecimento em diversos períodos histórico-sociais, aprimorando continuamente os complexos sistemas de arte, estética, arquitetura, cartografia, tecnologia e informação<sup>51</sup>.

É a partir de imagens que o turismo se desenvolve. Imagens vinculadas à paisagem de lugares fantásticos, diferentes, exóticos e, em certa medida, inimagináveis, verdadeiros paraísos onde se pode encontrar a redenção para a vida cotidiana, na qual se aponta uma ideia de fantástico,

[...] análogo a espetacular, espetáculo. A atividade turística resultante de estímulos fantasiosos, processada no campo sensorial do imaginário, aonde impera o simbólico, se efetiva no âmbito do real e do concreto com a proliferação de produtos turísticos massivos que montam espaços para garantir a satisfação do cliente, onde os signos imagéticos também imperam no absolutismo da ‘civilização das imagens’. Os ‘paraísos turísticos’ são vistos como fantasias realizáveis, consumidas em modelos, padronizados de estrutura com perdas, tanto na cultura, como em suas paisagens originais, transformados em cenários artificiais onde se desenrolam espetáculos devidamente ensaiados para cativar o turista (CARVALHO, 2007, p.45-46).

Imagem e imaginário teriam sentidos no âmbito da padronização e do simulacro presentes nas atividades turísticas. A polissemia das representações visuais, ou seja, das imagens, é passível de leituras e das atribuições de sentidos diversos, capazes de criar várias cadeias de significados de acordo com a interpretação dos diferentes sujeitos, estando, dessa forma, além da ideia de padronização e simulacro inerentes à atividade turística. Com isso, o objetivo aqui é chamar a atenção para o processo de criação dessas imagens no contexto das viagens, com destaque para a dinamicidade dessa construção e para sua diversidade tanto na metodologia como na criação das representações do imaginário. Nesse sentido, chamo a atenção para as representações nos

---

<sup>51</sup> Cabe ressaltar que esse *aprimoramento*, ao qual a autora se refere, estabeleceu-se principalmente pelo colonialismo e por concepções evolucionistas de cultura.

diferentes caminhos de uma viagem em que os sujeitos, viajantes ou turistas, dispõem de várias maneiras para chegar a uma determinada localidade ou ao que se convém chamar de *destino*.

Mesmo admitindo a importância da imagem, no ponto de vista informativo, com inestimável contribuição para a formação intelectual do homem, aprimorando seu cabedal de conhecimentos e dotando-lhe de consciência da realidade e do mundo, sabemos que a absorção da avalanche de representações imagéticas provoca uma memória cultural estilhaçada em fragmentos de imagens vistas sob o risco de absolver muita coisa inútil e reter aquilo que condiciona e aliena (CARVALHO, 2007, p.38).

As imagens são produzidas ao longo dos caminhos pelos quais os sujeitos sociais se deslocam. Diferentes formas de deslocamento no âmbito do tempo e do espaço, expressada, sobretudo na utilização de um meio de transporte, podem ser consideradas como indicadores para pensarmos na viagem, na construção das imagens e nos partícipes principais desse processo, os turistas.

Pode-se marcar a diferença entre turista e viajante a partir dos estudos de Smith (1977)<sup>52</sup>, responsável pela identificação de sete tipos de turistas. Essa distinção proposta por essa antropóloga parte de suas observações do comportamento dos turistas em uma tentativa de criar tipos organizacionais para a reflexão. Dessa forma, baseado na capacidade desses turistas em se adaptarem às normas e aos estilos de vida de uma dada população (situação) local, constatou os turistas a partir das categorias de: a) turistas charter - que chegam em massa, usam crachás para que seus nomes sejam identificados, são designados para viajar em determinados ônibus da excursão e contados quando entram nos mesmos; b) turista de massa – constituído por aqueles que esperam atendimento especializados e com forte vinculação às normas e padrões ocidentais; c) turistas de massas incipientes – procura autenticidade aliada à existência de equipamentos especializados de recreação; d) turistas não usuais – que procuram atividades de risco e pouco

---

<sup>52</sup> SMITH, V.L. *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. Filadélfia: University of Philadelphia Press, 1977.

usuais em áreas remotas para se aventurar; e) turistas “fora de trilha” – que evitam as multidões e tentam ao máximo se distanciar da categoria de turista; f) turista de elite – indivíduos que praticamente já estiveram em todos os lugares e buscam serviços pré-arranjados e se adaptam totalmente à dinâmica local a partir dos serviços de hotelaria e lazer.

Enquanto categorias genéricas de quem viaja, o turista ou o viajante podem ser analisados a partir da elaboração da viagem, dos motivos para escolher tal lugar, na forma de transporte utilizado, desde sua origem até o seu destino. Nessa perspectiva de pensamento,

compreender as formas de incluir e excluir, além de as relações de poder na produção do espaço turístico implica necessariamente compreender as áreas de consumo como algo socialmente criado que expressa as contradições do modo de produzir ou as contradições da geografia comercial, a um só tempo o lugar das estratégias para o capital e das resistências do cotidiano para os residentes, de forma que o turismo, para se concretizar, segue a lógica do capital, quando poucos se apropriam dos espaços e dos recursos neles contidos, apresentando-os como atrativos transformados em mercadorias. Na divisão espacial turística, então, é muito difícil contemplar os diferentes atores locais, os incluídos, e os excluídos, de forma que os nativos, principalmente os usuários das faixas litorâneas, na luta desigual para defender suas propriedades, ou bens de usos, contrapondo-se aos interesses dos empresários, dos agentes imobiliários e do próprio Estado, obviamente é penalizado duramente. O que importa é o valor de troca do espaço transformado em mercadoria. Na queda de braço é claro que os incluídos, face seu poder econômico, quase sempre saem vencendo (CARVALHO, 2007, p.40).

Na produção do tempo e espaço do turismo, há sujeitos que viajam de navios, em cruzeiros marítimos e dispõem-se também a viajar utilizando embarcações regionais das mais rústicas possíveis. Outros utilizam o transporte terrestre, de ônibus ou em seus carros particulares, veículos com suporte tecnológico para grandes aventuras e, há aqueles que viajam de avião, sendo esta a característica de um turista ou viajante que não tem tempo a perder no cumprimento de um objetivo bem delimitado, cada maneira de se deslocar reflete uma metodologia para

manutenção necessária de sua noção socialmente particular de tempo e espaço, sendo responsáveis pela construção das paisagens do turismo<sup>53</sup>.

As paisagens do turismo, assim como o visual urbano das grandes cidades se parecem com as imagens do outdoors como dispositivos de painéis publicitários, na aparência de uma arquitetura de imagens, ‘não havendo mais diferença entre o mesmo e o outro, nenhuma linha divisória entre o real e o ficcional. A pós-modernidade é a aceitação da generalidade da ilusão’ (PEIXOTO, 1987, p.211 apud Carvalho, 2007, p.47)

Para pensar nesse processo de construção da paisagem, utilizarei aqui as reflexões de John Urry sobre o *Olhar do turista*, definido por dois tipos: um romântico e outro coletivo. O olhar romântico enfatiza a natureza, a paisagem, o campo, o bucólico, a privacidade, o intocado e a introspecção – é notadamente individual. Neste olhar, “a ênfase é colocada na solidão, na privacidade e em um relacionamento pessoal e semiespiritual com o objeto do olhar” (URRY, 1996, p.69).

É a partir desse olhar romântico que viajar em um navio cruzeiro promove a sensação de relaxamento total. O deslocamento através do tempo e espaço da sociedade em que se vive é realizado a partir de um planejamento contextualizado: o barco deve deixar o porto de origem em dia e horário determinados, atracando em determinados lugares também com dias e horários definidos por um longo planejamento. Durante o deslocamento por meio de navio cruzeiro, o entretenimento e o lazer são guiados por cozinheiros, garçons, camareiras, copeiras, massagistas, artistas diversos que ganham a vida criando um ambiente deslocado da realidade cotidiana e, ao

---

<sup>53</sup> O sociólogo Cohen (1972, apud, SWARBROOKE E HORNER, 2002, p.127) identificou quatro tipos de turistas. O turista de massa organizado que executa sua viagem em grupo a partir de planejamento inflexível, em geral não se aventurando para longe do hotel em que reside. O turista individual de massa, cujo destino é mais flexível, porém circunscrito ao turismo formal e institucionalizado. O explorador, que compõe seu próprio roteiro, buscando a distância de outros turistas e com a indústria turística local.

mesmo tempo, são capazes de oferecerem todo o conforto, segurança e hospitalidade disponíveis no contexto de origem de seus turistas.

O olhar coletivo, por sua vez, precisa de um grande número de pessoas para se desenvolver, pois as pessoas que estão vendo e sendo vistas é que dão sentido a esse tipo de olhar. Se existissem muitas pessoas num lugar, é como se esse fato afirmasse: “é aqui que devo ficar, aqui é legal”. Para Urry (1996, P.70),

é a presença de outros turistas [ou Outros], pessoas como nós, que é necessária para o sucesso de tais lugares, que dependem do olhar coletivo do turista. É também o caso das grandes cidades, pois aquilo que as distingue é seu caráter cosmopolita. É a presença de pessoas do mundo inteiro (os turistas, em outras palavras) que confere às grandes capitais sua excitação e seu encanto.

É nesse olhar que se constitui a viagem de *turistas aventureiros* que se deslocam e executam sua *exploração* utilizando os meios de transporte terrestre. Esses podem deslocar-se percorrendo longas estradas e rodovias, utilizando carros com trações nas quatro rodas e motores capazes de atravessarem áreas alagadiças e acidentadas. Esse tipo de locomoção permite ao viajante exercer a inconstância do espírito por conhecimento e aventura, na medida em que possibilita o deslocamento da cidade à montanha, da montanha à praia, da praia para quaisquer outros caminhos. Na medida em que esses sujeitos possuam as condições necessárias para arcar financeiramente com esse deslocamento, todos os seus impulsos por lazer, entretenimento, aventura e contemplação paisagística da natureza poderão ser realizados.

Dentre os meios de locomoção terrestre, não podemos esquecer aqueles utilizados com maior frequência no contexto das viagens no Brasil, a partir do sistema de transporte terrestre

oficial e não oficial<sup>54</sup>. Aqui, incluo os transportes terrestres dos mais diversos: intermunicipais e interestaduais, ônibus, caminhões de carroceria conhecidos como “pau de arara”, “kombis lotação”, furgões, vans, dentre outros.

O chamado *transporte regional*<sup>55</sup>, nesse contexto, nem sempre é capaz de reproduzir as sensações mínimas de conforto que alguns passageiros esperam, entretanto, figura-se como o meio de deslocamento mais acessível para viajar, mesmo que isto signifique viajar por dias acomodado em uma tábua de madeira na carroceria de uma caminhão, mantendo-se equilibrado como uma “arara no puleiro”, ou “espremido” entre 15 pessoas dentro de uma kombi, o que faz a viagem, em um ônibus sem banheiro, sem água, com cadeiras velhas e sujas divididas pelo corredor lotado de pessoas em pé ou sentadas no chão, parecer inacreditavelmente confortável.

Para estas categorias de transporte terrestre existem fatores muito sutis que fogem do controle e do planejamento de uma viagem e que são capazes de causar várias modificações na forma de deslocamento e nas imagens dos sujeitos que programam as viagens: prostituição nas estradas, ocupações humanas de pessoas vivendo em extrema pobreza ao longo de rodovias, chuvas, acidentes de trânsito, problemas mecânicos e péssimas estradas estão entre os fatores imprevisíveis desta escolha de viagem e que acabam por compor uma paisagem turística de aventura.

De todos esses meios de transporte, destaco a aviação doméstica e internacional como as mais complexas no processo de construção da viagem e da paisagem de um destino turístico, pois, ao embarcar em um avião, o passageiro, independentemente de sua identidade e do lugar de onde fala, investe no voo vários desejos e sentimentos. Investe, do ponto de vista econômico as

---

<sup>54</sup> O sistema de transporte oficial compreende os serviços públicos realizados por permissionários – empresas de transporte de pessoas reconhecidas pelos órgãos públicos que regularizam a atividade. O sistema de transporte não oficial compreende o transporte de pessoas em veículos não regularizados ou institucionalizados.

<sup>55</sup> A expressão transporte regional é utilizada por guias de turismo, guias de viagem, sites da internet e sites de mochileiros.

reservas monetárias, objetivando desfrutar do conforto e comodidade durante o processo de deslocamento nas atividades de lazer e recreação, somados é claro, ao que esta viagem de avião pode simbolizar para seu *status quo*, pois trata-se de uma possibilidade para poucos, da mesma forma que o é a viagem para fins de lazer e recreação.

A construção da paisagem do destino turístico a partir do avião é feita de maneira reflexiva e que conta com momentos de instrospecção e diálogos com o Outro, logo é uma construção a partir do olhar coletivo. Aqui, Urry (1996) chama a atenção para o fato de que o turista se ocupa com a leitura do guia de viagem ou de um vídeo promocional do destino, geralmente executando uma pré-leitura das imagens da paisagem local para o turista, fator que limita e condiciona a percepção e a possibilidade de novas e originais experiências sensoriais e mentais, pois a visão do turista estará preconditionada e preconcebida.

Nessa mesma perspectiva, atuam os guias de turismo, que já têm previamente definidos os lugares que serão visitados, limitando ainda mais as possibilidades de novas experiências turísticas e o conhecimento de outras paisagens fora do circuito predefinido. Nesse sentido, a percepção da hospitalidade do destino visitado, por parte do turista, também será afetada, pois não será uma percepção totalmente “verdadeira”, uma vez que o turista não está conhecendo o lugar como um todo, mas sim locais selecionados e preparados para a sua visita (URRY, 1996).

A construção da paisagem e das imagens a partir do olhar coletivo do turista, também ocorre a partir do diálogo, de pequenos burburinhos, conversas rápidas entre passageiros que se encontram neste momento de suas vidas e trocam impressões, interpretações, classificações. Essa construção coletiva pode ocorrer no momento em que colegas de voo trocam suas expectativas sobre um lugar ou quando um passageiro solitário e recluso escuta a conversa do passageiro do

assento da frente: “A Amazônia é um lugar maravilhoso”, “Graças a deus não existem mais índios nesse lugar”, “As pessoas ainda são primitivas”.

O turista que chega à Amazônia por meio de avião experimenta o processo construção da paisagem e das imagens a partir de suas percepções sensoriais, nesse caso, a visão da forma, cor, textura, escala e espaço, paisagem natural, observada de maneira empírica, através de uma pequena janela de onde o olhar contempla um grande espaço verde, como se fosse um imenso tapete denso de árvores do qual nem se imagina o tamanho, mas se pergunta sobre o que “misteriosamente” haverá escondido sob a grande floresta. Observa de forma contemplativa como essa “floresta” parece formar uma espécie de longo e distante muro que represa imensa faixa d’água, contemplada em sua cor marrom clara que se destaca como uma estrada pintada no meio da floresta ou em sua cor “negra” que remete a uma grande estrada de asfalto negro e reluzente.

Viajando de navio cruzeiro, barco, ônibus ou avião, o que se espera ver ao chegar em um destino como a região amazônica? Constata-se, a partir das interjeições de vários turistas, a surpresa com o tamanho das cidades amazônicas, como por exemplo, Manaus, a capital do estado do Amazonas, causadora de espantos aos que a conhecem pela primeira vez. É um cenário diferente daquele imaginado como sendo repleto de pássaros raros, araras vermelhas, animais exóticos vivendo em meio às pessoas. Parece superficial pensar na persistência desta imagem em pleno século XXI, entretanto, estamos diante de imagens produzidas por diversos agentes envolvidos no turismo.

## 2.2 NAVEGANDO PELA TRILHA DOS “TURISTAS CANIBAIS”: O CAMINHO PARA O ENCONTRO COM O OUTRO

*“There is nothing so strange, in a strange land, as the stranger who comes to visit it”.  
Dennis O’Rouker, 1988.*

Mar, água azul e um grande conjunto de serras verdes cobertas por nuvens e neblinas são observados através da lente de máquinas fotográficas, enquanto o som da radiofonia se transforma em estática indicando a passagem para um lugar extremamente distante. No navio cruzeiro, enquanto degustam de petiscos, café, leite e chá, os turistas conversam e compartilham suas ideias sobre a alimentação dos nativos: “Eles comem apenas ovos” afirma um senhor diante de outros dois colegas que respondem seguros e cheios de si: “ovos têm colesterol. É uma dieta cheia de colesterol”. Estas imagens são antecedidas pela frase *“Não há nada tão estranho, em uma terra estranha, do que um estranho que vem visitá-la”*, epígrafe que pertence ao filme *Cannibal Tours* (1988) do diretor australiano Denis O’Rouker.

No documentário de O’Rouker, um grupo de turistas vestidos a caráter em roupas de cores claras (cáqui, branco, bege na maioria das vezes), chapéus de pesca e outros feitos de palha, sem esquecer os óculos escuros, desembarcam do navio cruzeiro e saem rumo à exploração ao longo do rio Sepik <sup>56</sup>, usando pequenas lanchas motorizadas sob o comando de pilotos nativos.

Ao longo do rio e das faixas de terra, estão árvores e palmeiras em todos os lados, também é possível escutar os sons de alguns pássaros, ver e fotografar alguns crocodilos, mas o principal, ainda está por vir, é a oportunidade de conhecer “nativos canibais”.

Chama a minha atenção um velho turista alemão que não parece nada interessado na fala de seu guia que insiste em contar sobre a colonização germânica na região. *“Now I need a*

---

<sup>56</sup> O rio Sepik é o maior rio da Papua, Nova Guiné, medindo 1.200 Km da espinha central da Nova Guiné até o mar de Bismarck.

*photograph!*” (Agora eu preciso de uma foto!), diz o turista interrompendo o guia nativo no momento em que este explicava acerca de uma pedra onde os seus antepassados costumavam realizar rituais de decapitação e antropofagia.

*“They truly living with nature”, in a primitive way of life, nature provides them with the necessities of life and they don’t have to worry about thinking of tomorrow”, diz o turista italiano quando indagado sobre a sua interpretação da vida nativa<sup>57</sup>. No discurso destes dois agentes, está impressa a idealização de nativos primitivos, integrados à natureza, sem projeto de futuro e que se registrados em fotografia, servirão como prova de verdadeiras peças arqueológicas que ainda estão vivas e que logo desaparecerão.*

A aldeia do povo do rio Sepik destaca grandes totens de madeira com faces esculpidas artesanalmente e pintadas com tinta branca. As casas são feitas com palmeiras locais e lembram bastante as residências construídas com palhas na região amazônica, embora a estrutura e a espécie vegetal sejam claramente distintas. Destaca-se, como espaço de visitação, a “Casa dos Espíritos”, cuja função principal tem se limitado às fotografias de turistas que concomitantemente andam ao redor da vila, de um lado para o outro, fotografando os elementos que julgam interessantes, diferentes, estranhos, exóticos<sup>58</sup>.

Mesmo as crianças, adultos do sexo masculino e mulheres com filho de colo não escapam das insistentes e inconvenientes lentes de máquinas fotográficas. Ouvem-se muitos “*a photo please*”, “*a smile*” e “*Thank you*” como expressões deste contexto de comunica o entre turistas e a popula o Sepik nativa.

---

<sup>57</sup> A tradu o aproximada para as expressões em inglês seriam: “Eles verdadeiramente vivem com a natureza em um modo de vida primitivo, a natureza provê a eles o necessário para a vida e eles não tem que se preocupar em pensar sobre o amanhã”.

<sup>58</sup> No documentário, a Casa dos Espíritos   descrita como tendo origem no mar e sendo anterior   cria o do mundo. Enquanto traço diacrítico nos remete às malocas, barracões e centros culturais apresentados como espaço de referência às identidades dos povos indígenas da Amazônia.

Em meio aos flashes e a barganha por artesanatos de baixo preço, nenhum turista parece perceber um velho nativo, preocupado em tornar conhecida a história de seu povo que sofreu a colonização alemã, inglesa e australiana, tendo sido saqueados e destituídos de todos os objetos sagrados da Casa dos Espíritos através de embates diversos com os missionários e a “demonização” da sua cultura. “Não há mais nada sagrado aqui”, diz o velho – esta memória narrada se tornou o elemento mais sagrado do povo do rio sepik diante do mundo contemporâneo.

“Agora nós vivemos entre dois mundos”, “a vida deixada pelo meu pai acabou”, “nós existimos em um mundo diferente” – “o turismo é a recompensa pelo modo como vivemos”, afirma o velho ancião, ao completar que, em sua visão de mundo, estas recompensas são dadas pelos descendentes daqueles que exploraram os seus antepassados e que, por isso, hoje, possuem dinheiro para viajar. Trata-se aqui da reflexão de um ancião confuso entre dois mundos que questionam seu povo: “Are we civilized or not? (Nós somos ou não civilizados?), perguntas que fazem os turistas viajarem para descobrir as respostas.

José de Ribamar Bessa Freire, historiador e comunicador social disponibiliza suas impressões e ajuda a pensar sobre esse documentário:

O contraste é gritante. De um lado, os nativos apresentam dança tradicional encenada especialmente para essa ocasião, e mostram seu artesanato, suas pinturas faciais, seus rituais, suas narrativas, suas casas de reza. De outro, os turistas entram nas aldeias, invadem as casas, barganham o preço de colares, pulseiras, máscaras de madeira e outras peças de artesanato, buscando o exótico, o diferente e o autêntico.

[...]A italiana, em calça jeans, estilizada, a face pintada com padrões gráficos locais, comenta que não acha certo que os nativos reorganizem sua forma de vida em função do turismo, porque isso compromete a ‘autenticidade’ da cultura visitada. Sem qualquer constrangimento, ela fotografa o interior da casa de reza.

Os nativos querem e precisam vender aquilo que o turista compra: artesanato, paisagem, exotismo, danças, festas, pintura corporal, oportunidade de fotografar, filosofia de vida e outras produções culturais. São justamente esses interesses comuns que tornam viável a interação entre ambos (Freire, 2005)<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> Freire, José de Ribamar. *O canibalismo turístico*. Artigo publicado em 11 de Dezembro de 2005. Disponível no site: [www.taquiprati.com](http://www.taquiprati.com). Acesso em Janeiro de 2009.

Segundo Freire (2005), a indústria do turismo, uma das mais ricas do mundo, causou impacto sobre populações indígenas no Brasil, mas o turismo é ainda um tema pouco estudado pelas ciências sociais. O turismo, para esse pesquisador, pode inclusive acelerar o processo de regularização fundiária das terras indígenas, na medida em que a “visita dentro do próprio meio geográfico e/ou cultural ajuda a proteger a fronteira étnica”. O turismo se for bem planejado e com o controle dos índios, estimulará a produção artesanal encorajando as expressões do orgulho étnico. Em suas reflexões, Freire (2005) formula contribuições para esta pesquisa nas seguintes questões: “o que é que os turistas querem com os índios?”, “qual o impacto da atividade turística sobre as culturas indígenas e sobre os próprios turistas? O que é esta autenticidade tão buscada pelos turistas?”, “Quais os danos e benefícios do turismo em área indígena?”. Torno-me partidário dessas proposições ao acrescentar que o estudo desta temática torna-se cada vez mais necessário, diante da rearticulação constante dos setores anti-indígenas, responsáveis pela divulgação de informações que a regularização das terras indígenas significará a privação do direito ao conhecimento das paisagens amazônicas, tudo isso em nome de povos que se dizem indígenas e que não são mais autênticos. Por outro lado, estes estudos se fazem necessários uma vez que os diversos povos indígenas por meio de suas organizações têm buscado formas de executar suas agendas de desenvolvimento econômico, cultural e social, apresentando o turismo em suas terras como um projeto inadiável, mesmo que isto signifique estar diante de estranhos de terras estranhas, com interesses desconhecidos.

A breve etnografia do documentário de Dennis O’Rouker somadas à etnografia do turismo em comunidade indígena da Amazônia pode levar à comparação e até mesmo à generalizações acerca do tipo de turismo que vem sendo desenvolvido junto às populações tradicionais, indígenas e tribais ao redor do mundo. A impressão que tenho é de que esses

turistas, enquanto agentes classificadores em uma viagem de lazer e recreação buscam revitalizar sua própria cultura, a partir da própria imagem refletida no Outro como um espelho.

### **2.3 A TRILHA MAIS CURTA: PREPARANDO-SE PARA CONHECER A AMAZÔNIA ATRAVÉS DO CAMINHO DOS TURISTAS**

Da mesma maneira que os “turistas canibais” de O’Rouker se preparam no interior das cabines e nas conversas do desjejum, os turistas com destino a diversas regiões da Amazônia se preparam para conhecer a Amazônia antes mesmo de atracar em seus portos. As impressões da viagem começam a ser formadas a distância quando, de longe, de onde mal se consegue ver a cidade desconhecida, os turistas começam a se preparar para a “viagem exploratória”.

A preparação começa da seguinte maneira: escolhe-se um tipo de roupa leve e confortável. Em geral, calças e bermudas em sarja, tecido tãctel, microfibra, todos nas cores branco, caqui ou bege. Usa-se um chapéu para se proteger do sol. Pode ser um chapéu de pescador, um boné dos Yankees de Nova Iorque ou um grande chapéu de palha com um detalhe de flor.

A proteção ao corpo é fundamental, o pouco que se sabe sobre a região inclui o conhecimento sobre doenças tropicais causadas por mosquitos disponíveis aos milhões na região amazônica. Camisa de manga longa, calças compridas, botas para enfrentar longas caminhadas, repelente para insetos, protetor solar e óculos escuros servem como forma de distinguir que cada pessoa é uma pessoa. Da mesma maneira, utilizam-se os óculos escuros como proteção contra os raios solares, contra o vento e principalmente para evitar os olhares locais que eventualmente podem encontrar-se com os seus.

Nas zonas tropicais, o repelente para insetos e o hidratante solar podem ser apontados como definidores simbólicos da noção de pessoa e corpo dos turistas, marcando a diferença diante dos nativos locais. Em qualquer momento, em qualquer situação, pode-se tirar da bolsa ou da mochila uma lata de repelente em spray ou um tubo de hidratante para usá-los sem se importar com os observadores curiosos.

Todo esse processo de preparação para a exploração do desconhecido inclui também as substâncias definidoras do corpo: uma garrafa d'água da marca francesa *Perrie*, uma pequena lata de suco, barras de cereais, “fast food” para viajantes ou cerveja importada. É arriscado confiar no consumo de substâncias locais, pois as mesmas podem acometer o turista de alguma enfermidade local, comprometendo toda a viagem. Não é proibido provar, é proibido comer, é recomendável não arriscar e, neste contexto, um cruzeiro marítimo é a base de representação da sociedade de origem, dispondo de todos os meios necessários para suprir as substâncias do corpo e também definir a posição que esse turista ocupa no mundo.

Reporto-me novamente às contribuições de John Urry sobre o *Olhar do turista*, que aponta a relação desse olhar na transformação dos lugares motivadas por turistas. Ou seja, os anseios do turista e de seu olhar condicionam a pasteurização e a padronização dos destinos, tudo em nome de receber mais turistas e, assim, gerar mais renda e lucro financeiro para os destinos. Em outras palavras, Urry concorda com a visão de vários estudiosos, segundo os quais, o turismo se tornou mercadoria e reponde somente às leis do mercado. A partir desses apontamentos, dou continuidade a essa pesquisa ao resgatar alguns fatos relacionados à territorialidade do turismo no porto e no centro da cidade de Manaus, expondo o processo de organização turística desse espaço.



**Foto 1 – Transatlântico no porto de Manaus.**  
Autor: Santos, L.C. Acervo de pesquisa, Fevereiro de 2008.

### 2.3.1 – Porto de Lenha tu nunca serás Liverpool!

Porto de lenha  
 Tu nunca serás Liverpool  
 Com uma cara sardenta e olhos azuis  
 Um quarto de flauta  
 Do alto Rio Negro  
 Pra cada sambista-paraquedista  
 Que sonha o sucesso  
 Sucesso sulista  
 Em cada navio, em cada cruzeiro  
 Em cada cruzeiro  
 Das quadrilhas de turistas

(Canção de Torrinho & Aldísio Figueiras. )

O porto de Manaus está localizado no centro da cidade, bem em frente à igreja Matriz e logo atrás de um dos principais terminais de transporte público urbano. O cenário é no mínimo caótico e em nada lembra a *belle époque* da Paris dos Trópicos: centenas de pessoas caminham de um lado para outro correndo entre “carregadores de carga”, “moradores de rua”, “feirantes” e vendedores ambulantes de todos os gêneros de consumo. A fumaça da descarga dos carros e ônibus é insuportavelmente constante assim como o congestionamento destes veículos.

Determinado navio cruzeiro, ao atracar em um porto fluvial como o da cidade de Manaus, internacionalmente divulgado como “réplica única” do porto de Liverpool na Inglaterra, oferece aos seus passageiros a possibilidade de contemplar uma engenharia naval antiga em excelente estado de conservação e que remete o turista à história da Amazônia colonial, levando ao seu conhecimento que toda a fundação da cidade esteve circunscrita ao ciclo da economia de exploração gomífera, momento histórico em que a cidade era conhecida como “a Paris dos Trópicos”.

Foi a partir dessa ideologia de que a cultura Amazonense se fundamenta na cultura da “*Paris dos Trópicos*”, que o governo do estado do Amazonas desenvolveu, na última década do

século XX, o *Programa de Revitalização dos Prédios e Monumentos Históricos*, popularmente conhecido como “Manaus Belle Époque”, em alusão ao período colonial. Trata-se de um projeto definidor de uma nova territorialidade do turismo e cujo impacto na revitalização dos prédios públicos do centro histórico da cidade foi extremamente perceptível tanto pela população local quanto para os turistas que circulavam pela cidade<sup>60</sup>. Nesse contexto, o Porto de Lenha ou Roadway<sup>61</sup>, passou pelo processo administrativo de privatização para a revitalização de seus espaços: criação de um shopping de compras internacionais, praça de alimentação com alta gastronomia, museu, teatro e um mezanino de frente para o rio<sup>62</sup>.

Este processo de privatização do porto da cidade de Manaus esteve circunscrito a um projeto para a organização do fluxo turístico da cidade. O objetivo principal deste projeto foi fundar uma Belle Époque nos padrões da Amazônia colonial, substituindo as imagens locais e subtraindo a população local daquele espaço, reduzindo-a em imagens fotográficas folclóricas. Se de um lado, o projeto Belle Époque significou a territorialização do turismo, por outro, foi o responsável pela desterritorialização dos proprietários de barcos regionais, submetidos a onerosas taxas portuárias ou obrigados a se estabelecer em outros portos da cidade. A população regional também foi prejudicada uma vez que as altas taxas foram repassadas para os usuários desse

---

<sup>60</sup> O *Programa Manaus Belle Époque* foi executado pelo Governo do Estado do Amazonas a partir do ano 2000. Neste período vários prédios públicos do centro da cidade, construídos em meados do século XIX, foram restaurados e revitalizados como espaços culturais. O prédio da Alfândega e a igreja Matriz, ao lado do Porto, o teatro Amazonas, o Largo de São Sebastião, o Palácio Rio Negro e vários prédios da avenida Sete de Setembro estão entre os espaços revitalizados por este programa.

<sup>61</sup> Porto de Lenha, Roadway e Porto Privatizado são os diferentes nomes atribuídos àquele espaço. O primeiro nome está relacionado à engenharia da plataforma toda feita em madeira e adaptável à vazante e enchente do rio Negro. Trata-se de um nome publicizado a partir da música dos compositores Amazonenses Torrinho e Aldísio Figueiras, conhecida por um número maciço de moradores da cidade. A música foi aqui utilizada como epígrafe deste subitem. O terceiro nome foi publicizado após a privatização e revitalização do porto para a recepção de fluxos turísticos internacionais, período em que a população e as embarcações regionais tiveram sua entrada restringida naquele porto, sendo obrigados a migrar para o Porto da Escadaria dos Remédios e para o porto do bairro de São Raimundo.

<sup>62</sup> Nem todas as obras previstas no projeto de revitalização foram executadas. O teatro e a reforma do Museu do Porto jamais saíram do papel. Nos primeiros meses de funcionamento, a praça de alimentação oferecia uma gastronomia refinada e inacessível do ponto de vista financeiro para a população local. A cada navio cruzeiro que atracava no porto, eram programados shows com artistas locais para dar as boas vindas aos visitantes. Posteriormente, todas essas atividades cessaram, e a população local voltou a frequentar o “porto privatizado”.

serviço essencial para o acesso à cidade. Ambos foram forçados a migrar do porto de Manaus para outros portos, pois não só o preço das passagens e das taxas portuárias havia sido elevado, mas também o acesso aos espaços de lazer e consumo foram limitados de forma concreta e simbólica, impedindo o acesso a partir de características estéticas das pessoas ou a partir dos preços inacessíveis nas lojas voltadas especificamente para um “público internacional”.

Nesse “projeto de revitalização”, estabeleceram-se dois caminhos distintos de acesso ou saída do porto: o caminho para a população regional e o caminho para os turistas. Inicialmente, a população regional caminhava pela parte externa do porto até um conjunto de guichês, adquiria sua passagem e esperava naquele mesmo local até que fosse liberada a entrada, fato que só acontecia no momento em que o ônibus chegava à entrada. Enquanto esperavam, podiam olhar através de uma grande vitrine os poucos ou nenhum turista que caminhavam pelo shopping do porto.

A população regional fora impedida de andar a pé na passarela acima das águas do rio Negro, sendo obrigada a esperar o ônibus de circulação interna para fazer um trajeto de pouco mais de 100 metros. No princípio, o ônibus era climatizado e não partia com excesso de passageiros. Meses depois era comum ver a população local esperando mais de trinta minutos para se locomover, por uma pequena distância, em um ônibus completamente lotado.

Os turistas, por sua vez, caminhavam por uma longa rampa, coberta por um toldo de plástico verde e com listras brancas, onde foram instalados diversos ventiladores com vaporizadores de água. Ao final da rampa, era possível o acesso ao mezanino com mesas e cadeiras com design amazônico prostradas de frente para o rio e para as embarcações. Para comprar sua passagem ou ter acesso ao navio-cruzeiro, bastava cruzar o salão climatizado do shopping e passar despercebido pela cordial segurança, para, em seguida, caminhar

tranquilamente por uma longa passarela acima do rio Negro em direção ao porto. Estes dois caminhos foram alterados no decorrer de poucos anos, na medida em que o fluxo turístico se estabilizou, limitando-se a poucos meses do ano, tornando necessário o retorno da população local para manutenção econômica da empresa privada que administra o porto.

A reabertura dos serviços de lazer e consumo do porto privatizado impulsionou a reterritorialização da população local para aquele lugar de forma mais intensa. Todos os serviços que outrora se destinavam ao público internacional direcionaram-se para atender esse público local, formado em sua maioria pelos trabalhadores do centro comercial da cidade, incluindo, nesse espaço, uma notável presença dos indígenas que vivem na área urbana.

Hoje, os caminhos da população regional e dos turistas se cruzam, mas a divisão permanece de forma sutil. Para ter acesso ao porto, o caminho da população regional e dos turistas é o mesmo. É necessário subir a grande rampa coberta por um toldo verde e sujo, não havendo mais ventiladores com vaporizadores de água e, ao final rampa, o mezanino foi ocupado por dezenas de cadeiras e mesas brancas de plástico e por dois pequenos bares, frequentados maciçamente pela população de trabalhadores do centro da cidade e viajantes regionais. O ar-condicionado do shopping foi desligado, e o centro de consumo, outrora destinado às lojas internacionais, deu lugar à funcionalidade da economia local: substituiu-se a loja de joias e pedras preciosas por uma loteria da Caixa Econômica Federal; a perfumaria internacional por um bazar de artigos diversos; os restaurantes de alta gastronomia por bares que competem pelos fregueses amazonenses, servindo-lhes a cerveja, os petiscos e as iscas mais populares. A vidraçaria do shopping, ainda que suja, permite que ambos, turistas e população regional admirem o rio, barcos e navios, ao mesmo tempo em que tentam não ser percebidos enquanto observam uns aos outros

no caminho da passarela sobre as águas do rio Negro, que permite o acesso de turistas aos navios-cruzeiro e da população regional, à “voadeira”<sup>63</sup>.

### 2.3.2 – O Centro da Belle Époque e a construção das imagens amazônicas.

O *circuito turístico* no centro da cidade de Manaus pode ser tomado como um definidor *a priori* da “imagem amazônica”. É no centro da cidade que estão os principais símbolos oficiais<sup>64</sup> da história amazonense, todos próximos do Porto e que caminhando o turista pode visitar facilmente.

Ao redor do Porto é possível visitar: a igreja e a Praça da Matriz, a Praça do Relógio e do Obelisco, a Alfândega Federal, o Museu do Porto, casarões antigos, o Palacete Provincial, o Palácio Rio Negro, o Teatro Amazonas e o Complexo Cultural Largo de São Sebastião, o Palácio da Justiça e o Museu do Índio. Conhecer a cidade nem sempre está nos objetivos principais dos turistas, sobretudo, interessados em conhecer “a Amazônia”. Entretanto, diante do tempo e espaço, estes lugares se configuram em um circuito possível de conhecer e fotografar em um espaço médio de três a cinco horas.

O trajeto pode ser feito da seguinte maneira: saindo do Porto, em frente à Igreja e Praça da Matriz, a Praça do Relógio e do Obelisco. Seguindo ao final da Avenida Eduardo Ribeiro, localizada logo atrás do Relógio e do Obelisco, caminha-se facilmente até o Palácio da Justiça, localizado aos fundos do Teatro Amazonas e do Complexo Cultural Largo de São Sebastião. Por

---

<sup>63</sup> Embarcação fluvial conhecida também como Balieira, Deslizador, Atravessador.

<sup>64</sup> Trataremos como símbolos oficiais aqueles reconhecidos pelo Estado em suas dimensões federais, estaduais e municipais como patrimônio histórico da cidade. Isto não significa que somos partidários desta categorização, pois, reconhecemos diversos “não lugares” como símbolos populares da história amazônica: o Bairro da Praça 14 e as festas da população negra, as casas do antigo leprosário do Bairro da Colônia Antônio Aleixo, a Escadaria dos Remédios – porta de entrada dos migrantes das áreas rurais e das cidades amazônicas – o Bairro do São Raimundo cercado na margem do rio Negro, dentre muitos outros.

um outro trajeto, à direita do Porto de Manaus está a Alfândega, logo em frente a Praça de Artesanato Tenreiro Aranha e mais além o Palacete Provincial. Seguindo pela Avenida Sete de Setembro é possível caminhar até o Palácio Rio Negro e na rua mais à frente ao Museu do Índio.

A Igreja Matriz tem como padroeira Nossa Senhora da Conceição. Entre a copa de grande árvores, desde a saída do porto é possível ver as cores branca e amarelo dourado do prédio rodeado por diversos quadros religiosos encrustados em azulejos no muro. Trata-se de uma obra construída em 1695 e apresentada como a primeira igreja construída em Manaus. Ao redor da igreja há um parque e na parte inferior o arraial, este cercado por grades de ferro e barracas de vendedores ambulantes.

Entre as barracas de vendedores ambulantes e a igreja, está a Praça do Relógio Municipal e do Obelisco. Monumentos construídos para comemorar o centenário da elevação de Manaus à categoria de cidade e província, respectivamente. Ambos construídos ao longo da década de 1920 e concluídos em 1927. Logo atrás destes monumentos, estão pequenas praças ao lado de bares e lanchonetes. Nessas praças, é constante as apresentações de artistas de rua, cantores locais em busca da divulgação de seus trabalhos, cultos de congregações religiosas, venda de comidas das mais diversas do universo da gastronomia local e o comércio livre de artigos importados reproduzidos ilegalmente.

No final da Avenida Eduardo Ribeiro, está o Palácio da Justiça e o Teatro Amazonas. O Palácio da Justiça foi transformado recentemente em um centro cultural<sup>65</sup>. A arquitetura do prédio inaugurado em 1900 é descrita como parte do estilo neoclássico, cujas características supostamente lembrariam as construções do Segundo Império Brasileiro. O Teatro Amazonas, internacionalmente conhecido como *Amazonas Opera House*, impressiona pela história que

---

<sup>65</sup> A partir do ano de 2007 com a transferência da sede administrativa do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas.

retrata a construção de um teatro no meio da floresta amazônica, tornando-se símbolo da riqueza de uma época, mas, sobretudo, do trabalho e do sucesso da colonização nos trópicos, fato que pode ser conferido em outras obras logo ao redor do teatro, no espaço chamado oficialmente de “Largo de São Sebastião<sup>66</sup>”.

A Alfândega Federal e o Paleete Provincial serão descritos aqui como parte integrante dessa construção de patrimônio histórico oficial. No mesmo círculo simbólico do Teatro Amazonas, Palácio da Justiça, Largo de São Sebastião e Plácio Rio Negro, representam um período da cultura colonial no estado – a riqueza de um povo detentor do poder de edificar grandes obras em uma terra intocada. Nenhum destes espaços retrata aspectos das culturas das populações tradicionais locais, com exceção de uma pequena praça de artesãos.

A Praça Tenreiro Aranha é o único desses patrimônios históricos e turísticos oficiais onde estão presentes várias representações sociais das culturas amazônicas. Não está dentre as maiores praças e mais parece um mercado de artesanatos. É cercada de várias lanchonetes, lojas de roupas e artigos importados, ao centro da praça está um prédio de arquitetura colonial. Trata-se de um prédio sob égide da administração pública municipal e que na década de 1990 foi cedido para a Fundação Nacional do Índio, abrigando a loja Artíndia. Em frente a este prédio, cerca de 40 quiosques feitos de madeira e cobertos por palhas comercializam arcos e flechas, colares, brincos, pulseiras, peneiras, balaios, esculturas de cerâmica e madeira, enfim, os mais diferentes tipos de artesanato produzidos por indígenas e não indígenas, mas que, sobretudo, utilizam as imagens da

---

<sup>66</sup> No ano de 2005, a Secretaria de Estado de Cultura executou o Projeto Largo de São Sebastião. Este projeto foi o responsável pela identificação das casas históricas do Largo e recuperação da estrutura arquitetônica colonial. Anteriormente a este projeto, o lugar era chamado de “Praça de São Sebastião”. A mudança de nome impressa no projeto, consistiu também na mudança da população frequentadora deste lugar: hippies, andarilhos, vigias de carro, usuários de entorpecentes e trabalhadores do sexo foram retiradas deste lugar que se tornou símbolo principal do período dito como áureo. A população que hoje frequenta esse espaço se submete a regras que limitam inclusive o seu direito ao lazer. Qualquer atividade não oficial ou não reconhecida pela Secretaria de Cultura é considerada ilegal e os executores são convidados por seguranças a se retirar do espaço.

cultura material desses povos cuja presença enquanto comerciantes no local é extremamente reduzida. Cerca de 4 barracas são de indígenas de pelo menos três diferentes regiões: povos do rio Negro representados pela *Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro* (AMARN), membros da *Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé*<sup>67</sup> e uma terceira barraca pertence a um senhor da etnia Apurinã.

Ao andar por entre as barracas de artesanato, os turistas demonstram admiração. Comportam-se como se seguissem um ritual mercadológico já conhecido. Primeiro observam para poder se aproximar. Analisam cada item, não demonstram interesse, perguntam o preço da peça artesanal sem demonstrar a possibilidade de adquiri-la. Perguntam por um segundo preço, em algumas ocasiões, levam o produto, em outras se distanciam vagarosamente para dar tempo do vendedor oferecer um terceiro preço. O sentimento do turista nesta relação comercial é a de que em nada aqueles vendedores são diferentes dos vendedores do seu lugar de origem. “*Capitalism is everywhere*” (O capitalismo está em todos os lugares) e se apropriou das sobras da cultura indígena amazônica, obrigando os indígenas “*already civilized*” a participar das relações monetárias, decepcionando-os. Além de levar consigo um souvenir, o turista leva a impressão de que a cultura indígena na cidade de Manaus é residual ou foi extinta.

Diante das possibilidades desse roteiro turístico, conhecer a cidade fica em segundo plano, pois “os mistérios da selva amazônica” são singulares, portanto, os turistas embarcam apressadamente para explorar e “conhecer a floresta amazônica”.

---

<sup>67</sup> O indígena Sateré-Mawé responsável pela banca de artesanato é o Sr. Curu-Bené, irmão do Sr. Bitá, esposo da Senhora Bacu, da Comunidade Sahu-Apé.

### 2.3.3 – “Conheça a Amazônia” – Guias e Agências de Turismo.

*“Come to know the jungle”, “see the rainforest”, “watch the nature” and “meet the indians”*<sup>68</sup>. Estas são frases de efeito dispostas em banners e cartazes ao longo da entrada do Porto de Manaus. Ao lado desses banners, homens vestidos com coletes em estampa verde, as mesmas usadas como camuflagem pelo exército brasileiro. Eles usam chapéus de pesca, crachás de identificação e carregam consigo álbuns fotográficos de imagens de barcos, lanchas, refeições, alojamentos e diversas paisagens, animais e comunidades amazônicas.

Os guias turísticos, em sua maioria, não possuem formação em nível superior. No máximo o equivalente ao Ensino Médio. Para ser um guia, os requisitos necessários são a facilidade de comunicação e expressão, conhecimento da realidade local e principalmente o domínio mínimo da língua inglesa. Estes guias também se destacam por sua capacidade de convencimento, facilidade para a construção de relações interpessoais e de aprendizado com os turistas. Boa parte dos guias que conhecemos aprenderam uma ou mais línguas fora do espaço da sala de aula, em atividades de trabalho: ajudantes em hotéis, carregadores de bagagens, trabalhando em conjunto com “gringos”<sup>69</sup>.

Estes guias, em sua maioria, são prestadores de serviços para pequenas e grandes agências de turismo. Existe uma rede de comunicações e relacionamentos entre os gerentes dessas agências de turismo e os guias turísticos que publicizam rapidamente as qualidades e defeitos dos respectivos profissionais. Assim, os guias sabem quais empresas são más administradas ou

---

<sup>68</sup> Venha conhecer a selva, veja a floresta amazônica, observe a natureza, encontre os índios.

<sup>69</sup> O contato com os guias foram feitos a partir de conversas informais no contexto da consulta a pacotes de viagem ou em experiências anteriores a esta atividade de pesquisa.

“complicadas para se trabalhar”<sup>70</sup>”, as agências, por sua vez, divulgam o bom trabalho dos guias, assim como suas falhas profissionais, eliminando a possibilidades de reinserção daqueles que consideram como “péssimos profissionais”.

As agências de turismo são divididas em duas categorias organizacionais: as grandes corporações oficiais - reconhecidas pelo estado e suas instâncias competentes - e as pequenas agências, não regularizadas e de propriedade de pequenos empresários.

As grandes corporações de turismo são agências que dispõem de espaço no saguão do aeroporto internacional Eduardo Gomes, no Amazonas Shopping Center e, em praças estratégicas da cidade. Essas empresas alimentam sites em pelo menos dois idiomas, divulgando seus pacotes, tarifas e formas facilitadas de pagamento. Apresentam, também, para o cliente, grandiosa teia institucional que abrange todo o estado do Amazonas, desta forma, se o turista desejar conhecer Tabatinga no alto Solimões, Maués no baixo Amazonas ou São Gabriel da Cachoeira no alto rio Negro, poderá escolher um dos hotéis, pousadas, guias e atrações programadas ou facilitadas por essas agências<sup>71</sup>.

As pequenas agências operam em número expressivo sem reconhecimento do órgão oficial de turismo do estado do Amazonas e da cidade de Manaus<sup>72</sup>. Não têm acesso a redes internacionais e nacionais de hotelaria, viagem e turismo. São majoritariamente divulgadas no “boca a boca” por clientes satisfeitos com os serviços e preços ou pelos próprios guias em abordagens nos saguões do aeroporto internacional, nas praças, hotéis e restaurantes frequentados por turistas.

---

<sup>70</sup> O termo “complicadas de se trabalhar” diz respeito às agências que não executam o pagamento do pró-labore de maneira adequada e transparente par ao guia. Atrasados no pagamento, mudanças imprevisíveis dos valores acordados integram esta definição utilizada por guias.

<sup>71</sup> Destaco as empresas Paradise Turismo, Amazon Explores e CVC Turismo como empresas de redes nacionais e internacionais.

<sup>72</sup> Respectivamente Amazonastur – Empresa Estadual de Turismo e, Manaustur – Fundação Municipal de Turismo.

As grandes agências disponibilizam hotéis, motoristas, guias, pequenos e grandes iates, deslizadores cobertos e/ou climatizados, alimentação à escolha do cliente e uma infinidade de destinos. Garantem a segurança e a execução do roteiro ou pacote escolhido mesmo diante das intempéries locais. Noutra forma de trabalho, as pequenas agências disponibilizam um estrutura básica e de baixo custo. O turista dormirá nas redes de um barco regional, na casa de ribeirinhos, em tapiris improvisados nas trilhas em meio à mata. Comerá o que pescar ou caçar, do contrário, não deverá reclamar da macarronada e do frango cotidianamente preparados pelo imediato do barco. Nos dois estilos de agenciamento do turismo, promete-se ao estrangeiro conhecer de perto a floresta Amazônica, sua fauna, flora e sua diversidade cultural.

Cheio de expectativas, o turista caminha até certo limite do circuito turístico do centro da cidade. Percebendo a fronteira entre o turismo e vida cotidiana, retorna aos arredores do porto de Manaus com novas expectativas: sair da cidade e conhecer o rio, os animais, as plantas e as “tribos indígenas”. Cheio de expectativas depara-se com duas opções para execução desta viagem: a agência pequena e informal agência ou a agência grande, formal e reconhecida oficialmente como segura. Aqui, as características econômicas e sócio-culturais de cada turista definirão suas escolhas. É a partir de um desses tipos de agência que a viagem até a Aldeia Sahu-Apé começará.

## 2.4 DESDE A CIDADE AO HOTEL: AGORA VAMOS CONHECER OS ÍNDIOS

Escolhida a agência de turismo e viagem, o roteiro dos turistas passa a ser comandado pelos guias. As possibilidades são: viajar desde a cidade até algum hotel de selva e desse hotel até margens de rios, trilhas, lugares para a pescaria, comunidades indígenas locais. Se o turista for estrangeiro, isto é, não sendo brasileiro, a admiração tem início quando se observa aquele homem rústico responsável pela pequena embarcação local que parece ser “*really old!*”<sup>73</sup>. Alguns se aventuram e buscam as embarcações locais, canoas “very primitives” com tecnologias rudimentares, o que na realidade amazônica, significaria dizer que estes turistas aventuram-se ao andar de canoa com rabetinha “pec-pec”.

O deslocamento até o destino é feito de acordo com o tempo que o *cliente* dispõe para as atividades turísticas, fato que fica estabelecido entre os diferentes sujeitos a partir da escolha do pacote de viagem. A agência de turismo juntamente com o guia serão os responsáveis pela construção do tempo e do espaço. Assim, essas estruturas dependerão do turista – uma viagem de Manaus até Novo Airão, por via fluvial convencional dura cerca de 12 horas – essa mesma viagem pode durar até três dias sem que se mude de rota ou o meio de transporte. Toda esta movimentação é base para a execução do turismo e a construção das ideias de atraso, desenvolvimento, distância (espaço) e tempo.

Neste deslocamento, Bruhns (1997 apud GRATÃO, 2007) nos apresenta uma direção importante de investigação ao buscar outras sensibilidades, que possam nos conduzir a outras formas de comunicação com a natureza, não vista como oposição, mas como lugar onde a relação corpo/natureza se insere. Quando trata da ‘integração do corpo visitando a natureza’, estimula-

---

<sup>73</sup> Nas viagens que fiz na companhia de turistas, sempre ouvi a preocupação com os barcos regionais que eram “realmente velhos”.

nos pela atitude experiencial: “A experiência corporal é a mais direta e imediata, sendo o corpo o primeiro referencial do homem no mundo” (BRUHNS, 1997, p.130). Buscando esta experiência corporal, ‘o turista vai em busca do inusitado, de novas experiências e de novos lugares. Estimulado pela publicidade, ele cria, fantasia e idealiza o cenário que será visitado e o consome como apaziguador de suas ansiedades’(GRATÃO, 2007, p.57)

Enveredar-se pelo universo dessas imagens e percepções do turismo, no caso da Amazônia, implica conhecer os significados múltiplos das águas e do seu simbolismo como elemento essencial ao destino do turista, pois a água é buscada pelo turista ao longo dos caminhos, trilhas e rotas turísticas como elemento sinônimo de lazer, prazer, ócio, celebração, sonhos e imaginação. No mundo todo, a água tem atraído uma prática turística, cada vez mais desejada e buscada – o turismo de aventura, cultural e religioso (GRATÃO, 2007, p.58-60).

A compreensão de formação da imagem construída no processo de deslocamento dos turistas a partir de viagens pelo rio são relevantes para a compreensão dessa relação com os povos indígenas, pois, no fluxo do turismo, quando o turista sai em busca das águas, ele leva consigo as imagens da água (en)voltas em símbolos psicológicos essenciais:

A água enquanto imagem do espelho, refletindo o corpo e a alma, oferece ao homem o mais profundo sentimento de plenitude – talvez seja esta bondade da água sua força mais expressiva. A água simboliza pureza, fertilidade e vida especialmente quando, em estado de natureza encontra-se pura, limpa e transparente. Nenhum turista vai em busca de uma água impura (GRATÃO, 2007, p.54).

Nesse sentido, é essencial para a imagem e paisagem do turismo na Amazônia o deslocamento fluvial. Esse deslocamento na busca das “tribos indígenas” está circunscrito ao roteiro saindo da cidade de Manaus até um hotel de selva na região do baixo rio Negro, tal como o Hotel Ariaú, Pousada Amazônia e Anaconda Lodge. A construção desse percurso acontece de

manhã cedo e dura entre 3 ou 5 horas. O lugar de saída, em geral, é o Porto de Manaus (Roadway), percorrendo a orla do centro histórico, o Encontro das Águas, a praia da Ponta Negra e finalmente indo em direção ao hotel. A chegada é feita no horário do almoço. Além da categoria de turista, agrega-se a de hóspede, todas inerentes ao conceito de cliente.

O almoço é servido em um restaurante cujas laterais são abertas e permitem a visualização da paisagem. Em alguns casos telados contra insetos, em outros, abertos e incluindo a companhia de araras e macacos durante o almoço.

A digestão é feita com uma caminhada para conhecer o hotel e posteriormente deixar o hóspede à vontade para descansar. No período da noite, sempre há programações de focagem de jacaré, pesca e observação de animais noturnos. A pesca também é feita de dia, período em que ocorre a visita de trilhas em comunidades ribeirinhas. A visita às comunidades amazônicas ocorre nesse contexto de entretenimento do hóspede. No caso das comunidades ribeirinhas, há o pernoite nas trilhas, possibilidade que não é recomendada no caso das “tribos indígenas”, como no caso da aldeia da “tribo Sateré-Mawé” tal como passarei a relatar.

## **2.5 UMA “TRIBO INDÍGENA”**

Há somente dois caminhos para se chegar à “tribo indígena”: um terrestre de acesso através das ruas sem asfalto em meio às casas da Vila Ariaú, e o outro, pelo rio, caminho utilizado quase que exclusivamente pelos turistas. Esses dois trajetos criam cenários diferentes para o contato com os membros da comunidade. O visitante que se desloca pela Vila Ariaú se depara com uma população local melancólica em meio às situações de pobreza que podem ser vistas em qualquer parte do mundo, questionando de antemão se há possibilidade de ainda haver indígenas naquele lugar. Entretanto, depara-se com uma pequena gleba diferente de todos os

outros lotes e que ostenta uma grande cerca de madeira e palha, destacando uma placa de “*Área Protegida/FUNAI*”<sup>74</sup>.

No trajeto que desliza pelas águas do *Paraná do Ariaú*, o visitante aproveita o “isolamento da selva”, contempla o voo dos pássaros, experimenta os cheiros da mata densa e exuberante que, aos poucos, revela pequenas casas cobertas de palha, despertando cada vez mais sua curiosidade para logo lhe testar o estranhamento diante dos indígenas, suas pinturas faciais, seus colares e suas roupas estilizadas com pinturas e palavras indígenas. É um trajeto elaborado a partir das próprias concepções que os turistas têm de *exótico*, *diferente* e *autêntico*, ideias que os levam a uma “*tribo indígena isolada do mundo*”.

O Paraná do Ariaú é um afluente do rio Solimões. Seu formato lembra um longo corredor preenchido com água barrenta de cor bege e intensa, cercado por árvores altas, nas suas margens, destacam-se algumas plantações de maniva (roçado de mandioca) e os pequenos portos e canoas das famílias da Vila Ariaú.

Ao atracar na margem esquerda do Paraná do Ariaú, está localizado o porto da aldeia Sahu-Apé. Entre a área de desembarque e a terra firme está uma escada feita com troncos de árvore e com degraus esculpidos do próprio solo argiloso. A partir dessa escada, é possível adentrar a uma trilha que passa por um túnel abaixo da copa das árvores.

As árvores chamam a atenção pelo formato de sua copa e vegetação. Os cipós dessas árvores são longos e se emaranham ao redor do tronco das árvores como se fossem retorcidos por mãos humanas. É notável uma variedade de parasitas vegetais, plantas trepadeiras e fungos (cogumelos) de várias cores e tamanhos que chamam a atenção por fazer parte dessa paisagem.

---

<sup>74</sup> A placa da FUNAI, geralmente instalada para marcar uma das fases do processo de regularização fundiária, foi solicitada pelos membros da comunidade à FUNAI, devido ao conflito com moradores da região. É uma placa simbólica, uma vez que ainda não se iniciou o processo de regularização fundiária junto à FUNAI.



**Foto 2 – Paraná do Ariaú**

Autor: SANTOS, L.C. Acervo de pesquisa, 2009.



**Foto 3 – Início da trilha que dá acesso à aldeia.**

Autor: SANTOS, L.C. Acervo de pesquisa, 2009.

Ao adentrar por esse caminho, a sensação é a de entrar na casa de alguém, em um território demarcado pelas árvores, sons dos animais e pelo rio. Essa trilha é razoavelmente longa e passa por curvas de terra, ao redor de fios d'água, profundas erosões de terra e continua em linha reta até chegar diante de uma árvore alta, com raízes grandes expostas acima do solo. Essa grande árvore de aproximadamente 20 metros de altura é uma sapopema (*Sloanea monosperma Vell*). Ao lado de suas grandes raízes está um tacape de madeira (um bastão chamado por todos de “porrete”) que os guias utilizam para comunicar sua chegada. Longe de lá, ouvem-se as batidas e os donos do território tomam conhecimento da presença dos turistas.

Enquanto aguardam a autorização para sua entrada na aldeia, o guia explica resumidamente: “*a sapopema é o telefone da floresta*”. Diante desse argumento, um após o outro, os turistas batem nas raízes da sapopema e, após alguns minutos, são recepcionados por dois indígenas, na maioria das vezes, um adulto e uma criança.

Os turistas e seu guia caminham em fila indiana orientados por um indígena adulto à sua frente e, logo atrás, por uma das crianças. Ao longo do caminhar, essa criança indica aos membros da aldeia a proximidade dos turistas, para isso, utiliza um *Hu-Hu*, uma buzina feita em tronco de bambu que emite o som suave e vibrante ouvido em longas distâncias.

Ao sair da trilha, os turistas e seu guia caminham pelo campo de futebol, na várzea da aldeia, área que permanece inundada durante parte do ano. Sem parar nesse lugar, continuam caminhando e sobem por uma escada de madeira, sempre atentos às explicações do guia: “os índios adoram futebol, se vocês quiserem, podem formar um time e jogar com eles”. Atrás desse campo de futebol está pequena casa de palha que os guias chamam de “*casa de cura*”, “*farmácia*

*indígena*” ou “*casa dos Pajés*”. Dessa casa, sai uma fumaça cinza perfumada. Ao desejar “boa-tarde para a Pajé, Dona Bacu”, o guia pede licença e convida todos os turistas para conhecê-la.

A “Farmácia Indígena” é o primeiro lugar de visitação na “tribo indígena Sahu-Ap  ”. É um pequeno tapiri<sup>75</sup> com uma fogueira, crânios de jacarés, macacos, onças e ossos de outros animais, diversos cipós, raízes, folhas, garrafas com bebidas, essências, tintas e outros “remédios” expostos para a apreciação ou comercialização. É onde Dona Bacu, a cacique e Pajé da comunidade, apresenta-se, primeiro na língua Mawé e depois na língua portuguesa ao explicar as propriedades místicas e curativas de seus remédios, interagindo com os turistas e, às vezes, diagnosticando “*mau-olhado*”, “*necessidade de sorte no amor*” ou uma simples tosse que pode ser curada com o seu “*mel especial*”. Ao final da visitação   farmácia, os turistas são levados por Dona Bacu para o Centro Cultural e recepcionados pelas crianças e seu grupo musical Sahu-Hin.

O grupo de música indígena *Sahu-Hin*<sup>76</sup> apresenta suas canções na língua Sateré-Mawé ao som de instrumentos musicais artesanais como chocalhos, flautas e tambores. As apresentações contam com a participação de boa parte das crianças de toda a aldeia como músicos ou bailarinas. A interação entre o grupo de crianças e turistas se desloca das músicas do grupo para a visitação da Escola Indígena.

A escola indígena afirma a identidade cultural através da língua Sateré-Mawé.   uma escola diferenciada baseada no modelo de educação escolar indígena que coloca o bilinguismo como metodologia. É possível ver os desenhos, cartazes, artesanatos, livros e cadernos utilizados pelas crianças em seu cotidiano escolar. É neste momento que o visitante pode ouvir músicas da sua própria infância escolar traduzidas para a língua Mawé pela *Professora Bacu* e cantadas pelas crianças.

---

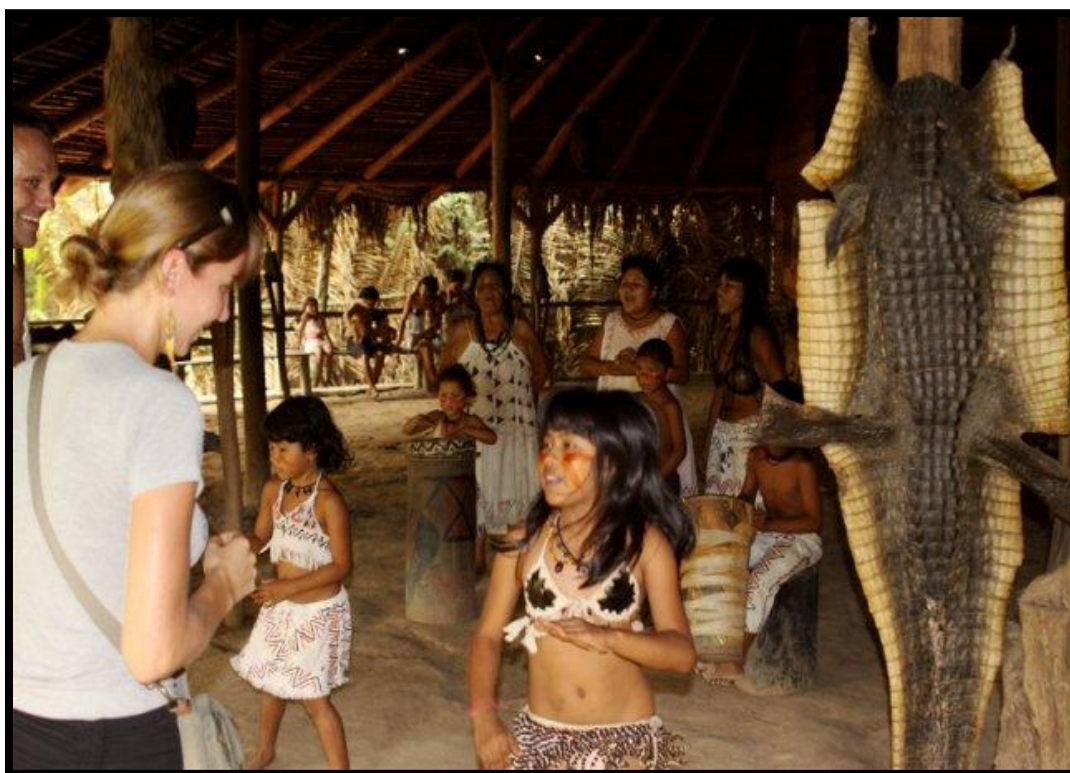
<sup>75</sup> Tapiri   uma pequena habitação com estrutura de palha, geralmente para uso esporádico.

<sup>76</sup> Sahu-Hin   uma expressão na língua Mawé e que significa “Tatu Pequeno”. A tradução dessa expressão é feita pelos indígenas como “Tatu-Pequeno com uma batida diferente”.



**Foto 4 – Crianças durante apresentação na Escola Indígena Tupana Yporó.**

Fonte: SANTOS, L.C. Acervo de pesquisa, 2009.



**Foto 5 – Apresentação do Grupo Sahu-Hin para turistas.**

Fonte: SANTOS, L.C. Acervo de pesquisa, 2009.

Depois de conhecer a escola, os turistas andam no terreiro da aldeia e observam as casas. A distribuição espacial das casas na comunidade Sahu-Apé acabou por montar um cenário que esconde o “mundo dos brancos”, permitindo que os visitantes atraídos com o exótico se pensem em uma “*típica comunidade indígena*”. As casas têm a base feita de cimento e todo o restante da estrutura é feito de vergalhões de madeira cobertos por palha. Juntamente com a mata, formam um grande muro que não permite visualizar as outras casas, ou melhor dizendo, possibilita a não visualização da Vila Ariaú.

No terreiro da aldeia, o artesanato é exposto em pequenos tapiris. A produção desse artesanato é familiar, sendo comercializada com turistas dos hotéis e pousadas que os visitam na aldeia. A matéria prima é em parte adquirida no bioma local ou em articulação de troca ou compra com “parentes indígenas” Sateré-Mawé e de outros grupos étnicos da região do entorno de Manacapuru e Manaus.

Um outro aspecto que chama bastante atenção são as apresentações e preparações rituais do povo Sateré-Mawé. O *ritual* ou *dança* da *tucandeira*, conhecido por vários etnógrafos que atuaram junto ao povo Sateré-Mawé, teria como função a afirmação da passagem da juventude para a vida adulta, o casamento, a prece contra doenças e a abertura das possibilidades para boa caça e a transmissão das histórias do povo Sateré-Mawé.

Na comunidade Sahu-Apé, estes aspectos rituais são vigentes enquanto *rito de passagem* dos meninos, entretanto, possuem também outra característica distinta do momento ritual que são as “*demonstrações*” exclusivas para os turistas que após, a realização do ritual, são convidados a participar de degustação de comidas tradicionais: peixes, aves, frutas, formigas e outras iguarias que despertam a curiosidade, o exotismo e o reconhecimento por parte do visitante.

O refeitório é um espaço de convivência dos indígenas. É onde eles conversam uns com os outros, demonstram seu carinho, suas preocupações e contradições familiares. Ao centro de uma grande mesa de madeira, sentam-se para conversar, fazem artesanato, brincam com as crianças, fazem suas refeições. É um lugar público do contato de dois universos culturais distintos, pois é onde os indígenas mostram o que querem ser e o que desejam e é onde escondem tudo isso ao avistarem o primeiro sinal de grupos de turistas.

A visitação dessa tribo indígena é permeada pela curiosidade dos turistas. Eles pergutam se “a tribo ainda fala sua língua”, “que deuses cultuam”, “o porquê” de determinados objetos não indígenas na aldeia. Registram tudo em foto como se guardassem a memória de algo em processo de extermínio, em vias de “aculturação”. Em termos gerais, a viagem dos turistas a essa tribo indígena não ultrapassa a superficialidade e demonstra que as imagens reificadas do índio primitivo, inocente, puro e integrado a natureza existem para além da imaginação desse turista.



**Foto 6 – Turistas observando o artesanato.**  
Fonte: SANTOS, L.C. Acervo de pesquisa, 2010.

### CAPÍTULO III

#### A ALDEIA SAHU-APÉ: ASPECTOS DA TERRITORIALIDADE SATERÉ-MAWÉ EM IRANDUBA – AMAZONAS

No capítulo anterior, seguimos o caminho dos turistas até uma “tribo indígena genérica” no meio da selva amazônica. Evidenciei o que podemos chamar de territorialidade do turismo ao demonstrar alguns aspectos dessa elaboração na cidade de Manaus. Essa territorialidade do turismo é um dos processos responsáveis pela formação e publicização de imagens hegemônicas presentes no imaginário e na visão dos turistas que chegam em busca “dos índios”. Nesse capítulo, tratarei das imagens invisíveis à percepção do turista, dos hotéis, das agências e guias de turismo. Aqui, meu objetivo é expor alguns aspectos da Aldeia Sahu-Apé, ao colocar em evidência o processo de territorialização Sateré-Mawé até a elaboração específica da territorialidade Sahu-Apé, desenvolvida ao longo de contextos específicos das relações interétnicas junto às sociedades indígenas e não indígena em diferentes épocas e contextos.

Fundamento minha análise na noção de *territorialização*, definida por João Pacheco de Oliveira como um processo de reorganização social que implica a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora (OLIVEIRA, 1999, p.20). Esse processo constitui, em seu *corpus*, mecanismos políticos especializados e instrumentos para a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e a reelaboração da cultura e da relação com o passado. É a partir dessa noção que analiso a migração e os diferentes processos de organização dos Sateré-Mawé na cidade de Manaus. Essa pesquisa, em consonância a outras desenvolvidas com esse mesmo povo, indica que estamos diante de um processo de territorialização que tem início a partir dos conflitos ocorridos no território Sateré-Mawé do baixo Amazonas. O processo de territorialização desse grupo étnico nas cidades ganhou

dinâmica peculiar, relacionando-se à memória de uma cultura ancestral e ao mesmo tempo imprimindo elementos autônomos dessa cultura.

A territorialização é um ato político que constitui objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem que, segundo o autor, são exteriores e resultante das relações de força entre os diferentes grupos étnicos que integram o Estado. Nesse sentido é que se organizaram diferentes comunidades Sateré-Mawé em cidades como Manaus, Iranduba e Manaquiri. Cada uma dessas comunidades se constituiu a partir de instrumentos políticos (associações indígenas) e também do estabelecimento de mecanismos de arbitrários, definidores do ser Sateré-Mawé, e, de arbitragem, da gestão dessas etnicidades.

O que João Pacheco de Oliveira (1999, p.21) chama de *processo de territorialização* é o movimento pelo qual um objeto político-administrativo vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). É nesse processo de territorialização que se organizaram essas comunidades étnicas Sateré-Mawé – Yapyrehyt, Waikiru, Inhã-Bé, Mawé, Sahu-Apé e Waranã – cada uma com sua representação político-administrativa e representativa da identidade étnica Sateré-Mawé, ao mesmo tempo em que funciona como gestora das relações com o meio ambiente em que vivem e os diferentes agentes com os quais se relacionam.

O conceito de territorialização proposto por Oliveira (1999) foi de importância primordial para minha análise por acrescentar um elemento novo à análise clássica de Fredrik Barth sobre os grupos étnicos e suas fronteiras. Barth se distancia da perspectiva de análise culturalista e define o grupo étnico como um tipo organizacional em que uma sociedade se utilizava de diferenças

culturais para fabricar e refabricar sua individualidade diante de outras com que estava em um processo de interação social permanente. Ao prosseguir essa reflexão, João Pacheco de Oliveira considera que, do ponto de vista heurístico, seria um equívoco pretender reportar-se a uma condição de isolamento (localizada no passado) para vir a explicar os elementos definidores de um grupo étnico, cujos limites seriam construídos pelos próprios membros daquela sociedade. Desloca-se, portanto, o foco de atenção das culturas, enquanto grupos isolados, para os processos identitários que devem ser estudados em contextos precisos e percebidos também como atos políticos. Nessa direção, as reflexões sobre esse grupo Sateré-Mawé levarão em consideração às relações interétnicas descartando ideias como as de aculturação, isolamento e passividade dos agentes indígenas.

Oliveira destaca também a compreensão de Max Weber sobre comunidades étnicas, que Barth interpreta como políticas, compondo a reflexão aqui apresentada:

Os dados apresentados em uma situação etnográfica bastante adversa – em que populações que se reivindicam como indígenas estão altamente dependentes do Estado e muito afetadas por agências ocidentalizantes – parecem exigir uma maior complexificação. Cada comunidade é imaginada como uma unidade religiosa e é isto que a mantém unificada e permite criar as bases internas para o exercício do poder. Uma metáfora acionada por diferentes grupos, em variados contextos, conecta as gerações do passado e do presente. [...] Os antepassados seriam ‘os troncos velhos’ e as gerações atuais ‘as pontas de rama’. Quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias têm de apelar aos ‘encantados’ para afastar-se da condição de mistura em que foram colocados. Só assim podem reconstruir para si mesmas a relação com os seus antepassados (o seu tronco velho), podendo vir a redescobrir-se como ‘pontas de rama’ (OLIVEIRA, 1999, p.27).

A noção de *territorialidade* também se tornou referência conceitual importante para minha análise sobre o turismo entre os Sateré-Mawé de Sahu-Apé. Segui o entendimento de João Pacheco de Oliveira quanto à diferença entre a noção de *territorialização*, que trata de um processo social deflagrado pela instância política, e a noção de *territorialidade*, definida como um estado ou qualidade inerente a cada cultura e seu meio ambiente. No sentido de compreender melhor a formação de territorialidades específicas, as pesquisas de outro antropólogo, Alfredo Wagner Berno de Almeida (2006), têm contribuído com dados atuais para reflexão.

A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força, mesmo em se tratando de apropriações temporárias dos recursos naturais, por grupos sociais classificados muitas vezes como “nômades” e “itinerantes”. Laços solidários e de ajuda mútua formam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias porventura existentes. Em virtude do caráter dinâmico destas formas de apropriação dos recursos, é que João Pacheco de Oliveira prefere utilizar a expressão processo de territorialização (OLIVEIRA, 1999) em vez de insistir na distinção usual entre terra e território. Embora Oliveira faça distinção entre processo de territorialização e territorialidade, que considera um termo mais próximo do discurso geográfico, Alfredo Wagner Berno de Almeida (2006, p.25) recupera o termo com outro significado, designado-o como *territorialidade específica*, que é resultante de diferentes processos sociais de territorialização e que convergem para a delimitação de terras de pertencimento coletivo e que convergem para um *território*.

As territorialidades específicas podem ser entendidas como resultantes dos processos de territorialização, apresentando delimitações mais definitivas ou contingenciais, dependendo da correlação de força em cada situação social de antagonismo. Distinguem-se neste sentido tanto a noção de ‘terra’, estrito senso, quanto daquela de ‘território’, conforme já foi sublinhado, e sua emergência atém-se a expressões que manifestam elementos identitários ou correspondentes à sua forma específica de territorialização. Por exemplo, pode-se mencionar [...] as terras de índios, que não se enquadram na classificação de terras indígenas, porquanto não há tutela sobre aqueles que as ocupam permanentemente [...](ALMEIDA, 2006, p.40).

Os processos de territorialização são peculiares para a compreensão ocidentalizante, pois, conforme afirma Almeida (2006, p.68), as categorias utilizadas por agentes do Estado (e de outros campos hegemônicos) tendem a utilizar-se de dicotomias que vinculam os povos indígenas (e os povos e comunidades tradicionais como um todo) a modos de vida rural em oposição ao urbano e modo de vida nômade/sedentário. Tais categorias, cada vez mais, têm sido refutadas pelas expressões organizativas dessas territorializações e territorialidades específicas, como no caso dos agentes dessa pesquisa, a comunidade étnica Sateré-Mawé Sahu-Apé.

O processo de territorialização dos Sateré-Mawé, em Manaus, contribui para a refutação da idéia de que os indígenas são inerentes ao isolamento ou ao território rural. Em desdobramento, a territorialidade específica dos vários grupos na cidade de Manaus e municípios próximos também expressam a fragilidade dessa reflexão dicotômica para pensar a dinâmica da reprodução física e social desses grupos étnicos, pois, conforme Almeida ressalta, cada grupo constrói socialmente seu território de uma maneira própria, a partir de conflitos específicos em face de antagonismos diferenciados, o que implica uma relação diferenciada com o meio ambiente, ao mesmo tempo em que nas relações interétnicas reflete uma diversidade de

categorias e figuras jurídicas para interlocução com o Estado e outros agentes<sup>77</sup>. O processo de territorialização dos Sateré-Mawé em Manaus deve ser objeto de reflexão sobre o prisma da expressão identitária, traduzida por extensões territoriais de pertencimento, tal como indica Almeida, porém, em minha pesquisa, observarei esse processo a partir da categoria “cultura Sateré-Mawé” enquanto construção política de mobilizações desse grupo étnico.

O processo de territorialização é resultante de uma conjugação de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travem lutas e reivindicam direitos face ao Estado (ALMEIDA, 2006, p.88).

As relações comunitárias neste processo também se encontram em transformação, descrevendo a passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de existência atomizada para uma existência coletiva. A chamada comunidade Sahu-Apé se constitui nesta passagem, embora se estabeleça enquanto núcleo familiar extenso, torna-se uma unidade política para além do parentesco, constituindo-se principalmente enquanto uma existência coletiva.

Diante disso, tem-se a construção de identidades específicas junto com a construção de territórios específicos. O advento de categorias como “Cultura Sateré-Mawé” e “Cultura Sateré-Mawé de Sahu-Apé” podem permitir um entendimento mais acurado deste processo, o que não significa que estamos diante da fragmentação indefinida de identidades coletivas, mas dos desdobramentos e reelaborações para a promoção da afirmação étnica desse povo.

---

<sup>77</sup> Essas categorias utilizadas pelos povos indígenas e por comunidades tradicionais não indígenas podem ser verificadas nas identidades políticas de “Seringueiros, Quebradeiras de Coco Babaçu, Quilombolas, Pescadores, Trabalhadores de Fundos de Pasto e outros presentes em convenções e textos constitucionais tal qual afirma Almeida (2006, p.60).

A invasão dos territórios Sateré-Mawé por não indígenas, as imposições dos projetos desenvolvimentistas do Estado nessas áreas (construção de estradas, projetos de prospecção de petróleo, mineração), o impacto da lógica de projetos econômicos envolvendo esses povos e a dinâmica própria dos conflitos intraétnicos, estão entre as principais circunstâncias que impulsionaram a migração de indígenas desse grupo étnico para as cidades. Aqui, não quero sugerir que essa migração tenha culminado em um processo de desterritorialização ou na descontinuidade dessa territorialidade Sateré-Mawé. Pelo contrário, quero sugerir que esses processos de migração fomentaram processos de territorialização dos Sateré-Mawé nas cidades, ao mesmo tempo em que estabeleceram diferentes territorialidades desse grupo étnico em várias *comunidades étnicas*.

### **3.1 O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO SATERÉ-MAWÉ E A TERRITORIALIDADE ESPECÍFICA SAHU-APÉ**

A comunidade Sateré-Mawé *Sahu-Apé* está localizada na Estrada AM-070 (Irاندوبا-Manacapuru), no Km 37, área pertencente ao município de Irاندوبا<sup>78</sup>. Os Sateré-Mawé vivem nessa área há cerca de 15 anos. Trata-se de uma comunidade que não faz parte das *Terras Indígenas* reconhecidas pela FUNAI, pois, segundo a tuxaua da comunidade, a senhora Bacu, “*o terreno foi doado pela prefeitura de Manacapuru*”<sup>79</sup>. A organização dessa comunidade faz parte do grande contexto de territorialização dos Sateré-Mawé no Amazonas, ao mesmo tempo em que

---

<sup>78</sup> Há, entre as prefeituras de Manacapuru e Irاندوبا, disputa e recusa sobre o pertencimento da localidade denominada “Vila do Ariaú”- Estrada Manuel Urbano, divisa entre os dois municípios.

<sup>79</sup> A comunidade não é reconhecida enquanto Terra Indígena. A informação foi adquirida através de conversas informais e de consulta à lista de Terras Indígenas da FUNAI (2008). Consultamos também o *Relatório da Visitação realizada à comunidade Indígena Sahu-Apé* (2008), documento da FUNAI elaborado pelos indigenistas José Victor Santana, Eliane de Almeida Seffair e Zenildo de Souza Castro.

integra contextos de organização de territorialidades específicas dos Sateré-Mawé na cidade de Manaus e em outros municípios próximos.

As comunidades Sateré-Mawé Yapyrehyt e Waikiru (localizadas no bairro da Redenção, Manaus), Inhã-Bé e Mawé (Área rural de Manaus, rio Tarumã-Açu) e Waranã (município de Manaquiri) e Sahu-Apé (município de Iranduba) em seus diferentes processos de organização política, social, cultural e territorial estão relacionadas, para além do parentesco ou da identidade étnica, a uma mesma história de migração presente na memória dos principais agentes políticos dessas comunidades e que podemos destacar como mito de origem dos Sateré-Mawé nos contextos urbanos.

De acordo com a publicação “*Processo de territorialização dos Sateré-Mawé*”<sup>80</sup>, a história dos Sateré-Mawé e de suas comunidades nas cidades de Manaus, Iranduba e Manaquiri tem ligação direta com a história de migração da senhora *Tereza Ferreira de Souza*, matriarca das famílias e que chegou à cidade de Manaus ao final da década de 1960.

Dona Tereza é mãe de oito mulheres: Leilinha, Zebina, *Zelinda*, *Zeila*, Zenilda, Zilma, Zôrma e de Zaquel. De sua família, destacou-se como liderança indígena de reconhecimento nacional e internacional Zenilda da Silva Vilácio<sup>81</sup>, fundadora da *Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé* (AMISM) e que participou ativamente do processo de territorialização de diversas comunidades indígenas na cidade de Manaus e municípios da área vizinha, isto, para além da criação e organização de entidades como a *Associação das Mulheres Indígenas do Alto*

---

<sup>80</sup>A publicação é de autoria do *Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia* (2008). Outras pesquisas não publicadas também citam a migração de Dona Tereza do Andirá até a cidade de Manaus. Estas pesquisas e suas respectivas abordagens serão mencionadas ao longo deste capítulo.

<sup>81</sup>Zenilda Vilácio nasceu na comunidade Ponta Alegre no rio Andirá, município de Barreirinha. Faleceu em 30 de julho de 2007, aos 47 anos. Destacou-se como uma das mais importantes lideranças Sateré-Mawé e participou de inúmeras ações do movimento indígena, dentre elas a criação da COIAB. Esta líder indígena era sobrinha do Capitão Dico Sateré, líder que teve grande destaque no início dos anos 80 quando denunciou as ações ilegais da empresa multinacional francesa Elf Equitaine. (CIMI NORTE-1 Nota de Falecimento, 02/07/2007).

Rio Negro (AMARN), *Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira* (COIAB) e *Associação de Produção e Cultura Indígena Yakinõ*<sup>82</sup>.

De cada uma dessas mulheres, nasceu uma territorialidade baseada na *cultura Sateré-Mawé* da aldeia Ponta Alegre, baixo Amazonas. Em diferentes comunidades organizadas a partir desse grupo familiar extenso, diversos agentes sociais transmitiram e transmitem a história da migração de Dona Tereza. Dentre esses agentes, há um significativo número de pesquisadores(as) cada qual com objetivos e abordagens diferenciadas, que descreveram os mesmos elementos históricos narrados por pontos de vistas singulares, como explicação primordial para a “existência”, “começo”, “início” e “formação” das comunidades Sateré-Mawé em Manaus.

Assim, a história de Dona Tereza, enquanto *mito de origem* dos Sateré-Mawé em Manaus foi recontada na comunidade Sateré-Mawé Yapyrehyt (Bairro da Redenção, Manaus – Amazonas) e registrada na etnografia de Maglúcia de Assis Onetti (2004), em sua abordagem de gênero, política e movimento indígena; na pesquisa de Liliane Costa de Oliveira (2007), acerca da dinâmica da identidade e tradição no protagonismo dessas mulheres Sateré-Mawé; nos estudos de Glademir dos Santos Sales (2008) sobre identidade étnica e as territorialidades específicas desse grupo e no trabalho de Roberto Jaramillo Bernal (2009) em sua abordagem sobre “*índios urbanos e reconformação da identidade étnica*”.

É possível afirmar que os grupos Sateré-Mawé em Manaus se constituíram em um campo específico de pesquisas em gênero, etnicidade, identidade, tradição e cultura. Além dos trabalhos citados acima, fazem parte a pesquisa de Solange Pereira do Nascimento que analisa gênero e poder na etnia Sateré-Mawé, a partir da história de vida da “cacique Bacu” (da comunidade Sahu-

---

<sup>82</sup> Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Agosto de 2008. O fascículo 23: “Indígenas na Cidade de Manaus, Manaquiri e Iranduba: processo de territorialização dos Sateré-Mawé” exibe uma árvore genealógica completa a partir de Dona Tereza F. Souza.

Apé) e também a pesquisa de Wagner Marques Reis na comunidade Inhã-Bé (Tarumã-Açu, área rural de Manaus)<sup>83</sup>.

Nesse campo de estudos dos Sateré-Mawé, diferentes olhares analíticos registraram o *ethos* Sateré-Mawé nos contextos urbanos de Manaus, Iranduba e Manaquiri. Aqui, é necessário destacar as pesquisas pioneiras de Jorge Oswald Romano (1982) e Raimundo Nonato Pereira da Silva (2001) e também outros trabalhos com esses grupos de Sateré-Mawé, como por exemplo: Evandro Gehdin (1997), Altaci Correa Rubim (2005), Kalinda Felix (2007), Maria do Céu Bessa Freire (2009) e Roberto dos Sanches Mubarak Sobrinho (2009).

Embora possuam temas, abordagens teóricas e agentes políticos distintos, todas as pesquisas relacionam o ritual da tucandeira, os processos de educação escolar indígena na área urbana, as crianças indígenas no meio urbano, conhecimentos e a medicina tradicional com a centralidade da migração de Dona Tereza, a matriarca da identidade Sateré-Mawé. A partir do meu contato com indígenas dessas comunidades e da leitura das etnografias citadas, compreendi que estava diante do mito de origem dos Sateré-Mawé na cidade de Manaus e em outros contextos urbanos<sup>84</sup>.

Na minha pesquisa sobre a aldeia Sahu-Apé, a origem está fundamenta no reconhecimento e nas ações da fundadora da comunidade, Dona Zelinda da Silva Freitas, a

---

<sup>83</sup> A pesquisa de Solange Pereira do Nascimento teve sua defesa pública no primeiro semestre de 2010. Essa pesquisadora, juntamente com Wagner Marques Reis são alunos do *Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas*. As informações sobre suas abordagens e objetivos foram adquiridas junto aos próprios pesquisadores e em papers publicados em eventos científicos nacionais. Algumas conversas informais também foram realizadas no contexto da disciplina de “História, Política e Indigenismo” oferecida pelo *Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social* (2008/2). As diferentes experiências de pesquisa de campo minha e desses dois outros pesquisadores ocorreram ao longo do biênio 2008-2010.

<sup>84</sup> Os contatos com membros das comunidades Yapyrehyt, Waikiru, Inhã-Bé, Waranã e Sahu-Apé foram construídos ao longo da minha graduação em Ciências Sociais e durante atividades profissionais desenvolvidas enquanto representante da Universidade do Estado do Amazonas. Este período compreende o ano de 2003, quando por ocasião da I Conferência Estadual do Meio Ambiente no Amazonas conheci as irmãs Zenilda e Zeila. No ano de 2005, por ocasião do XX Encontro Nacional de Estudantes de Ciências Sociais realizado em Manaus, conheci as netas de Dona Tereza, Moi e Ariá, filhas de Dona Zeila. No ano de 2006, tive meu primeiro contato com a comunidade Sahu-Apé a partir das atividades de extensão universitária do Projeto Rondon.

tuxaua Bacu, que em diferentes momentos da pesquisa de campo pronunciou trechos da história de sua mãe, de suas irmãs e da sua própria vida. A vida da tuxaua Bacu e o conjunto da história da família *Silva Freitas* me foi apresentada por seus filhos e filhas em diferentes narrativas e contextos que vão do processo de organização da comunidade Sahu-Apé, passam pelo trabalho com artesanato e valorização da identidade e chegam até o atual trabalho com turismo. Em todas essas narrativas da vida em Sahu-Apé, somos levados a perceber o lugar dessa comunidade na constituição de uma *cultura Sateré-Mawé* a partir de Dona Tereza, Dona Zelinda (a tuxaua Bacu) e seus filhos e filhas.

Na narrativa contada por Dona Zelinda, chama atenção o fato de sua fala diferenciar os dois momentos de sua vida: da Zelinda empregada doméstica em Manaus à Dona Bacu, liderança e tuxaua da aldeia Sahu-Apé. Quando narra sua história de vida até a cronologia de acontecimentos que a trouxeram ao bairro da Redenção, Zelinda Freitas aparece na narrativa histórica. A mesma pessoa surge como Dona Bacu a partir das histórias narradas desde a cronologia de acontecimentos do bairro da Redenção até o presente de Sahu-Apé.

A história de Zelinda da Silva Freitas obedece à dinâmica da história de sua mãe, Dona Tereza Freitas. Em uma perspectiva contínua, a história de Dona Bacu ganha protagonismo e vida própria, porém sempre se relacionando às outras histórias de vida.

*Dona Bacu*<sup>85</sup> me contou que a matriarca das famílias Sateré-Mawé, Dona Tereza, na década de 1969, enviou duas de suas filhas para a cidade de Manaus com a promessa de que trabalhariam em casas de família ligadas ao *Serviço de Proteção ao Índio* e teriam acesso ao sistema público de educação. Aos poucos, o contato mantido apenas a partir das notícias e recados, logo se fragilizara. Quando Dona Tereza perdeu o contato com suas duas filhas, pediu a

---

<sup>85</sup> Em nossa conversa sobre sua migração, Dona Bacu em sua narrativa era referenciada como Zelinda.

“parentes” na cidade que buscassem informações sobre as mesmas, o que lhe permitiu restabelecer e fortalecer novamente a relação entre as filhas em Manaus e sua mãe na Aldeia Ponta Alegre, baixo Amazonas, rio Andirá.

Enquanto trabalhavam na cidade, sempre que podiam as filhas (Zenilda e Zelinda) enviavam alguma ajuda à família na aldeia Ponta Alegre. Posteriormente, dona Zelinda voltou ao rio Andirá, onde se casou com o senhor Benedito Souza e tiveram filhos. Ao longo da década de 1970, com o falecimento do esposo de Dona Tereza, as filhas a trouxeram para a cidade de Manaus para viver no Bairro Morro da Liberdade (Manaus-Amazonas). A vinda de Dona Tereza para Manaus foi considerada necessária devido a sua idade avançada, por não haver alguém para caçar ou pescar e não ser possível executar sozinha o cultivo de plantações. Mais recentemente, Dona Tereza fixou residência na área rural de Manaus, na comunidade Mawé, próxima à comunidade Inhã-bé que durante muito tempo esteve sob liderança de sua filha Zeila<sup>86</sup> e seu neto Pedro Hamal.

Na memória dos moradores de Sahu-Apé e na narrativa de Dona Bacu, a migração do Andirá para as cidades ocorreu no período de grande escassez de peixes na região do rio Andirá. Tal problemática teria sido causada pelo uso excessivo de timbó (raiz venenosa) pelos próprios indígenas e pescadores da região. Entretanto, também estão presentes na memória outros contextos conflituosos da década de 1960, período em que os Sateré-Mawé do baixo Amazonas estiveram no centro de diversos programas e projetos desenvolvimentistas, apoiados pelo governo federal, como por exemplo, a construção de estradas, a identificação e a prospeção de

---

<sup>86</sup> A Sra. Zeila da Silva Freitas, conhecida por todos os Sateré-Mawé como Kutera, faleceu no final do ano de 2009 na cidade de Manaus, vítima de diabetes. Seu sepultamento se realizou na Aldeia Ponta Alegre, rio Andirá, Amazonas. Dona Kutera era mãe de Pedro Hamal, atual cacique da comunidade Inhã-bé e também das mulheres Moi (Amazonina) e Ariá (Marta), ambas militantes da área de saúde indígena e movimento de mulheres.

petróleo na terra indígena e a crescente presença de trabalhadores dessas ações apoiadas pelo governo militar dentro da área indígena<sup>87</sup>.

Entre os pesquisadores que já atuaram junto aos Sateré-Mawé em Manaus, não há consenso sobre os determinantes para a migração: deslocamento compulsório, desterritorialização, êxodo ou diáspora dos Sateré-Mawé no baixo Amazonas. Em minha pesquisa, pude identificar, na memória desse grupo étnico, diferentes contextos, mas quando considerado o exame dessa memória em consonância à historiografia regional e nacional, observamos que as relações interétnicas e os projetos desenvolvimentistas do Estado formam um conjunto de determinantes bastante relevantes, principalmente estando esse grupo familiar extenso no centro dos enfrentamentos políticos da época<sup>88</sup>.

A organização em comunidades étnicas baseada na valorização da cultura Sateré-Mawé se iniciou ao final da década de 1970, ainda no bairro Morro da Liberdade, quando essas mulheres decidiram iniciar um movimento de ocupação na área do bairro da Redenção (Manaus). Em meados de 1980, época em que foi ocupada por esses indígenas, essa localidade era conhecida popularmente na cidade de Manaus como “*Planeta dos Macacos*”, isto por se tratar de uma área de fragmento florestal no meio urbano<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> No caso dos Sateré-Mawé, os principais impactos de programas e projetos desenvolvimentistas foram causados pela empresa francesa Elf-Equitaine, que realizou prospecção nas terras Sateré-Mawé. Nesse período, o líder indígena Dico Sateré-Mawé realizou diversas viagens para denunciar a empresa e o governo brasileiro. Essa liderança teve destaque na imprensa nacional e internacional, conforme aponta o jornalista Euripedes Claiton em seu boletim para o jornal Porantim (1981). Sobre os impactos de ações desenvolvimentistas a pesquisadora Gláucia Maria Quintino Baraúna (2005) aponta a tentativa de construção de uma rodovia e também o Projeto de Exportação e Comercialização do Guaraná, realizado pelo Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé em parceria com a Associação de Consultoria e Pesquisa Indianista.

<sup>88</sup> A participação de Dico Sateré-Mawé, parente co-sanguíneo da Família Silva Freitas, é elemento relevante para pensar o processo de construção da autonomia política desse grupo familiar extenso. As reflexões sobre essa relação constará em uma próxima pesquisa.

<sup>89</sup> A pesquisa de Glademir dos Santos também registrou esse processo de ocupação e territorialização no bairro Morro da Liberdade ao bairro da Redenção. A expressão popular para o bairro “*Planeta dos Macacos*” era em referência ao filme hollywoodiano de mesmo nome.

No bairro da Redenção, a família nuclear de Dona Zelinda e do Sr. Benedito era formada pelos primeiros filhos, Mizael, João, Ismael, Lucemir e Midiã, que buscavam formas de sobreviver e inserir-se na vida da cidade, trabalhando em fábricas do Distrito Industrial de Manaus, na prestação de serviços em casas de família ou nas pequenas obras de construção civil e, num momento mais marcante, como catadores de lixo no aterro público ao longo da rodovia BR-174<sup>90</sup>. A vida proletariada em Manaus era difícil. Os filhos de Dona Zelinda ainda não possuíam a formação educacional formal, necessária para a inserção no trabalho industrial, e frequentemente, encontravam-se desempregados, sobrevivendo a partir de pequenas prestações de serviços.

Uma nova perspectiva de inserção na economia da cidade surgiu a partir da valorização da *cultura Sateré-Mawé*. Segundo um dos filhos de Dona Zelinda, foi com a ajuda e incentivo de sua tia Zenilda que as famílias passaram a considerar a possibilidade de se identificar como Sateré-Mawé, surgindo publicamente de forma distintiva, combatendo a invisibilidade dos indígenas no contexto urbano e garantindo a base de sua sobrevivência na cidade.

Segundo João da Silva Freitas, sua tia Zenilda (Aruru) foi a principal responsável pela valorização da cultura Sateré-Mawé. Nas diferentes conversas com João, seu irmão Batata e sua mãe Dona Bacu, o papel de *Aruru* para a organização das famílias sempre foi ressaltado com muito respeito. As diferentes narrativas desses agentes sociais mostraram como um anel de tucumã deu início a todo o processo de valorização da cultura, pois eles contam que, a partir da sacola cheia de caroço que sua tia trouxe, foi possível começar os trabalhos com artesanato.

---

<sup>90</sup> A rodovia BR-174 é a única saída terrestre da cidade de Manaus e dá acesso ao município de Presidente Figueiredo, sendo contínua até o estado de Roraima.

O lugar que marcou esse processo de valorização foi a Universidade Federal do Amazonas, pois foi lá que a venda dos produtos artesanais e afirmação pública desses Sateré-Mawé ganhou impulso.

*“Daí, no final do dia tínhamos dinheiro pra comprar comida, pra pagar passagem de ônibus. Percebemos que poderíamos ganhar algum dinheiro fazendo aquilo que já sabíamos e passamos a pegar caroço de tucumã na reserva do aeroporto Eduardo Gomes”<sup>91</sup>.*

Além de ser um lugar propício para a venda do artesanato, o espaço acadêmico da UFAM ofereceu outras possibilidades aos indígenas: eles participaram de palestras, seminários e algumas vezes, eram chamados a participar das aulas de alguns professores. A dinâmica da vida universitária, o contato com professores, antropólogos, lideranças estudantis e políticos do cenário local colocaram esses Sateré-Mawé diante da possibilidade de construir uma ampla rede de relações.

Sobre esse período, a matriarca *Zelinda Freitas* (Bacu) me contou que, com o dinheiro arrecadado com a venda dos anéis de tucumã, as famílias puderam comprar alimentos e, a partir dessa nova forma de inserção econômica alguns puderam reformar suas casas (substituindo o papelão pela madeira) e outros adquiriram bens de necessidades básicas (como fogão, cama e geladeira). É nesse processo de valorização da identidade e da cultura Sateré-Mawé que Dona Zelinda, o seu esposo Sr. Benedito e seus filhos João, Ismael, Lucemir (conhecido como Batata) e Midiã passaram a se afirmar eminentemente como *Dona Bacu, Sr. Acei, Wotó, Sahu, Uriuru* (Batata) e *Piam*, seus nomes indígenas na língua Sateré-Mawé.

A valorização cultural com a inserção econômica, somados às possibilidades de relações e articulações na Universidade com estudantes e professores, propiciou a consolidação do

---

<sup>91</sup> Entrevista com João da Silva Freitas, Novembro de 2009, Aldeia Sahu-Apé.

envolvimento de membros desse grupo familiar Sateré-Mawé nos movimentos indígenas, de caráter local e regional.

Ao final da década de 1980, o filho de Dona Zelinda, *Lucemir* (O Batata) participou da fundação e mobilizações do *Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas* (MEIAM)<sup>92</sup>. Inicialmente, o movimento contou com apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e também de alguns professores e alunos da UFAM. A proposta era organizar os estudantes indígenas do Amazonas na luta pelos direitos de acesso à educação, o que exigia constantes viagens de articulação para municípios como Tabatinga, Benjamin Constant, Maués e outras cidades do Amazonas. Batata se destacou como agente de interlocução política, viajando como representante do MEIAM, experiência que lhe atribuiu, posteriormente, o papel do primeiro articulador da *comunidade Sahu-Apé*.

Na década de 1990, Zenilda Freitas e suas irmãs iniciaram as primeiras reuniões de mulheres Sateré-Mawé, intensificadas com maior regularidade em 1992. Somente no ano de 1995 fundaram, em caráter oficial, a *Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé* (AMISM)<sup>93</sup>. A organização indígena ganhou destaque político nacional e internacional, principalmente com a discussão de temas referentes às mulheres indígenas e aos direitos humanos na Amazônia. Além dessas participações, a AMISM foi uma das executoras de subprojetos do *Projeto Guaraná*,

---

<sup>92</sup> Esse movimento nasceu da necessidade de diálogo entre estudantes indígenas de uma mesma região, visando estabelecer uma interrelação com espírito de solidariedade e de troca de experiências da realidade enfrentada nos grandes centros urbanos em busca de soluções para os problemas por eles vivenciados. O MEIAM teve seu marco histórico nas décadas de 1970 e 1980. Neste período, em vista do grande número de estudantes indígenas residentes em Manaus (Amazonas), os estudantes indígenas secundaristas da região do alto rio Negro criaram a “Associação Autóctone do Rio Negro”, mais tarde adotando o nome de MEIAM.

<sup>93</sup> Segundo a ata de fundação citada por Maglúcia de Assis Onetti (2004, p.07), a *Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé* (AMISM) foi fundada em Assembleia Geral realizada na comunidade indígena Ponta Alegre, no município de Barreirinha, estado do Amazonas, no dia 20 de Agosto de 1995. Naquela ocasião, estiveram presentes representantes das Comunidades de Araticum, Bom Jardim, Vila Nova, São Miguel, Nova América, Mirituba, Simão, Molongotuba, Castanhal, São João, São Gabriel, Fé em Deus, Ponta Alegre, Nova Sateré, Guaranatuba, Manaus e Parintins.

desenvolvido pelo *Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé* (CGTSM) com apoio da *Associação de Consultoria e Pesquisa Indianista da Amazônia*<sup>94</sup>.

A AMISM se tornou também referência como espaço étnico na cidade de Manaus:

A localização da primeira sede da AMISM era no Bairro da Redenção, Zona Norte de Manaus, onde moravam as famílias de Zenilda, Zelinda, Zeila, Zebina, as primeiras a fundarem a Associação. O segundo lugar que abrigou a sede localiza-se no Bairro da Cachoeirinha, lugar ainda cadastrado como sede da AMISM. Segundo a secretária, através de projetos com organizações não-governamentais, elas conseguiram um novo espaço físico, onde estão localizado o escritório, o barracão de trabalho ou oficina e as casas para residência. O espaço é amplo, pois acomoda todas estas estruturas, tornando-se uma extensão das comunidades indígenas urbanas, ou seja, um amplo espaço que acomoda as demais famílias. É para lá que se dirigem os Sateré-Mawé que vem para Manaus, seja a trabalho, estudo, tratamento médico, enfim, é um espaço para os seus. No primeiro espaço da sede, segundo as mulheres Sateré-Mawé, não tinha o espaço como esta atual dispõe. O lugar era pequeno e precário, ficando impossível receber as pessoas das comunidades. Na sede atual, o espaço permite às mães que se deslocam de sua residência para o trabalho com artesanato deixar as crianças (ONETTI, 2004, p.07).

Ao mesmo tempo em que se organizava a AMISM, a comunidade indígena Sateré-Mawé no Bairro da Redenção (Manaus) crescia. Esse crescimento ocorreu tanto pela necessidade de ocupar a área com outros “parentes”, quanto pela própria dinâmica das relações sociais na cidade. Os filhos e filhas Sateré-Mawé começaram a casar-se com não indígenas, por sua vez, esses “brancos” passaram adotar a identidade Sateré-Mawé através das relações de casamento<sup>95</sup>.

Ao longo do ano de 1995 e 1996, as famílias indígenas residentes na comunidade do bairro da Redenção experimentaram vários conflitos internos. Esses conflitos, segundo relatos de

<sup>94</sup> Para o pesquisador Clovis Farias Pereira (2004), o CGTSM foi oficialmente fundado em 1991. Ao longo desta década, priorizou a organização da venda do Guaraná Nativo produzido nas aldeias, culminando no ano de 1998 na Assembleia de anuência do Projeto Guaraná. Os aspectos desses projetos de desenvolvimento vinculados ao Projeto Guaraná são tema das pesquisas de Mauricio Fraboni (2000), antropólogo membro da Associação de Consultoria e Pesquisa Indianista da Amazônia que presta assessoria ao CGTSM.

<sup>95</sup> Esse processo de crescimento a partir da inclusão de “não indígenas” é percebido nas pesquisas de Jorge O. Romano (1982), Raimundo Nonato Pereira da Silva (2001), Maglúcia de Assis Onetti (2004), Liliane Costa de Oliveira (2007) e Glademir Sales dos Santos (2008).

alguns moradores de Sahu-Apé que viveram à época, ocasionaram brigas entre os familiares, chegando a resultar no afastamento de sua tia Zenilda da comunidade Sateré-Mawé no Bairro da Redenção. O conflito interno desse grupo familiar extenso é de conhecimento de várias organizações indigenistas e lideranças indígenas na cidade de Manaus, além de ter diferentes versões registradas em pesquisas universitárias, como a que afirma ter sido relevante para os conflitos a eleição de um não indígena para representar os Sateré-Mawé do bairro da Redenção:

[...] numa assembleia desta comunidade discutia-se a relevância em eleger alguém que pudesse representar o coletivo em reivindicações, discussões sobre a questão indígena e outros eventos. O líder eleito foi um senhor, não índio, casado com uma Sateré-Mawé. Alguns indígenas não o reconheciam como liderança, principalmente os mais velhos. O restante concordava com o resultado da eleição, pois o candidato afirmava ser Sateré-Mawé e falava com fluência a língua desta sociedade, além de se mostrar interessado em representar a comunidade.

Passados alguns tempos, o líder ocultava a sua participação nos eventos, nas reivindicações, passando a atender os seus próprios interesses. Como afirmam os próprios Sateré-Mawé: “O poder subiu a cabeça dele. Ele queria ser o nosso dono, e queria tudo pra ele”. O líder perdendo sua legitimidade perante a comunidade passou a exigir uma parte da área do terreno que afirmava ser seu, levando o caso a jurisdição [do poder judiciário] da cidade de Manaus. O processo está em trâmite, já tendo ocorrido algumas audiências. Para continuarem com a sua área na comunidade que, por direito, pertence aos Sateré-Mawé, eles evocam a sua identidade étnica delimitando as fronteiras sociais (ONETTI, 2004, p.12).

Foi no contexto desses conflitos entre as famílias deste grupo Sateré-Mawé que, em 1996, Dona Zelinda da Silva Freitas recebeu o convite para trabalhar com seus filhos na construção de uma maloca para atração turística nas terras do Hotel Ariaú. Ao final do trabalho de construção da maloca, Dona Zelinda afirma que ela e seus filhos ficaram surpresos ao saber que eles seriam a atração principal do empreendimento que estavam construindo. Esse anúncio veio com o

convite do empresário do setor de hotéis e turismo, o Sr. Rita Bernardino<sup>96</sup>, que incluía a concessão de um espaço de terras para moradia e o trabalho de apresentação cultural para os fluxos de turistas do hotel. O empresário também se responsabilizou em promover os recursos necessários para a alimentação do grupo.

O trabalho na “aldeia do Ariaú” contava com a participação intensa dos filhos e filhas de Dona Bacu. Assim, suas filhas e filhos, Luciane, Midiam, Ismael, Mizael, João e Lucemir, cada um com suas famílias nucleares, foram viver nas terras do Hotel Ariaú e trabalhar com recepção de turistas, não lhes restando mais tempo para estudo, artesanato, pesca, caça, lazer ou qualquer outra atividade que não aquelas exclusivas ao turismo.

O período de trabalho na “aldeia do Ariaú” durou cerca de seis meses bastante conturbados, devido aos vários problemas em relação à adaptação dos indígenas com as condições ambientais e à rotina do local. A área não oferecia condições para moradia, sem lugar para captação de água potável e com ataques de mosquitos durante o dia e a noite. O trabalho de exclusividade com o turismo não permitia atividades de caça, agricultura ou pesca, o que os fazia ainda mais dependentes da alimentação prometida pelo Hotel Ariaú. A cesta básica recebida como parte do pagamento pelos serviços deixou de ser entregue e o grupo resolveu deixar a “maloca do Hotel Ariaú”.

Nesse período, houve a tentativa de retorno ao bairro da Redenção, porém os indígenas não possuíam condições para executar a mudança. A casa do bairro da Redenção em Manaus fora vendida e o grupo passou a reivindicar direitos trabalhistas junto ao Hotel Ariaú. Esses fatos foram publicizados em matéria da mídia impressa local:

---

<sup>96</sup> O Sr. Rita Bernardino é empresário do ramo de hotelaria e turismo. É conhecido por ser o proprietário principal do Hotel Ariaú Amazon Tower e uma cadeia de hotéis e pousadas na cidade de Manaus no estado do Amazonas.

GRUPO QUE SE APRESENTA NO HOTEL ARIAÚ TOWER DENUNCIA MAUS  
TRATOS

Quinze índios Sateré-Mawé abandonaram ontem as vizinhanças do Hotel Ariaú Tower, de propriedade de Rita Bernardino, localizado a 55 quilômetros de Manaus, na margem direita do rio Negro, onde ocupavam uma colônia. Pintados para a guerra, os Sateré-Mawé fizeram uma manifestação em frente ao Hotel Mônaco, do mesmo proprietário. Revoltados com o não cumprimento do acordo firmado com o empresário, os Sateré-Mawé alegam que na ocasião que se transferiram para as proximidades do hotel, o empresário garantiu o fornecimento de rancho e medicamentos para as três famílias que moravam na área. Os índios apresentavam rituais dos Sateré-Mawé, como rito de passagem da criança Sateré para a idade adulta. No ritual, as crianças cantam e dançam durante uma semana com a mão enfiada em luvas, recheadas com formigas tucandeiras. A prisão de um índio, acusado injustamente de roubar uma bateria do hotel, motivou a revolta. Os índios querem dinheiro para retornar ao bairro de Redenção, zona Centro-Oeste de Manaus, de onde foram retirados.

(JORNAL A CRÍTICA, 24/09/1997 In: *Povos Indígenas do Brasil*, 1996-2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000).

No período em que houve esse conflito com o Hotel, alguns passaram a morar em casas na ocupação da Vila Ariaú, outros se fixaram em um lote de terra localizado próximo à várzea do Paraná do Ariaú, afluente do rio Manacapuru e que tem passagem para o rio Negro. É nesse lote que se organizou a aldeia Sahu-Apé.

A aldeia Sahu-Apé recebeu esse nome em referência ao “avô distante” dos Sateré-Mawé, conforme me contaram os filhos de Dona Bacu. Na língua Sateré-Mawé, Sahu-Apé significa “Casco de Tatu”, referência à mitologia desse povo que tem como ancestrais *Mypynukuri* (*Tatu-Açu*) e seu irmão *Henegke* (*Tatu bola*).

Em meados de 1997, quando essas famílias passaram a viver na área da Vila Ariaú, localizada às margens da Estrada Manoel Urbano, alguns dos filhos de Dona Bacu trabalharam na prestação de serviços em olarias. Segundo Pichichita (Mizael), a vida como funcionários de olaria era difícil, pois o trabalho era intenso. Desenvolviam suas funções a qualquer horário, no sol ou na chuva e também não havia tempo para nada. Diante dessa situação, a comunidade voltou a receber pequenos fluxos de turistas de pousadas locais. Hoje, a aldeia *Sahu-Apé* é formada por 36

indígenas dentre adultos e crianças, número de moradores que oscila dependendo das idas e vindas de parentes Sateré-Mawé.

### **3.2 A VILA ARIAÚ – ESTRADA MANOEL URBANO - IRANDUBA**

Segundo o *Núcleo Estadual de Arranjos Produtivos Locais do Governo do Estado do Amazonas* (2009), o processo de ocupação das áreas próximas ao Paraná do Ariáú ocorre a partir dos anos 80 com a instalação das olarias, outrora de Manaus, na área do Cacau-Pirêra (margem direita do rio Negro, Distrito de Iranduba). Para este núcleo de pesquisas, a existência de extensos depósitos de matéria-prima argilosa, a proximidade com o centro consumidor de Manaus e a elevada oferta de mão de obra não especializada e barata, somados ao crescente controle ambiental exercido na capital, foram os principais motivos para a instalação do polo Cerâmico-Oleiro (composto por 27 empresas cerâmicas instaladas ao longo da rodovia Estrada Manoel Urbano). O polo da Vila Ariaú chegou a ser considerado como o segundo maior, com 37% das empresas da região (NEAPL/GOVERNO DO ESTADO DO AMAZONAS, 2009, p.08)<sup>97</sup>.

A Vila Ariaú está localizada no Km 37 da Rodovia AM-70 que compreende o distrito de Cacau Pirêra, o município de Iranduba e os municípios de Manacapuru e Novo Airão. O nome desta vila está relacionado à sua localização geográfica e que toma, como referência, o Paraná do

---

<sup>97</sup> Nesse relatório, afirma-se que o mercado de blocos cerâmicos é equilibrado. Esse “equilíbrio” é baseado tão exclusivamente na oferta (produção), demanda (consumo) e na não formação de estoque por parte das empresas. Não há dados com referências socioeconômicas que tragam para reflexão a realidade dos trabalhadores residentes no município de Iranduba, no Distrito de Cacau Pirêra ou na Vila Ariaú, entretanto, nossas observações, ainda que na ausência de dados censitários, trazem outros elementos para reflexão e que são contrários à visão equilibrada desse relatório.

Ariaú, afluente do rio Negro. Porém outra forte referência que denomina a vila é o Hotel de Selva Ariaú Amazon Tower.

A Vila Ariaú é um grande loteamento à margem da Estrada Manoel Urbano, que liga os municípios de Iranduba e Manacapuru. É um cenário que nos remete a um bairro periférico da área urbana, isto por mostrar uma inexistente infraestrutura de esgoto e saneamento básico, contando apenas com infraestrutura de escola, posto de saúde e posto policial, todas deterioradas pela ação do tempo e do abandono do poder público local na região.

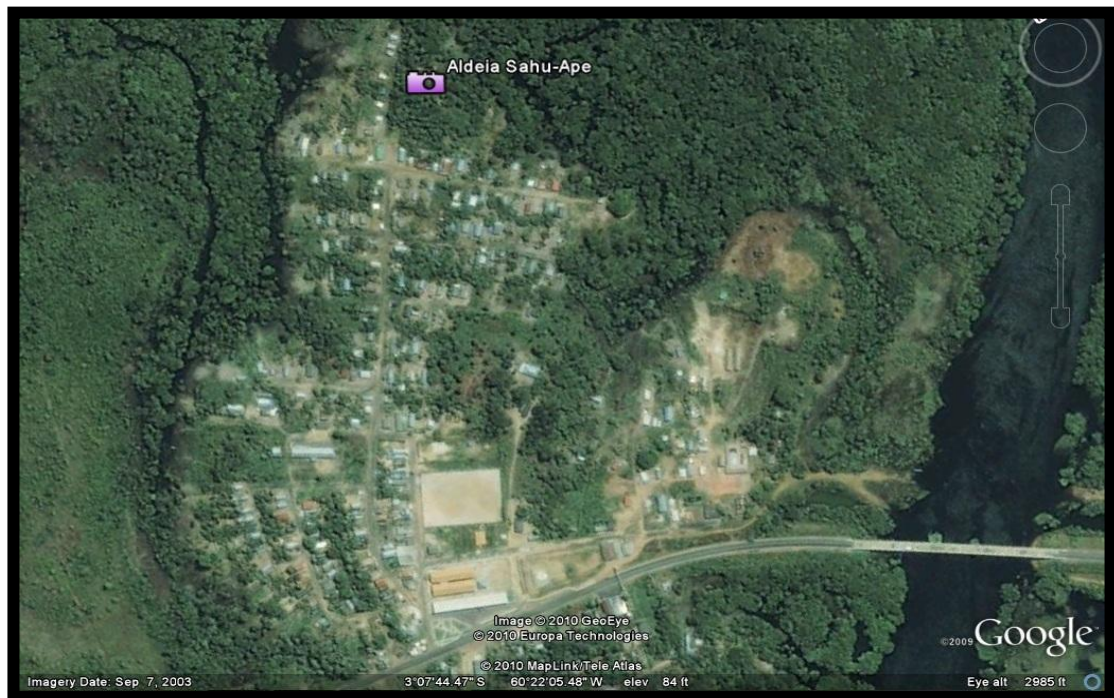


Figura 2 – Vila Ariaú – Estrada Manoel Urbano – Paraná do Ariaú.  
Fonte: GoogleEarth, 2009.

Os moradores dessa vila, em sua maioria, são trabalhadores das olarias. Alguns são agricultores que prestam serviço em roçados de terceiros ou trabalham para os hotéis e pousadas nas funções de faxineiras, camareiras, garçons, canoeiros, mateiros e outras ligadas ao ramo de

hotelaria e turismo. No caminho até a aldeia Sahu-Apé, é possível conhecer o centro da Vila Ariaú e observar o cotidiano das pessoas nos espaços relacionais ao longo desse caminho.

A entrada dessa localidade é marcada por uma Feira Coberta e à sua frente uma praça pública. Nessa feira, há diversos estabelecimentos comerciais de gêneros alimentícios e bebidas. Em um desses “boxes”, está localizada a delegacia que dispõe de um único carro de patrulha.

Durante minhas estadas em campo, foram várias as ocasiões em que fui convidado a participar dos momentos de lazer e descontração de algumas famílias de Sahu-Apé na praça pública da vila Ariaú. “*Vamos lá pra frente*”, diziam os jovens e logo os pais atendiam ao seu pedido. Na praça, sentavam para observar o movimento, fazer o lanche noturno, conversar e brincar com os amigos não indígenas da Vila.

A praça é um dos poucos espaços de lazer. Durante os dias da semana, ela é pouco frequentada. Entretanto, nos dias próximos ao final de semana, notadamente os dias de sexta-feira a domingo, é notável a grande concentração dos moradores. Os pais levam seus filhos para passear, as mães caminham com os filhos, outras brincam de bicicleta, fazem pequenos lanches nos vários bancos espalhados ao longo da praça.

Logo atrás da feira, localiza-se o Posto de Saúde, a Escola Estadual e uma quadra poliesportiva, outro aparelho público de lazer. Essa quadra de esportes é um espaço com a infraestrutura deteriorada pelas intempéries, fato perceptível nas grades e traves enferrujadas, nas colunas de concreto rachadas e na erosão do solo de areia. Mesmo diante dessas problemáticas, a quadra continua a abrigar os jogos de futebol entre os moradores da Vila Ariaú.

Os jovens não indígenas da Vila Ariaú e os indígenas de Sahu-Apé têm a oportunidade de cursar a escola até o final do ensino médio através de programas educacionais da *Secretaria de Estado de Educação e Qualidade do Ensino* (Seduc). É relevante notar que esses jovens, mesmo

vivendo em uma área rural, não experimentam os processos de educação social familiar característica de outros jovens de área rural no Amazonas. Refiro-me aqui aos processos de aprendizado da cultura do campo, onde os conhecimentos de técnicas agrícolas, caça, pesca e os papéis sociais são repassados pelos pais a partir de pequenas atividades laborais durante a infância e juventude. Na Vila Ariaú, não consegui perceber esse processo, pois nos momentos em que não há aula na escola, os jovens brincam pelas ruas da vila ou ajudam em casa nas tarefas domésticas. Não consegui perceber o papel desses jovens em outras atividades, entretanto, durante minhas idas e vindas à campo, alguns dos jovens não indígenas que conheci integraram-se às atividades laborais de olarias da região, e esse é o fato que chamou minha atenção, a preparação desses jovens como exército de reserva das olarias da região.

As casas ao longo da vila são construções em alvenaria ou em madeira, em várias residências estão pequenas mercearias ou “bancas” que disponibilizam para venda gêneros alimentícios. Entre esses estabelecimentos existem padarias, bares e pequenos comércios varejistas.

Da entrada principal da Vila até o final da rua que leva à Aldeia Sahu-Apé, há diversas congregações religiosas: a Igreja Assembleia de Deus, a Assembleia de Deus Tradicional, a Igreja Adventista do 7º. Dia e a Igreja Deus é Amor. Durante os finais de semana, cada uma dessas igrejas parece entrar em disputa, cada uma com as suas atividades voltadas para os moradores da Vila.

Na última rua do loteamento da Vila Ariaú há visivelmente uma grande coluna de árvores, de um lado cercada pelo muro de concreto de um mercadinho e, do outro, por uma cerca de madeira e arame farpado. Em destaque, ao lado do portão de madeira há uma placa da *Fundação Nacional do Índio* (Funai) com os dizeres: “*Governo Federal – Ministério da Justiça – Fundação*

*Nacional do Índio - Área Protegida*”. Ao lado dessa, outra placa de identificação anuncia: “*Comunidade Saruapé – Programa de Desenvolvimento Sustentável do Gasoduto Coari-Manaus*”. Encoberta pela vegetação, em meio às árvores, está uma terceira placa da *Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável* (SDS) publicizando o atendimento à comunidade pelo “*Programa de Desenvolvimento na Trilha do Gasoduto Coari-Manaus*”<sup>98</sup>.

### 3.3 SAHU-APÉ: PARA ALÉM DO PARENTESCO, UMA COMUNIDADE ÉTNICA

A comunidade não é um conceito estático. O exame epistemológico e a aplicação desse conceito deve levar em consideração os contextos históricos de seu desenvolvimento e a dinâmica dos grupos aos quais são aplicados. Joseph R. Gusfield em seu livro “*Community – A critical response*” (1975), para além desses elementos prévios à reflexão, afirma que comunidade e sociedade são conceitos analíticos, produtos da criação humana para se pensar em algo concreto e que não podem ser tomados substancialmente como descrições do mundo real.

Para Gusfield, a dicotomia comunidade e sociedade são termos analíticos que não descrevem nenhum conhecimento em si, pois não são termos empíricos e sim, conceitos inventados para ajudar a analisar e pensar acerca das associações e a mudança da vida humana. Comunidade e sociedade são produções da imaginação humana e não descrições do mundo real. Nenhuma associação humana permanente pode ser encontrada com todos os atributos descritos nos conceitos de comunidade e nem de sociedade.

---

<sup>98</sup> O Programa de Desenvolvimento na Trilha do Gasoduto foi executado pela Fundação Estadual dos Povos Indígenas, órgão outrora vinculado à Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável. Esse programa foi criado como uma das condicionantes para o licenciamento da obra de construção do Gasoduto Coari-Manaus. A publicação de Amazonas Indígena: povos indígenas na gestão pública (FEPI/GOVERNO DO ESTADO DO AMAZONAS, 2009) oferece resumo sobre a concepção do programa. Em outra perspectiva, a pesquisa de Viviane da Silva Costa Novo (2008) expõe alguns aspectos da relação entre esse programa e a aldeia Sahu-Apé.

Gusfield (1975, p.4) apresenta em seu texto uma sociogênese do conceito de comunidade a partir das abordagens clássicas de autores como: Karl Marx e o *Manifesto do Partido Comunista* (1848), Sir. Henry Maine em sua obra *Ancient Law e Village Communities of the East and West* (1871), August Comte (1830-1892) e *A lei dos três estados*, Herbert Spencer (1857) e as leis da evolução social, Emile Durkheim (1887) em sua conceituação das solidariedades mecânica e orgânica e, Max Weber (1972) na análise compreensiva da modernidade a partir dos tipos ideais. Cada um desses pesquisadores deixaram elementos relevantes para pensar as diferentes formas de associação humana.

Nesses autores clássicos das Ciências Sociais citados por Gusfield, não há um consenso sobre o conceito de comunidade, e a única concordância é de que as pessoas se organizam para viver em diferentes formas associativas<sup>99</sup>. Diante desse único ponto de concordância, os usos mais comuns para esse conceito estão ligados à compreensão da **comunidade** como: a) um sinônimo de sociedade, organização social ou sistema social; b) definida pelo *locus* territorial específico e limitado; c) uma coletividade de atores que partilham de uma mesma área territorial limitada e que serve de base essencial para as suas atividades cotidianas; d) no contexto do evolucionismo biológico e social, a comunidade é uma oposição à sociedade. Ambas se estabelecem em termos de concorrência, simbiose, divisão do trabalho e as possibilidades de sustento de seus membros; e) um grupo de pessoas vivendo em uma organização face a face; f) é marcada pelos valores da solidariedade mecânica em oposição à solidariedade orgânica.

Essas concepções foram analisadas em seus posicionamentos de concordância e discondância pelo sociólogo alemão Ferdinand Tönnies, um dos pesquisadores que bastante

---

<sup>99</sup> A ideia de que a mudança social era linear, iniciada em um ponto até seguir ao outro e a ideia de que certos tipos de associação humana desapareceriam em detrimento da outra eram pontos comuns entre esses diferentes pensadores clássicos.

contribuiu para o desenvolvimento dos estudos de comunidade a partir de seu artigo intitulado “*Comunidade e Sociedade*” (1887). Nesse artigo, o autor estabelece elementos para a distinção dos dois conceitos enquanto oposições, principalmente nas características das relações humanas e suas formas de construção de associações. Segundo Tönnies, o conceito de comunidade pode ser resumido da seguinte maneira:

De fato, a unidade e a possibilidade de uma comunidade das vontades humanas se apresentam, em primeiro lugar e de maneira mais imediata, nos laços de sangue; em segundo lugar, na aproximação espacial e, finalmente, para os homens, na aproximação espiritual. É nesta classificação, portanto, que devemos procurar as raízes de todas as relações (associações). Daí, nós construímos as leis principais da comunidade: **1)** Pais e esposos se amam reciprocamente ou se habituariam facilmente uns aos outros, falam e pensam juntos de bom grado e frequentemente; da mesma forma os vizinhos e outros amigos; **2)** Entre aqueles que se amam (etc), existe a compreensão; **3)** Aqueles que se amam e se compreendem permanecem e moram juntos, regulam sua vida comum. A forma geral da vontade comum determinante, tornada tão natural como a própria língua e que, em consequência, contém compreensões muito diversas, cujas formas são fixadas por suas regras, eu chamo concórdia (concórdia: como uma aliança cordial e uma harmonia). Compreensão e concórdia, portanto, é a mesma coisa: vontade comum em suas formas elementares, compreendida como compreensão em suas relações e ações particulares, como concórdia em sua força e natureza gerais (TÖNNIES, 1887, p.104)<sup>100</sup>.

Concomitante à popularização da abordagem de Tönnies, Emile Durkheim também se dedicou à abordagem dos significados do conceito de comunidade na vida moderna e nas mudanças sociais ocorridas ao longo do século XIX. Em seu livro sobre a *divisão social do trabalho* (1887), o autor dá prosseguimento ao evolucionismo social de Comte e Spencer, porém, exercendo a crítica aos dois. Nesse trabalho, Durkheim observa que as formas modernas de

---

<sup>100</sup> In: FERNANDES, Florestan. *Comunidade e Sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1973.

associação humana produzem seu próprio tipo de laço social (Relação social). Nas sociedades não industriais, essas relações sociais são definidas pela **solidariedade mecânica**, enquanto que nas sociedades industrializadas da virada do século XIX, essas relações se definiram pela divisão social do trabalho e pela **solidariedade orgânica**. O contrato e a troca, presentes nas reflexões da sociedade proposta por Spencer, para Durkheim, só aconteceria se houvesse uma estrutura da confiança e crença nessas relações recíprocas. A sociedade industrial, baseada na solidariedade orgânica se tornou viável pelos antecedentes de cooperação da solidariedade mecânica.

Tomando essas reflexões para pensar a aldeia Sahu-Apé, é possível afirmar que os elementos que constituem as relações entre as pessoas nessas associações não se limitam apenas às relações sentimentais primordiais do parentesco, do casamento e da descendência consanguínea. Nesse sentido, em continuidade às reflexões de Tönnies e Durkheim, Max Weber (2009, p.268) utilizará o seu conceito de tipo ideal, um tipo organizacional que não tem por objetivo transcrever a realidade, mas criar elementos para sua descrição em diferentes sentidos. Esses tipos ideais são ferramentas heurísticas para ajudar a entender a realidade. Para Gusfield (1974), um dos maiores perigos no uso de tipos ideais é a reificação, ou seja, tratar um termo analítico e abstrato como se fosse uma descrição empírica. É o processo em que uma ideia é transformada em uma coisa. Como quando se utiliza o conceito de *sociedade moderna* e se organizam as coisas no mundo a partir desse conceito ou quando se utiliza de categorias do pensamento ocidental para pensar os povos indígenas pelo isolamento, purismo cultural ou pelas relações primordiais de parentesco estáticas.

Ao prosseguir a partir das reflexões de Tönnies, Weber considera que a primordialidade das relações sexuais, entre raças iguais, é elemento que deve ser considerado, porém não é determinante. É fato que essas relações primordiais entre raças são mantidas e o seu

afrouxamento ou quebra são repelidos pelos diferentes grupos. Tal ato de fragilidade dessas relações é repellido pelos agentes humanos não tanto pelo componente racial, quanto pela sua tendência em manter a monopolização do poder e honra social na esfera dessa associação. Weber sinaliza que essas diferenças antropológicas são superadas a partir do processo de educação (no sentido amplo da sociabilidade), de forma que se torna pouco decisiva, salvo nos casos onde a repulsão a essas diferenças antropológicas tenha se estabelecido pela estética.

Para Weber, uma comunidade só é conduzida pela pertinência da raça quando esse elemento (racial) é colocado subjetivamente como característica comum. Em termos gerais, o autor considera que essa característica comum se torna evidente no momento em que os vínculos entre pessoas e raças comuns levam a uma ação (política) comum. As ações comunitárias dessas homogeneidades raciais poderão afirmar-se diante do contraste existente com outras associações de características distintas e podem manifestar-se de modo negativo, através do desprezo como forma de diferenciação, ou, ao contrário, com medo supersticioso do *habitus* externo. Neste caso, essas observações são úteis para pensarmos na organização familiar da comunidade étnica Sahu-Apé, onde o elemento racial (e de parentesco) é uma característica comum e embora não seja a única, é base principal da ação política do grupo.

A comunidade, para Weber é uma associação portadora de costumes comuns que alimentam em seus membros os mesmos sentimentos de “honra” e “dignidade”. Os motivos que originalmente marcavam a diferença nos hábitos de vida são esquecidos e os contrastes que os designavam subsistem como convenções. Desse modo, toda comunidade pode atuar como geradora de costumes, ao mesmo tempo em que também atua na seleção dos tipos antropológicos, estabelece a cada qualidade herdada diversas probabilidades de vida,

sobrevivência e reprodução. Portanto a diferença no interior de uma comunidade tem função criadora altamente eficaz.

Na comunidade, Weber (2009, p.269) afirma que as formas de afirmar a diferenciação para o exterior são similares às formas de homogeneização interna. A tendência de uma comunidade em se afirmar pelo isolamento de suas relações e ações é uma via de mão dupla, uma vez que a forma da “imitação” atua no sentido de fazer mudar, pouco a pouco, de um lugar para outro, os hábitos puramente tradicionais, da mesma forma como os tipos antropológicos se alteram pela mistura de raças. Na adoção dessa “imitação” de hábitos, formam-se fronteiras rigorosas para a afirmação externa de uma comunidade. Tais fronteiras surgem em virtude do isolamento monopolista consciente dessas associações e são fixadas em diferenças cultivadas e aprofundadas propositalmente ou em virtude do contraste de migrações pacíficas ou de contextos conflituosos. A comunidade, nesse sentido, adapta as tradições às condições de existência heterogênea. Para Weber, as comunidades organizadas a partir de tipos raciais diferentes, devido ao isolamento, no momento em que passam a viver em vizinhanças, por motivo, passam a viver numa vizinhança rigorosamente delimitada em virtude de fechamento monopolista ou de migração. Nesses contextos, os limites fixos de uma comunidade passam a ser mais dinâmicos na criação de novas qualidades hereditárias, diante dos quais, apesar da transmissibilidade bastante diversa de tradições, existe uma margem muito maior para a “habituação” a “costumes”.

Quase toda forma comum ou contrária do hábito ou dos costumes pode motivar a crença subjetiva de que existe entre os grupos que se atraem ou se repelem, uma afinidade ou heterogeneidade de origem. Sem dúvida, **nem toda crença na afinidade de origem baseia-se na igualdade dos costumes e do hábito. Mas, apesar de grandes divergências neste campo, semelhante crença pode existir e desenvolve uma força criadora de comunidade, quando apoiada na lembrança de uma migração real de uma colonização ou emigração individual.** De fato, os efeitos da adaptação ao habitual e as recordações da juventude continuam atuando nos emigrantes, como fonte do “sentimento de apego à terra natal”, mesmo quando estes se

adaptaram tão completamente ao novo ambiente que um retorno ao país de origem lhes seria insuportável [...] (WEBER, 2009, p. 269)

Para Weber, a relação com o lugar e história de origem sobrevive mesmo diante de misturas com os habitantes de outras localidades ou diante de consideráveis modificações no patrimônio tradicional hereditário. Dessa forma, é que é feita a manutenção e reelaboração desses Sateré-Mawé em Manaus, Iranduba, Manaquiri e outras cidades, respaldando-se politicamente cada vez mais em suas relações de parentesco e pelos costumes que se mantêm constantes. Essa resistência se organiza por uma crença comum na afinidade de origem, sendo componente principal para a formação de comunidades políticas. Nesse sentido, é que estes Sateré-Mawé se formam os grupos étnicos,

agrupamentos humanos que, em virtude de semelhanças no habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação da relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. A ‘comunhão étnica’ distingue-se da ‘comunidade de clã’ pelo fato de aquela ser apenas produto de um ‘sentimento’ de comunidade e não uma ‘comunidade’ verdadeira, como o clã, a cuja essência pertence uma efetiva ação comunitária. A comunhão étnica (no sentido que damos) não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. Fomenta relações comunitárias de natureza mais diversa, mas sobretudo, conforme ensina a experienciam as políticas. Por outro lado, é a comunidade política que costuma despertar, em primeiro lugar, por toda parte, mesmo quando apresenta estruturas muito artificiais, a crença na comunhão étnica, sobrevivendo esta geralmente à decadência daquela, a não ser que diferenças drásticas de costumes e de hábito ou, particularmente, de idioma o impeçam (WEBER, 2009, p.269-270)

Para Weber (idem, p.271), a comunidade mesmo organizada a partir de critérios racionais, é estabelecida pela confraternização pessoal de seus membros baseada na crença da comunhão étnica. Com isso, criam-se, inclusive, antepassados comuns, evocando sentimentos de concórdia que subsistem mesmo depois do desaparecimento dessas comunidades. Esse sentimento é mais

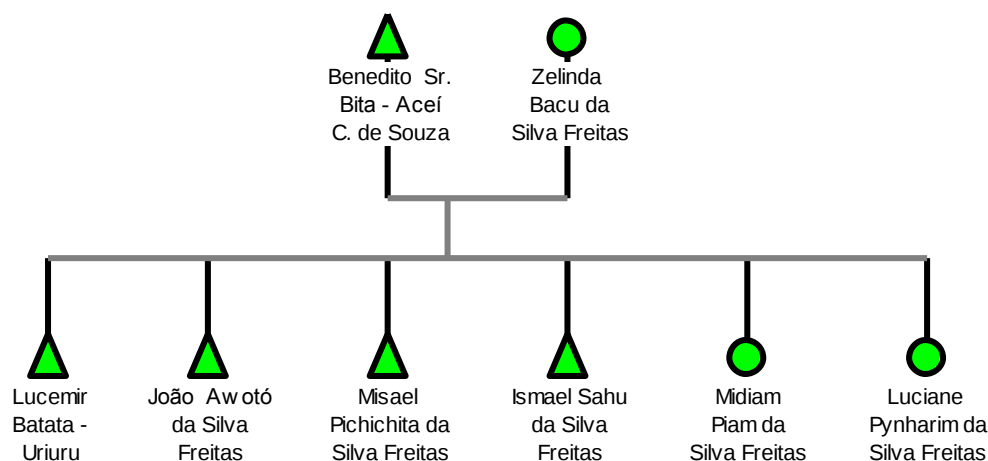
facilmente articulado nas comunidades portadoras de patrimônio cultural de massas e que condiciona ou facilita a compreensão mútua a partir de uma comunidade linguística. O autor aponta que todo o percurso da história mostra com que facilidade extraordinária, particularmente a ação comunitária política gera a ideia de “comunidade de sangue” (isso quando não se opõem diferenças demasiadamente drásticas nos tipos antropológicos ou estéticos).

O que Weber chama de consciência tribal é a forma de associação política entre membros de uma comunidade étnica, principalmente diante de ameaças. A “tribo”, tal como cita o autor, enquanto produto da comunidade política não exclui a possibilidade de existirem na forma de uma comunidade de sangue. Assim, a comunidade étnica Sahu-Apé, se constitui em uma comunidade política, apesar de logo atrair todo o simbolismo das comunidades de sangue. Essa circunstância de que a consciência tribal, em regra, está primariamente condicionada por destinos políticos comuns e não pela procedência, deve ser, segundo o que já foi dito, uma fonte muito frequente da crença na pertinência ao mesmo grupo étnico.

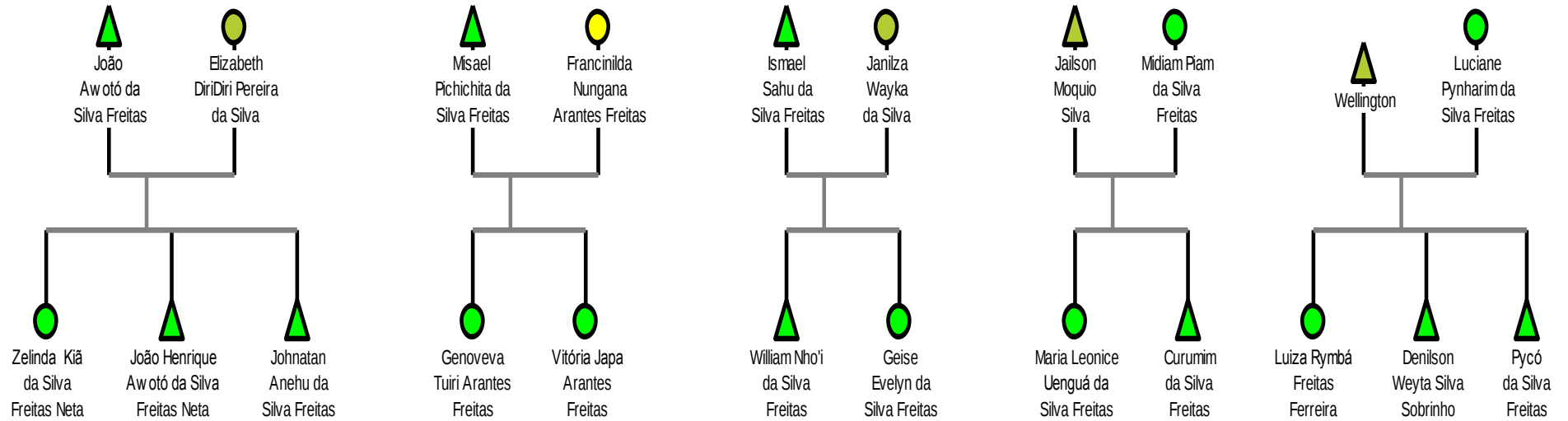
Em síntese, o conceito de comunidade pode ter seus significados em pelo menos três dimensões. Em uma dessas dimensões, aponta e descreve uma específica forma de associação humana. Em outra, é parte de uma teoria do pensamento social evolucionista. Em uma terceira dimensão, é parte de um debate ideológico acerca do valor do presente em comparação ao passado e possíveis alternativas futuras. Aqui, chamo a atenção, no caso dessa pesquisa, para a compreensão de que a comunidade é uma construção simbólica comunal, relacional, dinâmica e dialógica. A comunidade, esse tipo de associação humana, se organiza pela comunhão da solidariedade entre indivíduos que se pensam como parte de um mesmo grupo, seja pelo parentesco, pela etnicidade ou por outras formas de agregar pessoas. A comunidade é uma classe para si mesma, com consciência política própria e capaz de fazer com que os seus membros se

percebiam enquanto parte dessa classe e consciência, deixando uma existência fragilizada de meros sujeitos, para uma apresentação enquanto sujeitos coletivos de uma dada associação. É nessa linha de pensamento que a organização da comunidade étnica Sahu-Apé é situada no *corpus* dessa pesquisa.

A comunidade étnica Sahu-Apé é formada a partir dos laços de parentesco de Dona Bacu e seus filhos e filhas, cada um(a) constituindo uma família nuclear e fortemente organizados enquanto família extensa. A família primordial é a de Dona Bacu e Sr.Bitá, aqui descrita como Família Silva Freitas, tal qual esses Sateré-Mawé são conhecidos.



As famílias nucleares formadas pelos filhos e filhas de Dona Bacu inseriram, na dinâmica desse parentesco os não indígenas. Cada um desses esposos e esposas não indígenas ocupa funções as quais lhe atribuem um papel social ou espaço político dentro da estrutura familiar Sateré-Mawé.



### LEGENDA:

 = Masculino – Indígena Sateré-Mawé

 = Masculino – Não Indígena

 = Feminino – Indígena Sateré-Mawé

 = Feminino – Indígena de Outro grupo étnico – Tukano

 = Feminino – Não Indígena

Através do casamento, os não indígenas tornam-se Sateré-Mawé, ganhando nome na língua e sendo apresentados como parte da família e do grupo étnico. Em vários momentos da minha pesquisa de campo, ouvi Dona Bacu ou suas filhas apresentarem os cônjuges a fazerem referência que “*eles ferraram na tucandeira para poder casar*”, sendo esse discurso o principal utilizado para o acolhimento desses esposos na comunidade étnica.

É interessante notar o que poderíamos chamar de aliança matrimonial entre a família da Silva Freitas e a família Silva (Pará, baixo Amazonas). A família Silva tem como membros agregados à aldeia a partir do casamento, os irmãos Jailson e Janilza. Outros parentes desses dois irmãos também aparecem vez ou outra na comunidade, candidatando-se inclusive às relações pré-matrimoniais como o namoro.

Além desses dois membros dessa família, há dois jovens da Vila Ariáu que foram integrados à comunidade e cujas famílias são migrantes do baixo Amazonas. Josenilton de Castro (Zeca, também chamado de Akuri) e seu irmão Gilson de Castro (Waikiru) tem um pai da etnia Sateré-Mawé, mas que não se auto-identifica como tal. Eles participam das atividades da aldeia, e embora não vivam fixamente, todos os dias estão presentes nas atividades de atendimento ao turismo e outras da comunidade. Zeca já esteve mais presente na aldeia, entretanto, afastou-se das atividades diárias por ter se alistado nas forças armadas, o que não o impede de participar de eventos como o Encontro dos Guerreiros Sateré-Mawé e as preparações do ritual da tucandeira. Seu irmão, Gil continua a fazer parte da dinâmica das atividades diárias da aldeia. Esse mesmo fato das relações matrimoniais com não indígenas ocorre em outras comunidades étnicas Sateré-Mawé de Manaus e já foi evidenciado por pesquisadores como Robero Jaramilo Bernal (2009), Glademir Santos Sales (2008) e Liliane de Oliveira Costa (2007).

### 3.4 A ORGANIZAÇÃO DA ALDEIA SAHU-APÉ – OS LUGARES DE USO PÚBLICO E PRIVADO

A infraestrutura da aldeia é composta por um complexo de seis casas de famílias nucleares e seis espaços de uso coletivo e comunal. As casas são espaços privados de uso e ocupação restrita dos moradores da aldeia e, em raríssimos momentos, recebe a presença de visitantes da Vila Ariaú. Os espaços de uso comunal e coletivo compõem o espaço público da aldeia, compartilhado entre moradores, parentes indígenas de outras comunidades, vizinhos, pesquisadores, representantes de organizações indígenas e indigenistas e turistas.



Figura 3 – Mapa da comunidade Sahu-Apé.

Autor: Projeto Nova Cartografia Social da Amazonas, Agosto de 2008. Disponível na dissertação de mestrado de Santos, Glademir S. (2008).

As casas possuem dois modelos arquitetônicos: a casa de um único piso construída no térreo e a casa de dois pisos. Esses dois modelos de estrutura possuem pequenos cômodos, em

geral, dois ou três dormitórios e uma cozinha. Todas as casas têm sua estrutura de colunas em madeira e seus assoalhos em madeira ou concreto batido. As paredes laterais e a cobertura são feitas de palha branca trançada e amarrada com cipós e cordas. As portas dessas casas ficam prostadas para o centro da comunidade, permitindo visualizar parcialmente quase todas as áreas de uso comunal, tal como o refeitório ou o centro cultural.

Para os moradores da aldeia Sahu-Apé, a originalidade de suas casas é baseada na “cultura Sateré-Mawé<sup>101</sup>”, ou seja, nos modelos de “casas tradicionais” tal qual no baixo Amazonas. Esses moradores afirmam que “*nem mesmo no rio Andirá os parentes conservam essas casas*”. Essa fala é invocada em vários momentos para compovar a autenticidade de Sahu-Apé e sua “responsabilidade” e “determinação” em mater a cultura Sateré-Mawé, mesmo longe da “área”.

A casa em seu modelo tradicional<sup>102</sup> da cultura Sateré-Mawé é descrita pelo professor indígena da área do rio Marau, no baixo Amazonas:

Aqui no rio Marau, para a construção de casas, nós Sateré-Mawé, tomamos as seguintes providências: primeiro, preparamos o terreno onde vai ser construída a casa. Depois, tiramos as madeiras da mata para construir a casa. Então, tiramos 6 i'ãgkupe (estacas) que devem ser da madeira lacre; 2 i'ywype-koro (flechal) e 1 i'apekãg (cumeeira) de qualquer pau envira tirado do mato; depois tiramos 60 heturuokpy (caibros) de madeira lacre, que é madeira de capoeira. Uma casa para ser bem segura deve ser armada de madeira acariúba ou pau-ferro.

O cipó titica é utilizado para amarrar os esteio da casas e apra amarrar as palhas que farão a cobertura.

Uma casa pode ser coberta de palha ou caranã, que são espécies de palmeiras encontradas nas nossas matas. Para tecer o caranã utilizamos a tala de inajá. Conforme o tamanho de uma casa, ela pode pegar aproximadamente 300 panos de

<sup>101</sup> A ideia de “cultura Sateré-Mawé” será analisada de forma mais completa no capítulo V a partir do conceito de “cultura entre aspas” de Manuela Carneiro da Cunha (2009).

<sup>102</sup> O tradicional aqui é utilizado entre aspas por se tratar de uma expressão dos indígenas desse grupo étnico. É, em certa medida, diferente do tradicional proposto pela visão dinâmica da cultura.

caranã só para abrir e poder cobrir a casa; em cada lado, 150 panos de caranã. Cada pano tem mais ou menos 2 metros de comprimento de tala.

O comprimento de uma casa é de 6 metros e a largura é de 4 metros. Para armar uma casa, é preciso de três a quatro dias, dependendo do seu tamanho, que geralmente são dois cômodos, quarto e cozinha. Uma casa pode ser cercada de palha, de barro ou de tábua (SOUZA, 1998, p.29-31).

Na aldeia Sahu-Apé, as casas são espaços privados, onde o acesso dos turistas e outros agentes externos não são permitidos. No interior das casas, encontram-se seus pertences que, a seu ver, podem gerar desconforto entre a imagem Sateré-Mawé que se quer refletir e o modo como vivem sua cultura própria. É um espaço onde aparecem elementos diferentes daqueles apresentados aos turistas nos discursos, na estética dos traços diacríticos e nas imagens da identidade exibida nos espaços públicos de convivência.

Cada uma das casas é o lugar onde os moradores da aldeia se refugiam para vivenciar sua experiência étnica atualizada, recolhendo-se da rotina de trabalho presente nos espaços públicos. É o lugar para assistir ao telejornal, à novela, aos programas infantis e aos filmes em DVD ou do horário nobre da televisão. É onde têm acesso às informações do “nosso” e do “seu próprio” mundo nas mídias jornalísticas, apreendendo estas notícias à sua maneira. Na casa, as crianças brincam com seus carrinhos, aviões, bonecas, videogames e assistem aos desenhos animados de sua escolha, tudo o que não podem fazer à vista dos visitantes, principalmente os turistas.

A casa é um mundo particular em que todas essas coisas imaginadas que “*não são do índio*” podem ser desfrutadas sem comprometer a visão de índio primitivo, reificada e expressada por muitos turistas e agentes indigenistas, com a inconveniente pergunta do *por que* ou *para quê*. Trata-se de um espaço estratégico contra a desqualificação de sua etnicidade, pois não é necessário exhibir plumagens, pinturas, colares, conhecimentos sobre a cultura ancestral e outras manifestações que comprovem a “identidade indígena”, a originalidade e autenticidade do ser.

Diferentemente do espaço público do centro cultural, da banca de artesanato ou do refeitório, na casa não estão expostas peças artesanais ou outros do conjunto do patrimônio material reconhecido como da “*cultura Sateré-Mawé*” tradicional. Pelo contrário, é o único espaço onde é possível expor fotografias de família, os troféus e medalhas de jogos esportivos, lembrancinhas de aniversários, livros escolares e outros itens que vão de uma fotografia de uma personalidade famosa a aparelhos eletrônicos como televisão, rádio e aparelho de DVD.

Observando a disposição das casas situadas no perímetro oeste e norte do terreno é possível compará-las a um grande muro que delimita a fronteira espacial da aldeia e que também marca a distinção cultural pelo contraste das casas de madeira e alvenaria da Vila Ariaú. Essas casas de fora da aldeia não podem ser visualizadas por estarem encobertas por essas duas casas e por um conjunto de cobertura vegetal. Destaca-se que essa mata que cerca o perímetro da aldeia é a única que não foi derrubada para fins de utilização como lenha ou material de construção pelos moradores vizinhos da Vila Ariaú<sup>103</sup>.

Observando a aldeia a partir da entrada de acesso pela Vila Ariaú, logo à esquerda há um conjunto de tapiris ou, em outras palavras, as “bancas” para venda de artesanato. Nessas bancas estão expostos os artesanatos produzidos por homens e mulheres das famílias nucleares e que, dependendo dos momentos, podem ser vendidos coletivamente ou de forma individualizada. Os artesanatos são de diferentes tipos: colares feitos em barbante preto ou fio de palmeira (tucum) e que harmonizam sementes diversas como as de açaí, tento, inajá, melancia, jarina, penas, dentes e fragmentos de ossos de animais. Os anéis de tucumã também são vendidos e estão entre os principais elementos da memória do processo de organização da aldeia Sahu-Apé e dos Sateré-

---

<sup>103</sup> A Fundação Vitória Amazônia (2009) destacou uma equipe de pesquisadores responsáveis pelo diagnóstico ambiental na região que compreende Iranduba, Manacapuru e Novo Airão. Os resultados podem ser conferidos no artigo intitulado “*Desflorestamento ao longo das estradas AM – 070 (Manaus/Iranduba/Manacapuru) e AM – 352 (Manacapuru/Novo Airão) na Amazônia Central: subsídios para o Planejamento*”. Nos anexos de nossa pesquisa incluímos o mapa do desmatamento na Vila Ariaú apresentado por essa pesquisa.

Mawé em Manaus. Essa história nos foi contada em vários momentos por Dona Bacu e seus filhos João e Batata, todos exímios conhecedores das técnicas de corte, forma e polimento do *anel de tucumã*.

*“Fomos nós com ajuda da tia Zenilda que começamos a fazer os anéis de tucumã com material que ela trouxe da primeira vez e que nós começamos a pegar lá na reserva do aeroporto”*<sup>104</sup>.

Trechos similares em outras conversas que tivemos surgiram, de forma que passei a perceber esse anel de tucumã como parte do processo de revitalização cultural e afirmação étnica desses Sateré-Mawé.

A venda dos anéis de tucumã constituiu a primeira geração de renda baseada em atividades *da cultura Sateré-Mawé*. A relevância do anel enquanto produção material desse povo está registrada em diversas etnografias e, nos últimos anos, os professores indígenas Sateré-Mawé do baixo Amazonas tornaram-se eles próprios os agentes divulgadores dessas “artes de construir”.

Para o Sateré-Mawé fazer o mo’ojampiat (Anel), ele precisa ir na mata de várzea ou de terra firme buscar sementes de jauari, tucumaí, inajá e muru-muru. Com a ajuda do kyse, ele corta a semente em três partes. A parte central é que é aproveitada para fazer o anel. Após cortado, o mo’ojampiat é passado na pedra por alguns minutos, somente para tirar a casca e acertar os lados. Em seguida, cava-se com o kyse e lixa-se com folha de imbaúba ou de kaigpe, para poder ficar bem redondinho (SOUZA, 1998, p.16).

Ao comentar sobre essa arte Sateré-Mawé, Dona Bacu lembra com saudosismo e certa revolta que: *“quando começamos a fazer esse artesanato, só nós tínhamos em Manaus. Vendíamos pra todo mundo, na Universidade, no centro e com isso eu arrumei a casa, comprei*

---

<sup>104</sup> Trecho da narrativa de Batata (Mizael) durante conversa com Dona Bacu e João Freitas. Aldeia Sahu-Apé. Novembro de 2009.

*comida, fogão, geladeira... hoje todo mundo temANEL de tucumã, mas foi de nós que eles copiaram”.*

Outros objetos artesanais (tais como arcos, flechas e zarabatanas) chamam atenção por serem os mais procurados pelos turistas e demais visitantes. Por outro lado, os trabalhos artesanais chamam atenção por se mostrarem enquanto elementos da criatividade de membros da aldeia Sahu-Apé e que dialogam diretamente com as referências da cultura material dos Sateré-Mawé do baixo Amazonas. Assim, há itens que são baseados naqueles presentes no que os mesmos chamam de cultura Sateré-Mawé e há outros que foram criados pelos próprios artesãos, todavia não deixando o diálogo com a “cultura ancestral”. Aqui, destaco as esculturas em madeira da palmeira Buriti (*Mauritia flexuosa*) e os bancos Sateré-Mawé que, em várias referências de outros pesquisadores, são citados como patrimônio cultural material desse povo.

O banco é um utensílio doméstico encontrado na casa de qualquer família Sateré-Mawé. Ele tem muitas utilidades. Serve de apoio para ralar o sapó, descascar o guaraná, preparar o bastão, se esquentar na beira do fogo durante os momentos em que os Sateré-Mawé passam a relembrar e a recontar suas histórias, fazer teçumes como peneira, paneiro, tipiti, vassoura e outras atividades.

Os bancos são feitos de uma madeira de cor branca chamada de molongó, encontrada em grande quantidade em quase toda extensão dos rios, igarapés e igarpós de nossa região.

O povo Sateré-Mawé gosta de trabalhar com essa madeira porque é muito leve e mole para cortar. Por isso, na fabricação dos bancos, podemos dar qualquer forma a eles. E podem também ser carregados de um lugar para o outro com maior facilidade, principalmente pelas crianças (SOUZA, 1998, p.20).

O artesanato em Sahu-Apé não é apenas item de venda ou de exposição. As criações são vivenciadas e fazem parte do cotidiano dos moradores da aldeia. Os adultos demonstram preocupação com a conservação e uso desses materiais. Todos os moradores da aldeia usam as

peças que produzem nas suas horas vagas. O próprio local de venda desses produtos (as barraquinhas – tapiris) é espaço para venda, uso e conservação.

As barraquinhas foram erguidas em meados do ano de 2009. É em uma delas que Dona Bacu se senta em sua rede, pontualmente todas as manhãs, acompanhada por suas filhas Midiã e Luciane (Luka). Na barraca, Dona Bacu e suas filhas fazem o café da manhã, preparam tapioca, arrumam os artesanatos, enquanto outros membros da comunidade varrem o terreiro, juntando folhas no carrinho-de-mão ou em sacos plásticos para depois queimá-las.

Todas as manhãs, Dona Bacu realiza uma reunião com seus filhos e filhas. Essa reunião é um café da manhã envolvendo em alguns momentos seus genros e noras. É nessa ocasião que todos conversam, dividem as tarefas e comunicam para todos as suas atividades do dia. Atenta às funções de todos, Dona Bacu aconselha, delega obrigações, autoriza e desautoriza ações em nome da “comunidade”. De sua rede ou de seu banquinho, Dona Bacu exerce forte controle social sobre todos os membros da aldeia Sahu-Apé com autoridade respeitada na indagação curiosa: *“onde está o fulano? Ainda não o vi hoje! O que ele está fazendo? Vai lá chamá-lo pra mim! Fulano, vem aqui!”*. Preocupações que a mesma sempre condiciona aos seus papéis de esposa, mãe, avó, sogra e tuxaua da aldeia Sahu-Apé.

No café da manhã do qual participei algumas vezes, os filhos de Dona Bacu discutem os rumos da política indígena de Iranduba e Manacapuru, traçam estratégias, problematizam as soluções e definem metas objetivas, dividindo-se de acordo com suas responsabilidades administrativas na *Associação Indígena Sahu-Apé* (AISA), mas também por afinidade e capacidade para execução das tarefas. Os papéis de representação política não são fixos. Nem sempre os mais diplomáticos fazem as interlocuções em nome da aldeia junto à prefeitura, secretarias municipais e estaduais, ministério público, Funai. Aqueles mais aptos a proferirem discursos fundamentados na conquista de espaços ou na reivindicação não são os únicos

responsáveis pela interlocução e representação no movimento indígena local. Dependendo do contexto dessas articulações, Dona Bacu com outros membros da comunidade delegam a alternância dessas representações, assim, em determinado momento, o representante diplomático pode ser enviado para apaziguar reuniões do movimento indígena e o representante para embates políticos é enviado para pressionar órgãos do poder público em suas diferentes esferas.

As filhas de Dona Bacu ocupam responsabilidades mais próximas à aldeia. Em geral, são responsáveis pelas atividades de atendimento aos turistas, o cuidado com as crianças e as responsabilidades na igreja. Uma das filhas de Dona Bacu, Midiã é quem substitui a mãe como Pajé da Cunã-Farmácia Indígena, quando necessário. Também é essa filha que participa ativamente da Escolinha Sabatina da Igreja Adventista. Midiã já foi indicada por sua mãe como sucessora para liderança da aldeia. Segundo Dona Bacu, *“desde o começo eles tiveram uma mulher à frente e, por isso, deve continuar assim...”*.

Não foi permitida a minha participação em todos os momentos do café da manhã. Em geral, participei dos momentos posteriores às discussões de caráter mais íntimo aos membros da aldeia. Porém, sempre após o café da manhã coletivo, as famílias nucleares se reúnem. Nessas ocasiões sempre pude participar e junto aos outros participantes desse momento tomava conhecimento sobre o tema da reunião da manhã e em alguns momentos minha opinião era requisitada como um olhar externo<sup>105</sup>.

As orientações do café da manhã são reforçadas nas residências das famílias nucleares. Nesse momento, os pais conversam com seus filhos, com suas esposas e vice-versa. Todos

---

<sup>105</sup> Acredito ser relevante e justo dizer que minha presença também não foi proibida. Porém, o contexto íntimo das relações em campo me levou a perceber espaços de aceitação e (in)conveniência inerentes ao trabalho do antropólogo.

acabam por reforçar o entendimento das tarefas que devem fazer durante o dia, como também colocam suas opiniões, divergentes ou convergentes, para os membros de sua família nuclear.

A dinâmica cotidiana da aldeia Sahu-Apé pode ser observada a partir do uso dos espaços públicos de uso coletivo e os espaços privados da “comunidade”. Esses espaços estão localizados principalmente no centro da aldeia e são identificados como: o refeitório, a escola e o centro cultural. Cada um desses espaços é destacado como lugar de atividades específicas, incluindo as ações promovidas por organizações do poder público, organizações privadas tais com os hotéis de selva e turistas.

O refeitório tem sua arquitetura em formato de casa de farinha. É todo coberto por palha e sua base é feita em grandes e espessos troncos de madeira que sustentam o telhado sobre o chão de barro batido. Nesse refeitório há um jirau, um tipo de pia com uma única torneira de água encanada, responsável pelo abastecimento de água do refeitório e logo ao seu lado está um fogão de barro que funciona à base de lenha. No centro do refeitório, está disposta uma longa e contínua mesa cercada por bancos de madeira, na qual são realizadas refeições e reuniões políticas.

Na primeira visita que realizei em 2006, o refeitório servia também de Centro Cultural, abrigando a exposição de artesanatos e apresentações culturais. Hoje, é usando principalmente como uma das áreas de lazer e convivência pública, na qual turistas e guias de turismo sempre fazem uma parada obrigatória. A dinâmica de visitação é menos intensa e mais tranquila no momento de interação entre guias, turistas e indígenas no refeitório. Os guias deixam os turistas mais à vontade para olhar ao redor e conversar com os indígenas. As perguntas são feitas com menor agressividade do que quanto se está na barraca de artesanatos. Se na visitação o diálogo entre turistas e indígenas se estabelece com admiração e desconfiança, no refeitório esse diálogo é menos agressivo e os turistas tentam conhecer, no tempo que lhes resta um pouco mais sobre esses indígenas e a conversa flui em tom de admiração e agradecimento. Geralmente, essa

interação é a última que ocorre entre turistas e indígenas, pois, logo em seguida, são realizadas as despedidas e agradecimentos pela oportunidade de visita.

No refeitório, as conversas entre indígenas e guias ocorrem e tom de interrogação e em tom de conversa de “compadres”. Os indígenas fazem suas perguntas a respeito dos turistas: quem são? Qual o país de origem? Mudam de assunto e pergutam o que tem acontecido nos hotéis de selva da região, indagam se há outros grupos de turistas agendando visita e, ao mesmo tempo, perguntam sobre as condições para navegação por outros trechos ao redor do Paraná do Ariaú.

Aos domingos, o refeitório é um espaço público de uso dos indígenas, é onde se coloca uma pequena televisão e ficam juntos boa parte dos moradores para assistirem aos programas de televisivos. No refeitório, independentemente da visita de turistas ou não, sempre se está cozinhando alguma comida. Em geral, uma refeição intermediária entre o café da manhã e o almoço ou o jantar. A alimentação é uma atividade que está relacionada tanto às condições ambientais oferecidas pelo bioma local, como em relação à ideologia religiosa do grupo e atividades laborais. O Paraná do Ariaú nem sempre oferece peixes bons para consumo, devido a algumas propriedades da água barrenta, da vazante ou da cheia do rio, os peixes sofrem com a falta de oxigênio e muitos são encontrados mortos na superfície da água. Os peixes que são capturados vivos tem um gosto ruim e, dessa forma, não são adequados para alimentação. Diante da mortandade de peixes na superfície da água, o número de jacarés (*Crocodylus*) aumentou, tornando insegura a atividade de pesca que, na maioria das vezes, envolve um número grande de crianças.

Em termos de alimentação, o frango congelado se destaca enquanto o item alimentar de menor custo financeiro, isso depois dos gêneros alimentícios à base da carne suína (linguiça calabresa ou salsicha). Esses alimentos baseados em carne suína são prescritivos na ideologia

religiosa do grupo, fortemente baseada na cultura religiosa adventista. O frango se tornou também o alimento prático diante das frequentes visitas que requerem a dedicação do grupo.

Ao lado do refeitório, está a *Escola Indígena Tupana Yporó* que recebeu esse nome a partir da língua Sateré-Mawé e que significa “Deus quis”. No ano de 2006, por ocasião da primeira visita que fiz à comunidade Sahu-Apé, a escola estava localizada em uma pequena casa de palha, deteriorada pelo tempo e pela ação da chuva. Dona Bacu exibia para todos os visitantes que chegavam (fossem eles estudantes, pesquisadores, representantes dos poderes públicos ou turistas), a situação da escola, mostrando seus esforços pessoais como professora de língua Sateré-Mawé e as dificuldades por ela enfrentadas. Com aplicação de medidas mitigatórias e compensatórias de impactos sofridos por programas de desenvolvimento do Estado<sup>106</sup>, a escola foi reconstruída juntamente com a estrutura do Centro Cultural e estão interligadas por uma escada.

A *Escola Tupana Yporó* é o espaço onde se institucionalizou a Educação Indígena nos moldes da “cultura Sateré-Mawé de Sahu-Apé”. Na escola, Midiã, Luka e Dona Bacu desenvolvem as atividades de ensino da cultura Sateré-Mawé para as crianças. Essas atividades se centralizam no ensino da “língua materna”, atividade que já contou com a participação de professores vindos da Aldeia Ponta Alegre e do Marau, mas que na ausência desses é reassumida por Dona Bacu. As crianças fazem atividades de pintura e atividades artesanais lúdicas com as tias Midiã e Luka. No espaço da escola, aprendem músicas em Sateré-Mawé e ensaiam o repertório do grupo de música indígena Sahu-Hin.

A Educação Indígena ocorre paralela e complementarmente à educação escolar regular do ensino público na qual as crianças estão inseridas. Todas as crianças com idade suficiente estão

---

<sup>106</sup> O principal programa desenvolvimentista foi o Gasoduto Coari-Manaus. Posteriormente, há o Projeto da Ponte sobre o rio Negro que está em fase de elaboração das atividades mitigatórias e compensatórias nas áreas afetadas, incluindo a aldeia Sahu-Apé.

matriculadas no ensino fundamental na escola localizada na Vila Ariaú. Alguns adultos frequentam projetos de educação também oferecidos pela escola da vila. Em minha pesquisa, não obtive acesso à escola da Vila Ariaú. Minha indagação sobre esses dois processos educativos (educação indígena e educação escolar) era se a escola regular reconhecia ou incluía, para além da inserção, aspectos de propostas pedagógicas interculturais. A pista que obtive foi oferecida por jovens e crianças da aldeia e em alguns momentos por Dona Bacu.

Segundo Kiã, uma jovem de 15 anos de idade, na escola da Vila Ariaú já ouviu piadas referentes ao fato de ser indígena, mas não liga e afirma para todos que tem orgulho de ser Sateré. Seu irmão Anehu não tem nenhuma queixa e exhibe na sala de sua casa os trabalhos pedagógicos feitos na escola e que traz seu nome indígena na língua Sateré-Mawé. Dona Bacu, por outro lado, afirma que isso nem sempre foi assim, em outros momentos, seus netos já sofreram preconceito por parte de professores e coleguinhas, principalmente pelo fato de andarem sempre pintados. Nessas conversas ficou evidente a estratégia contínua da afirmação étnica em vários momentos e contextos externos à vida na aldeia.

A Escola Tupana Yporó também é um espaço para a visita de turistas. Após visitar o centro cultural, a escola é o lugar onde crianças e indígenas interagem a partir da diferença com os não indígenas, nesse caso, por meio linguístico. As professoras Midiã e Luka apresentam a escola e as atividades que desenvolvem. Em seguida, cada criança se apresenta com seu nome indígena, falando o seu significado na língua portuguesa. Nomes que invocam animais tal como Kiã (Aranha), Wotó (Onça), Nho'i (bolinho de farinha), impressionam e divertem os turistas. No espaço da escolinha, as crianças cantam músicas na língua Sateré-Mawé e depois pedem para os turistas para identificarem a música na língua portuguesa. A música é curta, porém as notas e tons musicais são conhecidos pela maioria dos turistas brasileiros que, ao identificarem, cantam mostrando os dedinhos para as crianças: *“todos os dedos, todos os dedos, onde estão? Aqui,*

*estão! Eles se saúdam, eles se saúdam e se vão...*” Esse momento é marcado por muitos risos de ambos os lados.

Ao lado da escola, interligado por uma escada em um nível acima, está o centro cultural da aldeia. Trata-se de um barracão construído em cima de uma ampla base de concreto e terra batida, cujo formato é circular e tem o telhado todo coberto por palha marrom. As laterais do centro cultural são cercadas por bancos com a capacidade para receber cerca de 60 ou mais pessoas. No interior do centro cultural, estão um moquém suspenso por cordas acima de uma fogueira, alguns troncos de madeira que podem servir de banco, formas antropomórficas em madeira, couros de jacarés e cobras e bem ao centro estão enterrados no chão dois suportes para as luvas do ritual da tucandeira. Logo na parede de madeira ao fundo, ficam penduradas os tipitis com formigas utilizadas em rituais anteriores.

É o principal espaço de afirmação das representações da identidade Sateré-Mawé, entretanto, os próprios indígenas lembram que, no passado, diante da necessidade de geração de renda, o centro cultural foi utilizado como espaço público de lazer para os moradores da Vila Ariaú. Naquela ocasião, o centro cultural funcionava como espaço de festas, recepcionando a todos com “*forró e bebida até altas horas da madrugada*”<sup>107</sup>. Porém, visando à preservação do espaço, imagem e regras da aldeia, essa atividade foi encerrada e é sempre lembrada como algo que não deve mais acontecer.

Hoje, o centro cultural é um espaço público multifuncional: local de atendimento a turistas, apresentações culturais, rituais, reuniões do movimento indígena ou com os representantes do poder público. Atrás do centro cultural, está localizado um espaço público, de gerência direta de Dona Bacu. Esse espaço é conhecido por todos como *Cunã* – a farmácia indígena de Sahu-Apé.

---

<sup>107</sup> Expressão utilizada por Dona Bacu ao relatar o período desse empreendimento econômico na aldeia.

### 3.5 CUNÃ – A FARMÁCIA INDÍGENA E A PAJÉ BACU

No espaço Cunã, Dona Bacu vivencia a atuação de responsável pelas práticas de cura e promoção da saúde para os moradores da aldeia, os vizinhos da Vila Ariaú e os turistas. As atividades da Cunã – Farmácia Indígena já foram desenvolvidas como práticas de um projeto de Resgate de Medicina Tradicional, tendo como principal responsável a Dona Bacu e membros da aldeia Sahu-Apé. Essas atividades definiam, como objetivo central, o resgate da medicina tradicional nas comunidades indígenas de Manacapuru e Iranduba. Tratam-se de atividades que contaram com o apoio da Fundação Nacional de Saúde ao longo dos anos de 2007 e 2008.

A *Cunã – Farmácia Indígena* tem sua concepção e organização a partir de uma contradição com as referências mais comuns às práticas de cura na *cultura do povo Sateré-Mawé*, onde são poucas as mulheres pajés, pois essa função na maioria das vezes é destinada aos homens. Segundo Dona Bacu, há casos de várias mulheres que nascem com o dom da cura e do contato com os espíritos, entretanto, são proibidas de serem pajés e ficam restritas a ocupar a função de parteiras.

Segundo Dona Bacu, no rio Andirá, baixo Amazonas, o caso que todos os Sateré-Mawé conhecem é o da índia Cunã, uma mulher que enfrentava os tuxauas e pajés para poder realizar a cura de doenças, o benzimento de crianças e as defumações para espantar espíritos e feitiços ruins. Conta-se que um dia Cunã saiu para o meio do mato a fim de coletar plantas e chegando ao pé de uma árvore muito alta, foi encantada e transformada em uma cobra. Depois desse episódio, essa mulher nunca mais foi vista pelas pessoas de sua aldeia. Os pajés contam que Cunã tentou usar seus conhecimentos para se desencantar, mas não obteve sucesso, mesmo assim, continuou a

aparecer para aqueles que buscam conhecimento para cura. Segundo Dona Bacu: *“essa é uma história do nosso tempo e até hoje quando os pajés não conseguem curar uma doença, eles rezam pedindo para que Cunã coloque uma fórmula na mente deles”*.

A história da pajé Cunã foi a inspiração para que Dona Bacu criasse sua “Farmácia Indígena”, pois, para seus irmãos, filhos, filhas, netos e netas, o seu dom de cura sempre foi utilizado em diversos momentos, daí a ideia de construir um espaço que valorizasse seus conhecimentos ao mesmo tempo em que abrigasse as práticas de cura e reunisse as plantas, folhas, cascas, raízes e sementes mais comuns à esta prática.

A Cunã – Farmácia Indígena é uma pequena casa feita com troncos de árvore e coberta por palha de palmeira. Foi erguida ao redor de duas grandes pedras vermelhas, pois, segundo Dona Bacu: “Onde há pedra é onde Cunã se abriga, é onde a terra tem riqueza”. No interior da Farmácia Indígena, são armazenadas diversas raízes, folhas, cascas de árvores, sementes e ossos de animais para benzeduras. Toda a infraestrutura do espaço é funcional para as atividades da Pajé Bacu. Há uma pia em casca de árvore, utilizada para lavar vidros, fazer pomadas com gordura (banha) de animais e coletar água para os banhos. No centro da casa, há uma pedra em formato circular, nela são feitas defumações para atrair os bons espíritos e a prosperidade. Logo a sua frente está uma grande tábua de madeira que serve tanto de banco para abrigar os visitantes como de cama para a “puxação de ossos”.

Os principais procedimentos para promoção da saúde e da cura estão baseados nos princípios da cultura Sateré-Mawé, onde as doenças não são exclusivamente físicas, mas interligadas às dimensões da vida espiritual e mental. Neste sentido, Dona Bacu utiliza os seguintes métodos e conhecimentos:

- **Os banhos** - utilizados de acordo com as diferentes necessidades que podem ser físicas e espirituais, servem para combater o estresse emocional, espantar o mau olhado, descarrego espiritual, promover a motivação mental aliviando o cansaço físico e também para atrair pessoas, este último bastante procurado por não indígenas da região.
- **As defumações** - realizadas para purificar o espírito das pessoas, quebrando os desejos ruins de outros. Existem defumações específicas para combater doenças como verminoses ou para espantar espíritos ruins e atrair os bons espíritos. Essas defumações são realizadas nos corpos das pessoas, ao redor das casas e em torno da aldeia para manter o mal sempre distante.
- **A “puxação de ossos”** - muito utilizada entre as crianças e os idosos nos casos de distensão muscular ou deslocamento de ossos. Juntamente com a “puxação de osso” é feita massagem para minimizar dores, câimbras e reumatismo. Nessas massagens, em casos específicos, utilizam-se pomadas e unguentos feitos de banha (gordura) de animais como: tartarugas, cobras, jacarés e outros.
- **Os xapores e chás** – feitos com ervas silvestres, mel de abelha e plantas de poderes curativos. Há xaropes para cura de tosse, resfriados, tratamento de asma, bronquite e inclusive para impotência sexual. Os chás também feitos com plantas ou cascas de árvores são utilizados para prevenção e cura de doenças como gripe, diarreia, malária, dengue e hipertensão arterial.

No conjunto dessas práticas de cura e promoção da saúde, é importante ressaltar a “vacina Sateré-Mawé”, referência que os indígenas do sexo masculino fazem em relação ao ritual da tucandeira, conhecido por vários etnógrafos que atuaram junto ao povo Sateré-Mawé e cuja função seria a afirmação da passagem da juventude para a vida adulta, o casamento, a abertura das possibilidades para boa caça, a transmissão das histórias através da música das danças e, principalmente, a prece e imunização contra doenças.



**Foto 7 – A pajé Bacu na Cunã – A farmácia indígena.**

Fonte: SANTOS, L.C. Acervo de pesquisa, 2010.

Ao redor da *Cunã – Farmácia Indígena*, Dona Bacu cultiva em sua horta vários tipos de plantas e vegetais de poderes curativos. Sua organização ocorreu inicialmente por demanda dos moradores da aldeia Sahu-Apé, mas hoje, atende inclusive aos vizinhos da Vila Ariaú e principalmente a visitação de turistas. Entretanto, devido ao processo de degradação ambiental nas matas ao redor da aldeia e da Vila Ariaú, algumas espécies vegetais e animais não são mais encontrados no bioma local, de forma que Dona Bacu necessita viajar para outros rios e aldeias, como por exemplo, a Aldeia Ponta Alegre, no rio Andirá, baixo Amazonas, isto com o objetivo de conseguir ervas, cascas de árvores e plantas não mais existentes na região de sua própria aldeia. Ressalta-se aqui, que a Vila Ariaú é uma região cercada por olarias que retiram barro, areia e madeira para dar conta do abastecimento da construção civil da cidade de Manaus<sup>108</sup>.

Atualmente a aldeia de Sahu-Apé está sem cobertura de assistência da equipe multidisciplinar de atenção à saúde indígena da FUNASA, tanto por parte do município de Manacapuru quanto de Iranduba. Em Manacapuru, os motivos apresentados envolvem a jurisdição político-administrativa e principalmente, a dinâmica das relações políticas entre indígenas e prefeitura. No caso do município de Iranduba, existe a alegação de que o município não possui recursos financeiros para atender a saúde indígena. Nesse contexto conturbado da gestão pública de saúde, a aldeia fica sem o devido atendimento, sobretudo em relação à saúde infantil, estando às crianças com vacinas atrasadas e sofrendo de problemas respiratórios, entre outros problemas de saúde. Até o final do ano de 2009, a aldeia era atendida por 01 agente de saúde indígena, 01 microscopista indígena e 01 agente de saneamento indígena. Todos esses

---

<sup>108</sup> As viagens de Dona Bacu para a aldeia Ponta Alegre, também se justificam pela compra de ervas, plantas, utensílios e recipientes usados na preparação dos xaropes e, principalmente, a manutenção do espaço físico da *Cunã – Farmácia Indígena* tem apoio financeiro das atividades laborais dos membros da Associação Indígena Sahu-Apé.

técnicos da área de saúde deixaram de atender a aldeia, que tem se apoiado principalmente nas práticas da Cunã-Farmácia Indígena.

Para além dos atendimentos na área de saúde, ocasiões em que a *Cunã* se caracteriza como um espaço privado e restrito às regras de controle de acesso por parte de sua Pajé. Há a visitação de pessoas externas à aldeia, tais como os turistas, com a alternância desse espaço privado para a função pública. Nesses casos, a recepção desses turistas também é feita por Dona Bacu. Todavia, nos momentos em que esta se encontra impossibilitada em recepcioná-los por motivos de saúde, pela ausência da comunidade na ocasião de sua participação em reuniões junto a órgãos públicos ou por seus compromissos religiosos na igreja adventista, sua filha Midiã ocupa sua função<sup>109</sup>. Um dos filhos de Dona Bacu também ocupar essa função de “Pajé” diante da impossibilidade de sua mãe e irmã.

A Cunã nem sempre funciona aos dias de sábado, pois este dia para Dona Bacu e suas filhas é “*o dia do senhor*”. Em alguns sábados, Midiã torna-se a “*irmã*” que comanda a escola sabatina e dona Bacu se torna “*irmã Zelinda*”. É assim que são referenciadas pelos frequentadores da Igreja Adventista do 7º dia. O sábado enquanto dia voltado para as atividades religiosas não é seguido por todos os membros da comunidade. Em geral, as filhas, genros e noras de Dona Bacu, seus netos e netas participam das atividades da Igreja. Poucos membros da aldeia têm sua frequência com menor assiduidade e são esses membros que, em certas ocasiões participam de contextos conflituosos em relação ao atendimento de turistas ou funcionamento da Cunã nesse dia específico.

---

<sup>109</sup> Chama nossa atenção o fato de Midiã inclusive usar vestidos iguais aos de Dona Bacu nas ocasiões de atendimento na Cunã.

### 3.6 A IGREJA ADVENTISTA DO 7º. DIA E O CLUBE DOS DESBRAVADORES DE SAHU-APÉ

Oficialmente os moradores da aldeia Sahu-Apé são membros da Igreja Adventista do Sétimo Dia<sup>110</sup>. Essa caracterização oficial é expressa a partir das lideranças familiares, sobretudo de Dona Bacu e seu esposo, o Sr. Bitá. Oficialmente essa ética religiosa se afirma também nas regras fixas no interior da aldeia e que servem tanto para os moradores quanto para visitantes em geral: *“É proibido o consumo de bebidas alcóolicas, cigarro e também escutar música não indígena – os “hinos” são permitidos”*.

A Igreja Adventista do Sétimo Dia e sua ética religiosa estão baseadas nas doutrinas de Ellen G.White, líder religiosa alemã que, dentre seus vários livros, escreveu os fundamentos dessa congregação que afirma viver na era decisiva dos conflitos entre o bem e o mal. Segundo as representação dessa congregação religiosa, sua filosofia principal reside na crença de que

toda a humanidade está agora envolvida num grande conflito [...]. Esse conflito originou-se no Céu, quando um ser criado, dotado de liberdade de escolha, por exaltação própria, tornou-se [...] o adversário de Deus. [...]Ele introduziu o espírito de rebelião neste mundo. Observado por toda a Criação, este mundo tornou-se o palco do conflito universal [...] (IADS-BRASIL, 2010).

Assim como outras congregações religiosas, a Igreja Adventista segue a doutrina de que a mensagem religiosa deve ser divulgada para *“cada nação, e tribo, e língua e povo, a cada cidade, a cada vila; a cada país, comunidade, colônia e criatura. Isto é, a cada pessoa”*. É nessa perspectiva filosófica bíblica que essa Igreja está presente em várias regiões da Amazônia,

---

<sup>110</sup> Cabe destacar que os moradores das comunidades Yapyrehyt e Waikiru (bairro da Redenção em Manaus) e Inhã-Bé no Tarumã-Açu também são oficialmente membros de congregações religiosas adventistas. As pesquisas de Glademir dos Santos (2008), Kalinda Felix (2007) e Liliane Costa (2007) citam essa prática religiosa.

incluindo as áreas indígenas, onde a exemplo do Baixo Amazonas, atuou e continua atuando junto a diferentes povos indígenas, incluindo os Sateré-Mawé.

Pesquisadores diversos afirmam que o contato com a religião cristã é situado desde meados do século XVIII por missionários ligados à Igreja Católica. Posteriormente, por missionários de congregações religiosas protestantes a partir da segunda metade do século XX, causando, de imediato, vários processos de mudança na organização social, como no caso do parentesco mencionado por Romano (1982) e Pereira (2004). A presença da Igreja Adventista no baixo Amazonas e adoção dessa ideologia religiosa por parte de membros desse grupo Sateré-Mawé foi evidenciada também por Costa (2007) em sua pesquisa junto à comunidade Sateré-Mawé Yapyrehyt. Segundo a pesquisadora, esse grupo familiar extenso assumiu-se como membros dessa religião ainda na Aldeia Ponta Alegre e, mesmo após a sua vinda para Manaus, continuaram a frequentá-la, conciliando os princípios cristãos e valores étnicos como parte vital da estrutura religiosa do grupo.

A Igreja Adventista fica a menos de 50 metros dos limites da aldeia e sua sede é pequena em comparação às outras congregações religiosas presentes na Vila Ariáú. Nas ocasiões em que frequentei os cultos ao longo da semana ou os cultos de sábado, observei que o número de membros frequentadores dessa congregação são poucos, não ultrapassado em nenhum momento quantidade superior a 30 pessoas. Metade da igreja é preenchida com a presença dos moradores da aldeia, entre os chefes de famílias e, principalmente, as crianças.

Há membros da aldeia Sahu-Apé que ocupam espaços de chefia na hierarquia religiosa da congregação. O Sr. Bitá, esposo de Dona Bacu, é diácono da igreja adventista. Seus filhos João e Midiã e sua nora Elizabeth são membros que ocupam funções na organização do culto principal, na escolinha das crianças e no *Clube dos Desbravadores*.

Na igreja, o culto é comandado por um pastor formado pela Igreja Adventista e que segue toda a dinâmica ritual da doutrina Adventista. Os membros chegam à igreja, desejam “*um feliz sábado*” para seus “*irmãos e irmãs*”. Sentam-se nos bancos do salão da igreja (lugar santo), escutam e com outros membros entoam cânticos. Em seguida, uma música específica é entoada, anunciando a entrada da “plataforma” que comporá o palco (lugar santíssimo). Esses membros da plataforma serão os responsáveis pela execução do culto. Cada um ora à sua maneira e em seguida comandam uma oração conjunta com os membros igreja. Desejam as boas vindas às visitas e a palavra é passada para o pastor, responsável pela “pregação da palavra”.

Esse pastor recebe a ajuda não só dos membros da aldeia, mas de outros “irmãos” moradores da Vila Ariaú. Ao longo de nossa pesquisa, os agentes responsáveis pela organização das atividades da congregação religiosa são sempre os mesmos. No caso dos “irmãos adventistas” da aldeia, diferentemente da forma que exigem serem tratados na comunidade, na Igreja não são chamados pelo nome indígena, mas pela expressão “irmã(o) seguida do nome próprio” não indígena. Assim, em nenhum momento Dona Zelinda, João, Benedito, Elizabeth, Zelinda Neta são chamadas pelos nomes de Dona Bacu, Wotó, Sr.Bitá, Diridiri ou Kiã. Todos são tratados pela expressão “irmão e irmã” ou pelos seus nomes próprios não indígenas.

As crianças são bastante expressivas na realização dos cultos e nas atividades da igreja. Durante o culto, sempre há momentos em que o pastor solicita que voluntários entoem cânticos de louvor referenciados no *Hinário da Igreja Adventista*. Nesses momentos, as crianças da aldeia sempre são incentivadas por seus pais e, geralmente, cantam “hinos bilíngues” traduzidos por Dona Bacu e suas filhas (primeiro, sempre na língua Sateré-Mawé e depois concluído na língua portuguesa). Em nenhum momento em que participei dos cultos, foi feita referência ao cântico na língua indígena por parte do pastor ou de outros membros da igreja.

O *Clube dos Desbravadores*, no conjunto da filosofia da congregação, desenvolve atividades diretas com as crianças e os jovens. Segundo a definição formal seguida, o clube é uma atividade espiritual e recreativa da igreja, designada aos jovens de 10 a 15 anos de idade. Os desbravadores apelam para esta idade devido ao seu programa de atividades que satisfaz às suas necessidades e interesses. Uma grande parte do programa do *Clube de Desbravadores* é organizado ao redor da ação física. A organização geral dos Desbravadores afirma em seu regulamento que ações missionárias e voluntárias são à base desta associação de jovens<sup>111</sup>.

O Clube dos Desbravadores da Igreja Adventista da Vila Ariaú tem o nome de “Yporó”, o mesmo nome da escola indígena e que significa “*Deus quis*”. O clube é comandado oficialmente pelo filho de Dona Bacu, João Freitas, e por sua esposa Elizabeth, ambos são chamados pelos jovens a partir dos nomes de “Diretor” e “DiriDiri”. É interessante perceber como as atividades desse grupo estão baseadas, de um lado, na doutrina dos desbravadores adventistas, de outro lado, na reprodução de conhecimentos da “*cultura Sateré-Mawé*”. Isso ocorre pela articulação dialógica entre essas duas diferentes perspectivas. Nesse caso, há uma experiência dialógica na produção e reprodução das práticas da *cultura Sateré-Mawé* (cooperação, solidariedade, valorização dos elementos culturais Sateré-Mawé) somadas às práticas e visões da doutrina religiosa adventista (respeito à religiosidade e obediência às leis de Deus).

Nos *Clubes de Desbravadores* das Igrejas Adventistas da área urbana, é comum realizar passeios para sítios e áreas rurais. Nessa localidade, são realizados pequenos cultos, atividades recreativas e, em alguns casos, as “provas”, atividades recreativas ou esportivas que testam a resistência física e a cooperação entre os jovens. No caso do *Clube de Desbravadores de Sahu-Apé*, a dinâmica de atividades é a mesma até o momento em que são acrescentados os

---

<sup>111</sup> Essas informações foram adquiridas a partir de consulta ao *Manual dos Desbravadores*. Disponível no web site: [www.desbravadores.org.br](http://www.desbravadores.org.br)

conhecimentos das práticas presentes na *cultura Sateré-Mawé*. Dessa forma, os jovens, tanto da aldeia quanto da Vila Ariaú aprendem sobre plantas medicinais, sua identificação no meio da mata, as doenças e formas de uso, a identificação de frutos, a abertura e o caminho por trilhas, técnicas de produção de fogo sem agressão à natureza, técnicas de pesca e alimentação. Todas essas práticas produzem e reproduzem, para um lado, a cultura dos “*desbravadores Sateré-Mawé*” e, para ambos os lados, a ética dos desbravadores da instituição religiosa.

Para além das crianças e jovens, os adultos, tal como Dona Bacu e suas filhas, também participam esporadicamente dessas atividades. Em alguns momentos percebi que a ligação com a Igreja se fortalece, principalmente, por meio do *Clube dos Desbravadores* do que através de outras atividades da congregação.



**Foto 8 – Os jovens desbravadores de Sahu-Apé.**  
Fonte: FREITAS, João da Silva. Acervo particular.

### **3.7 ORGANIZAÇÃO POLÍTICO-ADMINISTRATIVA: A AISA, O CONTROLE SOCIAL DA TUXAUA BACU E O CURUPIRA NA ALDEIA SAHU-APÉ**

O associativismo responsável pelo processo de organização e consolidação da Associação Indígena Sahu-Apé (AISA) está fortemente baseado nas relações primordiais de parentesco dessa família extensa e que também se divide em famílias nucleares. No conjunto das relações políticas entre organizações representativas dos Sateré-Mawé, essas relações de parentesco se afirmam nas diferentes “comunidades” e “associações”, cada uma delas comandada pelas filhas de Dona Tereza ou por seus netos. Em cada caso, as associações são representativas “dos Sateré-Mawé”, porém, a hegemonia dessa representatividade e das decisões políticas dessas organizações está nas mãos das respectivas comunidades e famílias. A associação Yapyrehyt, Waikiru, Inhã-Bé, Sahu-Apé, Waranã e a AMISM, cada uma delas é representativa do “coletivo”, porém, sob domínio individual e familiar dessas comunidades étnicas.

A AISA é a principal organização política e administrativa da vida dentro e fora da aldeia. Essa associação foi criada no dia 22 de abril do ano de 2005 como entidade civil representativa do Povo Indígena Sateré-Mawé da aldeia Sahu-Apé, posteriormente sendo constituída enquanto pessoa jurídica no ano de 2006. A experiência para a criação dessa associação advém do envolvimento dos Sateré-Mawé de Sahu-Apé com outras organizações indígenas somadas às ações do *Programa de Desenvolvimento na Trilha do Gasoduto Coari-Manaus* e seu subprojeto de “associativismo e organização comunitária”.

Todos os membros da AISA são moradores da aldeia Sahu-Apé. A ocupação dos cargos e funções dessa entidade ocorre a partir de negociações definidas pelos próprios indígenas, porém, seguindo sempre os “conselhos” da principal liderança: Dona Bacu.

No mês de Março de 2009, a partir de um convite feito por João Freitas, assisti à eleição direta para nova coordenação da AISA. Naquela ocasião, estiveram presentes representantes da assessoria técnica de projetos e da procuradoria jurídica da Fundação Estadual dos Povos Indígenas (FEPI), indígenas Apurinã das Terras Indígenas Fortaleza e Jatuarana (Manacapuru) e todos os moradores da aldeia.

O início da Assembleia Geral foi convocada por Dona Bacu, que na língua Sateré-Mawé conclamou todos os moradores da aldeia. Rapidamente todas as crianças, jovens e os chefes das famílias nucleares se fizeram presente na reunião em que a matriarca fora auxiliada pelo seu filho João que, no momento da eleição, fez a leitura do estatuto da associação, especificamente dos trechos em que afirmava o objetivo da AISA de lutar pelos direitos dos Sateré-Mawé da aldeia Sahu-Apé, orientando e incentivando o trabalho comunitário, além de promover ações de defesa, conservação do meio ambiente.

Naquele momento, foram apresentados os candidatos para a nova coordenação da AISA, cuja estrutura administrativa é composta por quatro coordenadores: o coordenador geral, o vice-coordenador, um secretário e um tesoureiro. Os nomes foram apresentados para a reeleição na seguinte composição: Dona Bacu como Coordenadora Geral, João Freitas como Vice-Coordenador, além de outros filhos e filhas para os cargos de secretária, tesoureiro e conselho fiscal da associação. Em seguida, ressaltou-se a parte do Estatuto em que *“são membros da AISA, todos os moradores permanentes da comunidade do Sahu-Apé, fundadores da associação, e aqueles devidamente associados e cadastrados na Associação”*.

Após essa leitura, a votação foi encaminhada pela metodologia de voto público. Cada filho, filha, nora e genro de Dona Bacu levantou sua mão para concordar com a votação e logo em seguida, cada criança e jovem também manifestou sua decisão levantando a mão e indicado a votação na única chapa inscrita e eleita por unanimidade.

No conjunto das relações sociais em suas dimensões culturais, econômicas e de controle social, a AISA exerce papel fundamental, sendo a principal instituição reguladora da dinâmica da vida na aldeia. Cabe ressaltar que o controle social de responsabilidade institucional dessa organização possui características específicas, isso por ter, na pessoa da Coordenadora Geral, não só uma liderança político-representativa, mas também no controle matriarcal que exerce sobre as famílias, espiritual - baseada nas suas atribuições de Pajé e membro da Igreja Adventista e, étnica – no momento em que essa se afirma como tuxaua da aldeia e convoca todas essas responsabilidades.

Dona Bacu, enquanto Coordenadora Geral da AISA se destaca por “virtudes” e “papéis sociais” reconhecidos em sua pessoa e que não são comuns em todas as lideranças políticas. É possível identificá-la como liderança que unifica formas de dominação legal, tradicional e carismática. O fato de todos os membros da aldeia a reconhecerem nessas representações torna estratégica sua atuação como Coordenadora Geral, isso pela possibilidade que tem em minimizar conflitos que não estão ligados unicamente à dinâmica das relações políticas, mas também familiares, pois no momento em que não é possível invocar sua autoridade como coordenadora da AISA, de forma tênue, invoca o papel de matriarca. Vale destacar que, estatutariamente, está descrito o “julgamento de conflitos” como parte das responsabilidades da Coordenadora Geral.

Não distante nem isolada das características políticas e administrativas da AISA e das decisões de sua Coordenadora está sempre presente a figura de um legislador mítico, presente na cultura de Sahu-Apé. Essa figura é a do ser da mata conhecido como “Curupira” – “o vovozinho”, como é chamado pelos adultos e crianças é apresentado como o protetor da aldeia. Dona Bacu é a única para quem ele se revela, sendo descrito como uma criança baixinha, magra, de cabelos e olhos vermelhos, dentes afiados, os dois pés entortados pra trás e apenas três de dedos nas mãos. Como protetor da comunidade, é ele quem à avisa para que ela possa se preparar

para receber visitas importantes ou para algo de ruim ou de bom que está por acontecer. Esses avisos chegam para Dona Bacu, nos assobios que escuta enquanto dorme, através dos sonhos e nas batidas fortes na raiz da Sapopema em que vive - localizada na várzea da aldeia.

Na farmácia indígena de Dona Bacu há uma garrafa de aguardente (cachaça) e uma pequena cuia. De tempos em tempos, para agradecer à proteção, ela coloca a bebida na cuia, recita frases na língua Sateré-Mawé e a deixa em cima de uma das grandes pedras localizadas no centro da Cunã. Os agradecimentos ao Curupira também são feitos por ocasião das festas do ritual da tucandeira e na apresentação para turistas quando o grupo de música das crianças canta a música do Curupira. Nessa mesma ocasião, um dos moradores da aldeia incorpora a figura do protetor, juntando-se às crianças na dança.

Enquanto legislador das relações internas da aldeia e seus membros, o Curupira não permite que nenhum membro da aldeia desrespeite as regras estabelecidas por Dona Bacu. Dessa forma, se um dos moradores consome bebida ou fuma nas terras da comunidade, esse é castigado com doença ou fica confuso quando anda sozinho nas matas da comunidade. Não há possibilidade de manter em segredo as desobediências a essas regras. Há relatos de moradores ou “parentes” que durante sua presença na aldeia, deslocavam-se na mata adentro para consumir bebida sem que isso viesse ao conhecimento dos outros. O que ocorria, era o castigo do Curupira a esse indivíduo que não conseguia voltar para casa e era encontrado atordoado e confuso na floresta que cerca a comunidade. Durante a noite, ele também é o responsável pela segurança da aldeia, tanto é que Dona Bacu aconselha que ninguém saia de casa durante a noite e,

principalmente, não frequente o espaço do centro cultural, lugar em que esse sempre está presente

<sup>112</sup>.

O Curupira também é o responsável pelo julgamento e resolução da desobediência às regras da aldeia e que atingem as pessoas externas à aldeia. No momento em que as possibilidades de cuidado com turistas e visitantes estão além da capacidade dos moradores, o vovozinho entra em ação. Por ocasião da minha pesquisa de campo, fui testemunha de um desses casos envolvendo um não indígena que se fazia presente na aldeia por ocasião das festividades do ritual da tucandeira. Naquela ocasião, esse sujeito não indígena portava consigo uma bolsa contendo seus objetos pessoais, tais como máquina fotográfica, gravador, carteira com documentos e uma bolsa em que constava considerável quantia em espécie monetária. Ocorreu que, durante as festividades, esse visitante foi convidado para dançar no encerramento da festa da tucandeira.

Ao som do grupo de música indígena e envolvido com as crianças, esse visitante pulava pra cá e para lá curtindo a dança e a música do sapo, sem perceber que deixara cair sua pequena bolsa. Logo após a dança, esse visitante vasculhava cada espaço de suas roupas o que foi percebido por um dos moradores que curioso perguntou o que ocorrerá. Quando informado, imediatamente esse morador informou à Dona Bacu, por sua vez, ordenou a todos que buscassem pela bolsa no interior do centro cultural. Foi no mínimo deselegante para o visitante, pois o momento do encerramento das festividades não foi interrompido, mas ficou marcado por esse acontecimento. Dona Bacu anunciou publicamente sobre a perda da bolsa, isso, sem revelar seu conteúdo. A bolsa não foi encontrada em nenhum lugar da área por onde o visitante “pulou ao som da música do sapo”.

---

<sup>112</sup> Dona Bacu e vários outros moradores da aldeia nos contam que vários turistas já informaram sobre visões que tiveram de um “grande índio” presente no Centro Cultural. Essa experiência “sobrenatural” de turistas na aldeia nos foi relatada como tendo ocorrido com duas turistas da Bahia.

O visitante, tentando não ficar constrangido e evitando ao máximo constranger aqueles que lhe acolheram, voltou a dançar junto com as crianças, deixando para outro momento a resolução do problema. A essa altura, todos sabiam que o retorno daquele visitante para seu lugar de origem estava condicionado às possibilidades de conseguir arcar com as despesas do ônibus e da travessia de barco, desta forma, vários moradores o procuraram para tranquilizá-lo, afirmando que o ajudariam no retorno para casa. A festa terminou “normalmente”, todos foram dormir inclusive o visitante que provavelmente experimentou a noite mais curiosa de um contexto como esse.

Aquela noite teve o seu silêncio quebrado por latidos contínuos e incessantes dos cachorros da aldeia. Ao longe se ouvia um morador gritando com os animais e pedindo silêncio, porém os latidos logo continuavam e em alguns momentos parecia que aqueles cães latiam para alguém. Logo nos primeiros raios de sol, ouviam-se burburinhos de pessoas no terreiro da aldeia e alguns adultos corriam para saber sobre o que se conversava. Da minha rede, tentava ao máximo ampliar minhas capacidades auditivas na tentativa de compreender o que acontecia.

DiriDiri e João chamaram pelo meu nome e cochicharam: “o *vovozinho encontrou o dinheiro, vamos lá para saber o que aconteceu*”. Chegando ao terreiro, Dona Bacu estava sentada em seu banquinho e se encontrava rodeada pelos moradores da aldeia, logo contou que, durante a madrugada, não conseguira dormir e próximo à manhã sentiu que havia alguém à espreita da porta de sua casa. Receosa, não abriu e manteve a porta trancada. Prosseguindo com a história, Dona Maria do Carmo, uma parente Sateré-Mawé da comunidade Waranã (Manaquiri), contou que estava deitada na casa dos turistas quando ouviu sussuros e gemidos que diziam lentamente: “*mãe.. mãe*”. Em seguida, viu uma mão com apenas três dedos e que desaparecera após enfiar alguma coisa por entre a palha da casa. Quando foi verificar, encontrara uma certa quantia em cédulas monetárias correspondente àquela descrita pelo visitante. Enquanto as duas terminavam

de narrar à história, tanto o visitante quanto os moradores da aldeia permaneciam quietos e mudos, logo em seguida, os jovens que dormiram na área externa de uma das casas comentavam que, de suas redes, ouviram passos no terreiro da aldeia.

### **3.8 SAHU-APÉ E A POLÍTICA INDÍGENA – MOBILIZAÇÕES E CONFLITOS EM IRANDUBA E MANACAPURU (AMAZONAS).**

*A Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMIS), a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), a Secretaria de Estado dos Povos Indígenas (SEIND-AM) e a Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (SDS), dentre outras, fazem parte da rede de articulações da aldeia Sahu-Apé no contexto das políticas do Estado e do movimento indígena organizado no Amazonas. Diante dessas várias interlocuções políticas, a aldeia Sahu-Apé consolidou sua representatividade em menos de uma década, estabelecendo parcerias com associações indígenas, empresas do ramo de turismo, instituições governamentais e não governamentais dos municípios de Manaus, Iranduba e Manacapuru. Desde a sua consolidação jurídica, a AISA é reconhecida não apenas pelos trabalhos desenvolvidos na aldeia Sateré-Mawé, mas também a partir do apoio que prestou às outras comunidades indígenas da região de Manacapuru e Iranduba que não estavam organizadas politicamente.*

Dentre os trabalhos mais relevantes desenvolvidos pela AISA, podemos destacar: a) a organização da atividade de etnoturismo, com atividades de caminhadas em trilhas, pernoite e capacitação dos indígenas para o fortalecimento cultural e geração de renda; b) a organização e promoção de reivindicações junto à Secretaria Municipal de Educação de Iranduba para o reconhecimento da Escola Tupana Yporó, onde funcionam aulas em nível de Ensino

Fundamental e Educação de Jovens e Adultos, concomitante à alfabetização na língua Sateré-Mawé; c) o processo de regularização fundiária da área onde a comunidade está assentada junto aos órgãos competentes nas esferas municipal, estadual e federal e a aquisição de uma área de terra onde a comunidade desenvolve suas atividades agrícolas e retira matérias-primas para confecção de artesanatos.

Para as comunidades indígenas de Manacapuru, o fato da AISA alcançar, de forma prática, os objetivos que norteiam sua criação fez dessa organização referência em termos de política indígena. Desta forma, lideranças indígenas das aldeias destes municípios solicitaram apoio da AISA para assessorar projetos de desenvolvimento e valorização cultural ou mesmo a sua organização em torno dos direitos diferenciados.

Nesse sentido, a AISA é uma organização que atuou na criação da Associação das Parteyras de Manacapuru, entidade que tem como coordenadora geral a Sra. Bacu e pouco depois, essa mesma associação foi agente principal na criação da *Associação da União dos Povos Indígenas de Manacapuru (UPIM)*, entidade que atuou nos embates pela conquista do polo base de saúde indígena em Manacapuru juntamente com a AISA. Esse pólo de saúde é constituído por equipe multidisciplinar que atende a todas as comunidades com ações básicas de saúde. Essa conquista tornou-se relevante por contribuir com o cenário de reconhecimento dos indígenas Apurinã que vivem no rio Manacapuru e nas áreas periféricas desse município.

O campo da saúde indígena foi espaço não só de reivindicações, mas também de proposições desses indígenas que, a partir dessa associação (AISA), conseguiram junto a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA/VIGISUS) a execução do *Projeto de Resgate da Medicina Tradicional para as comunidades de Manacapuru e Iranduba*, realizando oficinas para identificação, trocas de experiências e capacitação para manipulação de práticas tradicionais de promoção de saúde e cura.

O processo de autoafirmação pela promoção do orgulho étnico, em um período inferior a dez anos, gerou resultados significativos que podem ser percebidos no crescente número de indígenas que se autoidentificam como tal na cidade e nas comunidades ao longo da área rural de Iranduba e, principalmente Manacapuru. O protagonismo da AISA em “reinvindicar” e “cobrar”, nesse contexto de mobilização, têm entrado em conflito com micropoderes locais de ambos os municípios, de forma que, no ano de 2009, agentes desses micropoderes se aproximaram de organizações indígenas, acentuando conflitos já existentes entre os diferentes grupos étnicos, principalmente por conta da saúde indígena, o que ocasionou o rompimento das relações políticas entre a AISA da aldeia Sahu-Apé e as organizações de Manacapuru. O resultado disso, segundo Dona Bacu é que *“estamos sem atendimento na área de saúde, pois praticamente fomos expulsos de Manacapuru”*.

Embora diante desses conflitos com seus “parentes indígenas”, os membros da aldeia Sateré-Mawé não deixam de lado suas agendas de propostas e reivindicações. Continuam semanalmente cobrando e reivindicando, agora na Prefeitura de Iranduba, município onde iniciam a identificação de outros indígenas dispersos e que ainda não experimentaram o processo político de afirmação étnica.

## CAPÍTULO IV

### A “CULTURA SATERÉ-MAWÉ DE SAHU-APÉ”

A etnografia do capítulo anterior é fragmento relevante para a visualização da aldeia Sahu-Apé e seu cotidiano no *corpus* dessa pesquisa. Em continuidade ao trabalho iniciado, nesse capítulo, apresento a análise dessa territorialidade específica no contexto da cultura Sateré-Mawé *em e de* Sahu-Apé.

O desafio posto pelos elementos presentes na etnografia desse capítulo me direciona ao recorrente conceito de *cultura*, da qual a antropologia se tornou especialista em sua *epistêmi*. Da mesma forma que serviu a outros pesquisadores que atuaram junto a esse grupo étnico, a noção de *cultura* se fez necessária para pensar a diversidade da qual estou diante, para além das interpretações biologizantes e raciais que ainda circulam nas pesquisas na área de ciências humanas, o que não deixa de incluir a antropologia, e no senso comum, o que inclui os turistas.

Se a antropologia, em seu processo de afirmação enquanto disciplina científica estabeleceu o pressuposto básico de que a *cultura* permite ao homem se adaptar a seu meio, ao mesmo tempo em que permite adaptar este meio ao próprio homem, a suas necessidades e seus projetos, tornando possível a transformação da natureza em detrimento de sua vontade. Essa mesma disciplina pode ser destacada pela reflexividade inerente à adoção desse conceito enquanto instrumental científico-metodológico primordial. É essa reflexividade que torna possível um longo processo de afirmação e refutação desse conceito na história da disciplina.

A noção de *cultura*, como bem examinou Denis Cuche (2002), se revela, então, como o instrumento adequado para acabar com as explicações naturalizantes dos comportamentos

humanos, de forma que, na antropologia clássica<sup>113</sup>, a natureza, no homem, é inteiramente interpretada por esse conceito, e as diferenças que poderiam parecer ligadas às propriedades biológicas particulares, tal como aquelas conferidas a noção de diferença de sexo, ou mesmo divisão sexual do trabalho, passaram a ser observadas pelo prisma da cultura e sua capacidade de apropriação da vida humana.

Até chegar a essa perspectiva geral do conceito de *cultura*, a viagem epistemológica nos remete às diferentes concepções, do cerne do pensamento iluminista às revoluções científicas, sociais e políticas dos séculos XIX e XX, o que legou ao pensamento antropológico ocidental uma infinidade de conceitos e definições de cultura, em sua maioria discordantes umas com as outras, porém, capazes de entendimento pelos pressupostos apontados por Kuper (2002) e que conferem à *cultura* como: uma característica essencial dos seres humanos; uma questão que não depende da raça – sendo apreendida, e não transmitida por genes; a *cultura* humana é dinâmica; a *cultura* possui diferentes significados simbólicos inerentes a ideias e valores construídos coletivamente que aparecem em formas variáveis.

Diante desses pressupostos básicos de várias definições de cultura na antropologia, não pretendo aqui realizar uma análise epistemológica do conceito, isso, por-se tratar de uma tarefa árdua e que possivelmente não teria condições de realizar no conjunto desse trabalho. Por outro lado, quero aqui me encarregar de colocar para o diálogo sobre “a cultura Sateré-Mawé de Sahu-Apé” dois universos distintos do conceito de *cultura*, como foram percebidos por Manuela Carneiro da Cunha (2009) em seu artigo “*Cultura com aspas*”.

Cabe destacar que, para Carneiro da Cunha, *cultura* deve ser pensada como categoria e não como conceito, isso, principalmente pelo fato de ser fluida e, no contexto das revisões pós-

---

<sup>113</sup> Por antropologia clássica, refiro-me aos estudos que tomaram como base a cultura e sua compreensão a partir do binômio natureza X cultura. Não incluo nesta distinção a produção antropológica contemporânea, responsável pela revisão desse abordagem clássica e que imprimiu a leitura de sociedade X cultura no universo antropológico.

colonialistas, tornado-se uma fabricação do centro, exportada para o resto do mundo, e que hoje retorna para assombrar aqueles que as produziram como uma “*categoria de ida e volta*”.

Uma dessas categorias é “cultura”. Noções como “raça”, e mais tarde, “cultura”, a par de outras como “trabalho”, “dinheiro” e “higiene”, são todas elas bens (ou males) exportados. Os povos da periferia foram levados a adotá-las, do mesmo modo que foram levados a comprar mercadorias manufaturadas. Alguns foram difundidas pelos missionários do século XIX, como bem mostraram Jean e John Comaroff, mas num período mais recente foram os antropólogos os principais provedores da idéia de “cultura”, levando-a na bagagem e garantindo sua viagem de ida. Desde então, a “cultura” passou a ser adotada e renovada na periferia. E tornou-se um argumento central – como observou pela primeira vez Terry Turner – não só nas reivindicações de terras como em todas as demais (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.312).

Com essa reflexão sobre a *cultura* enquanto uma categoria de ida e volta, não significa que a autora deixa de lado a crença na existência de esquemas interiorizados que organizam a percepção e ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais, pelo contrário, ela sinaliza que essa categoria retornou a partir do momento em que foi apropriada por diferentes povos, tornando-se uma “*cultura*” (entre aspas) e que, inicialmente, pode ser identificada por não coincidir com a categoria habitual da antropologia (ou de outras ciências humanas), por não pertencer ao mesmo universo de discurso da cultura (sem aspas) ou ao mostrar que caminha em direção contrária à política acadêmica<sup>114</sup>.

A “*cultura*” é uma categoria que foi e voltou. Trata-se aqui de um diálogo interétnico entre a noção de cultura interna à filosofia, língua e linguagem de um povo. Soma-se, nesse diálogo, a categoria de *cultura* (sem aspas) tal qual pensada pela antropologia (ou outra ciência ocidental), porém etnicizada, apropriada de forma reflexiva por esse mesmo povo e finalmente transformada em “cultura”. Essa “cultura” (entre aspas) fala de si mesma atribuindo o seu

<sup>114</sup> Cf. Carneiro da Cunha, 2009, p.313-314.

conhecimento e significado endógeno a uma categoria (uma palavra) antropológica em um dado contexto interétnico.

Nesse diálogo interétnico,

[...] a lógica interétnica não equivale à submissão à lógica externa nem à lógica do mais forte. É antes um modo de organizar a relação com estas outras lógicas. E como tenho dito repetidas vezes [...], as situações interétnicas não são desprovidas de estrutura. Ao contrário, elas se autoorganizam cognitivamente e funcionalmente. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.356)

Para exemplificar melhor, Carneiro da Cunha nos lembra de que vários etnógrafos perceberam que, nas línguas nativas, sempre existe uma palavra utilizada pelo sistema filosófico desses povos para tratar daquilo que nós, etnógrafos, chamamos de *cultura*, o que aponta para o fato de que a antropologia não teve exclusividade na objetivação dessa categoria. Por outro lado, os pesquisadores notaram que esses povos preferem introduzir ao seu arcabouço filosófico o neologismo *cultura* (sem aspas, portanto, a categoria antropológica ocidental), indicando as possibilidades de reflexão e autoreflexão no contexto de encontro com o Outro.

Baseado nessas reflexões de Carneiro da Cunha identifiquei, em minha etnografia, ainda que superficialmente, a existência de uma “*cultura Sateré-Mawé*” (com aspas) e que em uma primeira tentativa de definição estaria relacionada à forma como os intelectuais Sateré-Mawé politicamente hegemônicos e com a fala autorizada, processam suas reflexões sobre si próprios baseados em sua filosofia Sateré-Mawé. Por sua vez, para serem compreendidos, utilizam-se da palavra *cultura*, articulando-se no contexto das relações com o Outro e transformando sua noção ocidental de *cultura Sateré-Mawé* (sem aspas) num objeto doméstico para uso próprio.

Nesse caso, a *filosofia Sateré-Mawé* pensada por um grupo de intelectuais, organizados hegemonicamente na categoria *professores indígenas*, seria o elemento endógeno definidor dessa “cultura”. Essa filosofia traz consigo elementos que não podem ser generalizados, tais como as

regras de parentesco, a hierarquia clânica, a língua e, principalmente, o ritual da tucandeira, enquanto particularidade de certos aspectos da vida Sateré-Mawé, pertencentes a todos os membros dessa sociedade enquanto referência cultural, mas não pertencente a todos os membros dessa mesma sociedade enquanto direito a usufruto. Por exemplo, o ritual da tucandeira pertence à todos os membros da sociedade Sateré-Mawé independentemente da idade, sexo ou filiação clânica, por outro lado, enquanto direito, não pertence às mulheres (que possuem um ritual próprio) e tampouco às crianças que não têm idade para serem iniciadas. Nesse caso, a utilização da palavra ocidental cultura é uma forma de comunicação para com o Outro, criador do pensamento antropológico ocidental. No uso dessa palavra ocidental, chega a parecer que a “*cultura Sateré-Mawé*”, tal qual definida pelos seus defensores, vai na contramão das abordagens que conferem à cultura como dinâmica e relacional, porém, o que essa “*cultura Sateré-Mawé*” afirma a partir dessa categoria ocidental é o seu posicionamento reflexivo sobre si própria.

Por outro lado, mas também em uma tentativa inicial de adaptação às reflexões de Carneiro da Cunha, a *cultura Sateré-Mawé* (sem aspas), se baseia nas manifestações coletivas, éticas, estéticas, morais, linguísticas e simbólicas que um grupo étnico compartilha com seus membros, tais quais podem ser identificados à luz da teoria antropológica ocidental. Essa categoria de *cultura Sateré-Mawé* é utilizada pelos moradores da aldeia Sahu-Apé.

A “*cultura Sateré-Mawé de Sahu-Apé*”, neste processo de reflexividade do uso das categorias nativas em contexto interétnico, pode ser definida pela soma da memória da “*cultura Sateré-Mawé*” no Sahu-Apé, das condições impostas pelas relações interétnicas e sua categoria antropológica ocidental de *cultura Sateré-Mawé* e a compreensão própria do que é ser indígena de Sahu-Apé.

[...] Todas essas “ordens” coalescem nos mesmos seres humanos cuja atuação é implicada e mobilizada em sua realização e em seu futuro. Embora se possa ver cada esfera como organizada por uma lógica *sui generis*, as mesmas pessoas vivem simultaneamente nessas múltiplas esferas. O que implica lidar com as exigências simultâneas decorrentes da lógica de cada uma dessas esferas. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.363)

Todos os usos de “*cultura*” têm propriedade de metalinguagem, o que significa dizer que é uma noção reflexiva que fala de si própria. No caso da etnografia presente nesse capítulo, utilizo-me da distinção entre a “*cultura Sateré-Mawê*”, para aquela categoria pensada pelo professor indígena e que parece estar na contra mão do conceito antropológico quando fala de si mesma. Em desdobramento, utilizarei também a expressão “*cultura Sateré-Mawé de Sahu-Apé*”, ao tratar das reelaborações dessa “*cultura Sateré-Mawé*” em um contexto interétnico específico a essa territorialidade.

Os elementos desse quarto capítulo foram registrados em diferentes momentos da minha pesquisa de campo e, no momento mais expressivo dessas experiências, durante o *II Encontro dos Guerreiros Sateré-Mawé*, evento realizado na aldeia Sahu-Apé e que teve, como característica principal, a execução do ritual da tucandeira e o fortalecimento das relações entre os diferentes “parentes”<sup>115</sup>, Sateré-Mawé.

---

<sup>115</sup> A categoria “parente” é utilizada pelos indígenas como forma de aproximação de outros grupos étnicos. Em outra perspectiva essa mesma categoria é utilizada nas relações primordiais de parentesco.



**Foto 9 – Ritual da tucandeira em Sahu-Apé**

Fonte: SANTOS, L.C. Acervo de pesquisa, 2009.

#### 4.1 “CULTURA SATERÉ-MAWÉ” E A “CULTURA SATERÉ-MAWÉ DE SAHU-APÉ”

*“Sateré-Mawé não se pinta, não usa esse tipo de roupa e nem faz esse tipo de artesanato”, “isso daí não é Sateré”, “o que eles estão contando é mais ou menos assim, mas não está certo como na nossa ‘cultura original’ [...] Somente quem é Sateré-Mawé pode se ferrar, não aceitamos pessoas de outras etnias...”.*

Essas são algumas das frases pronunciadas no diálogo estabelecido entre dois intelectuais Sateré-Mawé ao debater publicamente sobre um vídeo feito por uma emissora de televisão local<sup>116</sup> e que apresentava o ritual da tucandeira na comunidade Inhã-Bé (Tarumã-Açu, área rural de Manaus).

Nesse vídeo, o pajé da comunidade Inhã-Bé, o Sr. Curu-Bené<sup>117</sup> é entrevistado pelo repórter que lhe pergunta: *“como é que funciona o ritual da tucandeira?”*. Imediatamente responde:

Os meninos que vão passar à adolescência para ser guerreiro, para mostrar que são pescador, caçador. Aí, eles mesmos que vêm fazer o ritual deles, caçam a tucandeira, trazem, colocam na água pra ela adormecer, colocam na luva e aí é que eles vão se ferrar [...] Depois de pronta, a luva vai no nome da menina e se ela for moça [virgem] a tucandeira não ferra, mas se já ficou com outro sem ser ele, a tucandeira vai ferrar e parece brasa, ele [o guerreiro] não aguenta e chora. Então, ela perde o guerreiro, porque já veio outro na frente dele [...]

Noutro momento, o repórter pergunta: *“quem está fazendo esse ritual?”*, dessa vez, a interlocutora é Marta (Ariá)<sup>118</sup> que responde:

<sup>116</sup> O contexto de debate sobre esse vídeo foi o *Curso de Pedagogia – Licenciatura Intercultural* da Universidade do Estado do Amazonas. Através do sistema de teleconferência, João da Silva Freitas se comunicava do município de Iranduba com o Professor Indígena de Maués, que na ocasião estava em Manaus (Janeiro de 2010). O vídeo sobre o ritual foi feito pelo repórter Gerson Guerra para o Programa Câmera 13, da emissora local da Rede Bandeirantes de Televisão. Está disponível em domínio público no site: [www.youtube.com](http://www.youtube.com). Acesso em Abril de 2010. Tanto esse vídeo como o debate entre os dois indígenas Sateré-Mawé foi transmitido simultaneamente para 2.500 alunos em 52 municípios do Amazonas.

<sup>117</sup> Irmão do Sr. Benedito da aldeia Sahu-Apé. O Sr. Curu-Bené trabalha na Praça Tenreiro Aranha (centro de Manaus) onde vende cascas de árvores, mel de abelha, plantas e garrafas – medicina tradicional indígena.

Nesse momento estamos fazendo o nosso ritual Sateré-Mawé, mas no momento, o guerreiro que está se ferrando é da etnia Karapaña, é a primeira vez dele, pois é um convidado. Porque aqui tem várias etnias convidadas [...] tem os Mura, que estão fazendo a passagem nesse ritual nosso sagrado.

Após assistir a esse vídeo, o professor indígena de Maués também afirmava publicamente que “*no ritual Sateré-Mawé não se aceita outras etnias*” em seguida colocando sua versão de como fazer corretamente o ritual:

“O jovem se ferra quando vira adulto... não é ele quem pega a formiga, é o pai que prepara a festa [...] a tucandeira na mitologia Sateré era uma mulher, mas não tem nada disso de colocar o nome dela na luva [...] se colocar mão na luva ela ferra de um jeito ou de outro”.

Por outro lado, João da Silva Freitas da comunidade Sahu-Apé, no Iranduba, colocava a sua versão sem desqualificar ou deslegitimar “seus parentes”, permanecendo em certa maneira emudecido diante das afirmações de que sua “*cultura*” estava errada.

Para além dos debates entre esses indígenas pertencentes ao mesmo grupo étnico, outros pesquisadores que atuaram junto aos Sateré-Mawé costumam tecer comentários e reflexões dessa mesma linha, afirmando que esses grupos que estão na cidade possuem “*traços culturais*” que não são dos Sateré-Mawé - “Não são tradicionais”, “Não são originais”, “foram inventados”.

Sem cair no falso dilema de dizer que essas visões estão certas ou erradas, nem mesmo de fazer da oposição “indígena” e “não indígena”, ou “índios da área” e “índios da cidade”, categorias reificadas, o que chamo atenção é para a possibilidade de discutir como cada grupo étnico construíra sua própria “cultura” em contextos diferenciados e com características específicas. A construção das imagens dessas “*culturas*” se formam em jogos polissêmicos, em reflexos de diferentes espelhos de alteridade. A imagem da “*cultura Sateré-Mawé de Sahu-Apé*”

---

<sup>118</sup> Marta (Ariá) é neta de Dona Tereza e filha de Zeila (Kutera).

é um diálogo entre reflexos distintos: os indígenas dos *brancos*, os indígenas do próprio indígena, o indígena Sateré-Mawé na imagem de Sahu-Apé, o indígena de Sahu-Apé na imagem de indígena do *branco*, da cultura Sateré-Mawé e da subjetividade dos agentes. Nesse sentido, descrevemos cada um dos traços diacríticos dessas imagens refletidas a partir do espelho da “*cultura Sateré-Mawé de Sahu-Apé*”.

## 4.2 OS ELEMENTOS DIACRÍTICOS DA IDENTIDADE SATERÉ-MAWÉ

### 4.2.1 A língua Sateré-Mawé e os nomes indígenas

Segundo Raynice G. Pereira da Silva (2007), a língua Sateré-Mawé (também conhecida como Sateré ou Mawé) é uma língua da região Amazônica, falada por aproximadamente 8.500 pessoas (TEIXEIRA, 2007), que vivem na região do médio rio Amazonas, onde se localiza a Terra Indígena Andirá-Marau. Para essa pesquisadora, os exames feitos por vários autores que pesquisaram o vocabulário Mawé concluem que a língua pertence ao tronco Tupi, porém ela apresenta em sua composição elementos estranhos a essa formação. Nimuendaju (1963, p.246 apud PEREIRA DA SILVA, 2007, p.75) afirma que, “...*the Maué vocabulary, however, contains an element that is completely foreing to Tupi but wich cannot be traced to any other linguistic family...*”. Por outro lado, Koch-Grunberg (1932), comparando Mawé, Tupi e Puruborá indica grandes variações entre estas duas línguas em relação ao Mawé. É importante considerar ainda que a língua Mawé sofreu acentuada influência lexical do Nheengatu, principalmente na região do rio Andirá, desde o início do século XVII.

De acordo com as observações de campo de Pereira da Silva (2007), os homens adultos e jovens são, em sua maioria, bilíngues em Mawé e Português, já as mulheres podem apresentar um grau de bilinguismo variado, as mais jovens sendo mais bilíngues que as mulheres mais velhas. Outra variante é o grau de escolaridade: os mais escolarizados, tanto homens quanto mulheres, são bilíngues, talvez pelo fato de ter que se deslocar da terra indígena para as cidades próximas no intuito de prosseguir os estudos. Nas interações entre jovens e adultos, é possível verificar facilidade de fluência em ambas as línguas. Já nas interações destes com os mais velhos, a língua de uso é o Mawé, apesar da grande quantidade de palavras emprestadas do Português. Essa situação de empréstimos se reflete também na escrita.

Nas conclusões preliminares de sua pesquisa, a autora citada aponta que,

após considerar toda a trajetória dos Sateré-Mawé penso que, como Mano (1996), eles são sobreviventes em constante processo de adaptação. Tentam a todo custo se manter com sua língua e cultura bem definidas, apesar das várias tentativas de descaracterizá-los enquanto sociedade indígena. É certo que muito se perdeu, eles já não moram mais em casas coletivas, moradia comum entre os povos de origem tupi, mas se espalham ao longo dos rios de sua terra em comunidades, parecendo muito mais comunidades ribeirinhas presentes em toda a região Amazônica. Fora a língua e o fato de estarem em terra indígena se assemelham muito aos caboclos da região. A situação sociolingüística dos Sateré-Mawé é claramente bilíngüe e cada vez mais dão espaço ao Português em detrimento de sua língua ancestral. Essa situação é preocupante à medida que os espaços sociais de usos orais da língua indígena já não são mais tão definidos. Em relação ao uso da leitura e da escrita percebe-se uma leve preferência ao Português e isso, como já disse, também é preocupante uma vez que é preciso criar espaços e funções sociais relevantes para a escrita em Sateré-Mawé. Acredito que a possibilidade da escrita e a leitura devam servir para garantir a preservação da memória coletiva, para a reescritura de fatos históricos de contato na perspectiva indígena, já que até agora, só foi contada sob a perspectiva dos ‘brancos’ (PEREIRA DA SILVA, 2007, p.97-98).

Entre os membros das comunidades Sateré-Mawé Ypyrehyt, Waikiru, Inhã-Bé, Mawé, Waranã e Sahu-Apé são desenvolvidos vários esforços para a revitalização da língua, falada

apenas por Dona Tereza e suas filhas e esposos. Os indígenas de terceira e quarta geração dominam palavras, expressões idiomáticas, músicas e várias palavras soltas. Alguns compreendem longas conversas entre os mais velhos, mas não possuem conhecimento para estabelecer a comunicação plena na língua Sateré-Mawé.

A “língua materna”, tal como costumam referenciá-la, é um elemento diacrítico presente nos esforços de revitalização cultural da aldeia Sahu-Apé. Dona Bacu, desde os primeiros anos de organização da aldeia, é quem tomou a iniciativa de ensino da língua para os netos. A escolinha da comunidade, *Tupana Yporó* foi fundada e é dirigida por ela, que atua como professora de língua indígena. Como observado anteriormente, no espaço da Igreja Adventista, o nome próprio é utilizado na língua portuguesa, porém, os cânticos entoados como expressão dos membros da aldeia naquela congregação são na língua Mawé.

Dona Bacu sempre se comunica usando a língua materna com seu esposo, suas irmãs e parentes que possuem a fluência para comunicação. Suas preocupação em manter a língua viva na sua aldeia levaram a organização do grupo de música indígena Sahu-Hin, do qual Dona Bacu, juntamente com suas filhas são as compositoras das músicas, algumas traduzidas de suas versões “brancas” para a “língua materna”.

Outro aspecto relevante dos esforços de Dona Bacu para a promoção da revitalização da língua e valorização da “*cultura Sateré-Mawé*” é a adoção do “nome indígena”. Todos os membros da aldeia possuem nomes na língua materna. No dia a dia, chamam uns aos outros e se apresentam para quaisquer membros externos pelos seus nomes na língua Sateré-Mawé.

#### 4.2.2 O grupo musical Sahu-Hin – a música Sateré-Mawé de Sahu-Apé “*com uma batida diferente*”

Dona Bacu e suas filhas Midiã e Luka são as responsáveis pela organização do grupo de música indígena da aldeia. O Grupo Musical Sahu-Hin<sup>119</sup> é formado por cerca oito crianças que se dividem entre vocais, instrumentos musicais e danças. As letras das músicas são em língua portuguesa e na língua Sateré-Mawé, todas compostas, organizadas ou adaptadas em suas versões por essas três mulheres. As principais músicas que estes cantam são: a música da farinhada, *a música do curupira, a música do sapo e a música sou índio sou!*

Os grupos de música foram organizados como forma de revitalização da língua materna nas diferentes comunidades dos Sateré-Mawé na cidade de Manaus. Todos esses grupos estão interligados, pelo parentesco, estilo musical e idealização, pois foram as irmãs Zeila (Kutera) e Zenilda (Aruru) as responsáveis pela organização dos primeiros grupos.

Uma das músicas cantadas pelo grupo Sahu-Hin e presente no repertório dos outros grupos musicais dos Sateré-Mawé é a música da farinhada. Essa música é entoada sempre que esses decidem chamar as pessoas para dançar em conjunto durante suas apresentações.

**Watu num u'i**

*Watu num u'i  
We sése nty em até kay-kay  
U'i puetes, wuatekire menhu-bém  
E ewg tkyro u'e utrkyre menhu-bém*

---

<sup>119</sup> Sahu-hin na língua Sateré-Mawé significa “Tatu de casco pequeno”. O grupo é apresentado como “Sahu-Hin” – Tatu de casco pequeno com uma batida diferente. Esse é o significado que os Sateré-Mawé de Sahu-Apé atribuíram na expressão da língua Sateré-Mawé. Os outros grupos musicais são Inhã-Bé Cury (comunidade Inhã-Bé) e Myryhu (comunidade Waikiru)

**Tradução**

*Para fazer a farinhada  
 Muita gente eu vou chamar  
 Só quem gosta de farinha  
 Venha peneirar aqui  
 Só quem gosta de farinha venha peneirar aqui*

A transcrição acima<sup>120</sup> é do que poderíamos chamar de letra básica da música. Essa estrutura básica permite a improvisação da canção, isso ao possibilitar a inserção de trechos que clamam a participação dos ouvintes. Em geral, essa improvisação é feita na versão cantada na língua portuguesa.

*Pra fazer a farinhada,  
 muita gente eu vou chamar ( 2 X)  
 Só quem gosta de farinha,  
 vem a peneirar aqui! (2 X)  
 O pessoal de **sahu-apé**,  
 venha peneirar aqui!  
 Só quem entende de farinha,  
 venha peneirar aqui! (2 x)  
 Amigo **visitante**,  
 Venha peneirar aqui! (2x)  
 Pessoal do **Inhã-bé**,  
 Venha peneirar aqui!  
 (...)*

Outra música de destaque no repertório do grupo Sahu-Hin é utilizada para homenagear o protetor da aldeia, o curupira (*Aceî*). Essa música possui uma versão na língua Mawé e na língua portuguesa.

***Ai curupira!***  
*(Ai, Aseî)*

*Ai curupira!  
 Como é grande a emoção!  
 Toda vez que eu te vejo  
 Faz tum tum meu coração(2X)  
 Ai, ui, ui ai!  
 Ai! curupira.*

<sup>120</sup> As transcrições dessas músicas foram feitas a partir dos registros de áudio digital e das minhas anotações na caderneta de campo. A versão na língua indígena foi retirada dos CD Cantos Indígenas (2008).

Os instrumentos musicais que acompanham o grupo Sahu-Hin são o tambor, o *inhã-bé* e o reco-reco. O tambor é feito de madeira de copiúba e coberto com o couro grosso de veado vermelho. O *inhã-bé* é um chocalho feito de grandes sementes, também é utilizado no ritual da tucandeira, porém amarrado ao joelho do dançante. O *karakachak* (reco-reco) é feito também de bambu. Esses instrumentos musicais são utilizados em todas as apresentações do grupo.

As duas filhas de Dona Bacu (Midiã e Luka) são as responsáveis por puxar os cânticos e as crianças as acompanham ao tomar para si a dinâmica das apresentações. Três meninas se colocam alguns passos à frente dos músicos e apresentam-se como as bailarinas do grupo. A cada apresentação para os turistas, o grupo mostra os seus membros e o nome indígena, posteriormente despedindo-se com “*Muito Wako Poike!*” (Muito Obrigado).

#### 4.2.3 A distinção do corpo

Os traços diacríticos dos indígenas da aldeia Sateré-Mawé Sahu-Apé estão acentuados ao longo de toda a sua corporalidade e podem ser percebidos nos ornamentos artesanais, nos estilos de cabelo que se mantêm compridos ou nos cortes de meninos e meninas com o formato descrito como “redondo-cuia”. O estilo do cabelo é mantido e apresentado pelos indígenas como característica identitária, independentemente das implicações diante da filiação religiosa “não indígena”<sup>121</sup> Além dessa característica, o corpo exhibe outros traços, como por exemplo, as pinturas corporais e as vestimentas.

---

<sup>121</sup> As regras dos cristãos filiados à Igreja Adventista proíbem que homens mantenham os cabelos compridos e define inclusive o formato do corte para o sexo masculino e feminino. Tais regras nem sempre são divulgadas diretamente aos membros de tal congregação, sendo ensinadas com o tempo de pertencimento ou nos momentos de afirmação de “lei de deus” escrita na Bíblia no Capítulo do Levítico. Segundo Mary Douglas (1976) as regras contidas neste livro servem como definidores da identidade a partir da distinção “Pureza e Perigo”.

O sumo da *fruta jenipapo* (*Genipa americana*) é utilizado como tinta para as pinturas corporais que os indígenas Sateré-Mawé desse grupo familiar extenso ostentam em seus corpos durante o dia a dia. A tinta de jenipapo é obtida da parte central da fruta ainda verde. É um líquido transparente que é armazenado em pequenos vidros ou tirado diretamente da fruta com a ajuda de um pincel ou espeto de madeira. Essa tinta quando aplicada ao corpo mostra-se transparente e sem cor, porém, após alguns minutos, seca e torna-se de cor preta. Sua remoção se dá de forma natural a partir da ação da transpiração e dura e média cinco ou mais dias<sup>122</sup>. Seja na cidade de Manaus ou nas comunidades em que vivem o corpo desses Sateré-Mawé sempre apresenta algum desenho ou grafismo.

No rosto, são feitos traços triangulares dispostos concentricamente. Alguns fazem a pintura em toda a parte inferior da boca e até a base do pescoço. As pinturas mais tímidas são as em formato de uma linha espessa feita abaixo dos olhos e sobre o nariz até as extremidades do maxilar. Não percebi distinção de uso desses grafismos entre homens e mulheres. A mesma pintura triangular do rosto de um rapaz do sexo masculino é visualizada na face de uma jovem do sexo feminino ou em mulheres e homens mais velhos. Os braços também são pintados em outros estilos geométricos. Os mais comuns são triângulos concêntricos incompletos (sem o lado da base) e dispostos lado a lado ao longo do braço; formas geométricas quadradas concêntricas ou linhas diagonais ao redor do braço.

Outro desenho ostentado no corpo de homens e mulheres é a *Watyama* (Formiga Tucandeira), feita em diferentes tamanhos e que, para além do corpo, também é utilizada para etnicizar elementos não indígenas. O desenho da tucandeira aparece nas roupas das mulheres, dos homens, dos jovens, na fralda das crianças e nos tecidos que decoram as barracas de artesanato e

---

<sup>122</sup> A remoção da tinta de jenipapo só ocorre de forma lenta e natural com a transpiração. O desaparecimento completo em geral, demora mais do que cinco dias. Mesmo com a aplicação de esfoliação à pele a pigmentação resiste por estar penetrada nos poros.

o centro cultural. Esses grafismos são organizados de acordo com a criticidade de quem pinta, porém tem, como referência principal, o grafismo de outros povos, nesse caso, identifico aspectos presentes na pintura Kayapó-Xikrin. Acredito que esses traços diacríticos foram adotados por esses Sateré-Mawé por ocasião de sua participação em eventos, fóruns e encontros das organizações indígenas em várias regiões do país. Por ocasião do Fórum Social Mundial, realizado na cidade de Belém (PA), encontrei com Moi-Sateré, seu irmão Pedro Hamal e um de seus sobrinhos, todos da comunidade Inhã-bé. Durante o fórum, os Kayapó-Xikrin fizeram grande sucesso entre os frequentadores do evento por conta de suas pinturas corporais. Em toda a cidade, os participantes desse evento, indígenas e não indígenas ostentavam as pinturas Kayapó-Xikrin. Posteriormente a este evento, encontrei com Moi-Sateré e seu sobrinho por ocasião de uma assembleia indígena no município de Rio Preto da Eva. Naquela ocasião, o sobrinho de Moi fez pinturas de jenipapo nos indígenas presentes e colocou à mostra dos interessados um caderno de desenho com vários estilos de pintura que o mesmo aprendeu com “*parentes*”.

As pinturas enquanto traço diacrítico fazem parte da imagem de índio presente na mentalidade dos não indígenas. Essa imagem de que o “índio reconhecido pelo branco é aquele que se pinta” é refletida e apreendida na construção da identidade Sateré-Mawé de Sahu-Apé. Para alguns pesquisadores e para indígenas Sateré-Mawé do território do baixo Amazonas, essas pinturas são inexistentes “*na cultura Sateré-Mawé*”.

Outros elementos diacríticos presentes nessas comunidades Sateré-Mawé (Yapyrehyt, Waikiru, Inhã-Bé, Sahu-Apé e Wanarã) estão aplicados às vestimentas dos homens e das mulheres, respectivamente, citamos o “calção preto” e “as roupas de saco”, ambos utilizados no dia a dia da aldeia e que estão diretamente ligados à afirmação étnica diante de turistas e em alguns casos membros externos integrantes a rede de relações políticas do movimento indígena.



**Foto 10 – Criação da pintura corporal com jenipapo.**  
Fonte: SANTOS, L.C. Acervo de pesquisa, 2009.

O “calção preto”, similar àquelas bermudas de nylon de uniformes de futebol, é parte integrante dos traços diacríticos dos indígenas do sexo masculino. Esse item do vestuário é utilizado na aldeia, principalmente na presença de turistas e nas apresentações culturais para os mesmos. Outra ocasião distinta e que se utiliza o calção preto é no ritual da tucandeira. Nas ocasiões em que estive na aldeia Sahu-Apé, sempre ouvimos as mães ou os pais dizendo para as

crianças: *“vai colocar o teu calção preto porque lá vem turista”*. Na realização do ritual da tucandeira, uma mulher indígena dizia: *“o uniforme do guerreiro é a pintura e o calção preto”*.

As roupas das mulheres são feitas no tecido descrito como “*pano de saco*”. Trata-se de um tecido de fibra de algodão, muito similar ao algodão cru e que invoca a “rusticidade” ou “tradicionalidade” da origem das roupas em comparação àquelas conhecidas como “roupas modernas”. A partir desse tecido são feitas várias peças: saias, camisetas, vestidos, bermudas, calças e jaquetas. Todas costuradas em máquina de costura ou manualmente e enfeitadas artesanalmente.

As saias, camisetas e vestidos das mulheres carregam pinturas de animais, na maioria dos casos, a formiga tucandeira, o nome da comunidade Sahu-Apé e grafismos de modelos variados. Todas essas peças têm seu acabamento feito manualmente com sementes, em geral, o “tento branco”, conhecido como “lágrima”. As mulheres (jovens, adultas e crianças) também usam na parte superior um modelo de roupa que se assemelha a um sutiã, porém feito de casca de coco ou cuia e com acabamento em sementes.

De uso específico nas apresentações para turistas, há um modelo de roupa chamada por eles de “tanga”, distinguindo-se em dois modelos. A “tanga masculina” feita com pontos de crochê em fios de algodão cru e com acabamento em tento. Essas sementes do vestuário encobrem somente o órgão sexual masculino e coloca a parte posterior do corpo em exposição, sugerindo que a peça é baseada no “estojo peniano” de outros povos. A “tanga feminina” é toda feita em sementes de tento branco e não expõe a nudez de nenhuma parte do corpo. Todos os homens e mulheres, independentemente de sua idade, usam os respectivos modelos de tanga, entretanto, somente Dona Bacu utiliza uma saia feita de palha seca, o que a distingue enquanto “tuxaua” da aldeia diante dos turistas.

#### 4.2.4 A etnicização dos objetos

A criatividade dos artesãos e artesãs da aldeia Sahu-Apé se manifesta no artesanato de colares, pulseiras, esculturas de madeira, na pintura corporal e na decoração dos espaços públicos da aldeia. Cada lugar da aldeia possui elementos dessa criatividade e que têm forte referência no que os mesmos reconhecem como sendo parte da identidade e da “*cultura Sateré-Mawé*”, invocando para si a língua, os conhecimentos e símbolos ancestrais.

Os elementos da vida material que expressam publicamente os símbolos culturais “indígenas” são apreciados por todos os frequentadores da aldeia. Todos os visitantes levam consigo essas representações simbólicas nos artesanatos que adquirem ou nas imagens capturadas através de câmeras fotográficas e filmadoras. Os principais agentes externos que contribuem para a divulgação e adoção de certos elementos simbólicos são os turistas, “clientes *da aldeia Sahu-Apé*”.

Esses turistas trazem consigo a sua visão reificada do que é o “ser indígena”, sua estética, os elementos primordiais e genéricos de sua cultura. Essas reificações de turistas durante muito tempo geraram desconfortos objetivos na vida dos indígenas, fato que fora conferido de forma mais intensa quando iniciaram o trabalho com turistas na “maloca do Ariaú”, lugar em que não podiam demonstrar nenhum aspecto de “modernidade”, “aculturação” ou “civilização”.



**Foto 11 – Detalhe do suspensório para bebê.**  
Fonte: SANTOS, L.C. Acervo de pesquisa, 2009.

Na aldeia Sahu-Apé, embora os indígenas tenham conciliado os elementos da tal visão de “modernidade” e “civilização” como elementos presentes na sua cultura e necessários para sua sobrevivência, frequentemente são questionados em sua autenticidade e originalidade identitária por conta desses elementos materiais. Assim, uma das saídas estratégicas é a etnicização dos objetos “não indígenas” e em certos momentos a ocultação dos mesmos.

Os objetos materiais que percebi e que sempre são “etnicizados” estão relacionados às crianças. Os brinquedos, as fraldas, o suspensório e o carrinho de bebê, todos adquiridos a partir da “cultura de compra e venda” do “não índio” são ressignificados em sua estética e design objetivos. Os artesãos e artesãs incrementam cada um desses itens com desenho da tucandeira, grafismos, desenhos de animais ligados às mitologias, o nome da aldeia, nomes na língua Sateré-Mawé e acabamentos feitos com sementes, miçangas e fibra de tucum.

Alguns desses elementos são sobrepostos a outros, ocultando-os na impossibilidade de sua etnicização. Dentre esses elementos, os que foram comuns em minhas observações foram às fraldas das crianças. Pois, com o cotidiano cheio de compromissos junto a turistas e visitantes diversos, o tempo para atividades domésticas fica reduzido, além disso, na opinião das mães, a organização da aldeia e o cuidado com muitos filhos fazem das fraldas descartáveis opções “práticas e higiênicas”. “*Fralda coeira suja muito e acaba rápido*”. No dia a dia, quando estão entre si, os bebês usam as fraldas descartáveis, porém, com o aviso da presença de turistas, as mães rapidamente as ocultam com as fraldas de pano ou miniaturas de calção preto, em ambos os casos, a imagem que se tem é de que esse elemento de vestuário infantil não está incluindo na “modernidade” ou na “civilização”.

Em conversa com uma das mães de uma criança menor de 1 ano de idade, me foi revelado que o motivo de ocultar a fralda diante da presença de turistas é “*porque eles ficam fazendo várias perguntas, querendo saber onde conseguimos, porque as crianças não ficam sem roupa enroladas apenas em um pano [...] a gente tenta explicar, mas também os guias dizem que o turista não pode ver isso, então, pra evitar é melhor esconder*”. E assim, a ocultação é executada com outros itens infantis, alguns brinquedos, o “carrinho de bebê”, sobretudo aqueles que não são possíveis de serem etnicizados.

No conjunto desses elementos não etnicizáveis e ocultáveis, estão os objetos tecnológicos na aldeia. Televisão, rádio, telefone celular, câmera fotográfica, filmadora, notebooks, fogão, geladeira, carro e a própria energia elétrica fazem parte desse conjunto. A energia elétrica, por outro lado, pode ou não ser “eticizada”, pois, dependendo do contexto e, principalmente, do grupo de turistas, ela é ocultada ou surge com o uso do discurso ambiental de “*energia elétrica de placas solares*”.

#### **4.3 “VAI TER RITUAL” - O RITUAL DA TUCANDEIRA PARA TURISTAS**

O ritual da tucandeira, elemento de maior expressão da identidade e *cultura Sateré-Mawé* é um traço diacrítico divulgado pelas pesquisas de diversos etnógrafos e pelos próprios indígenas nos contextos de afirmação étnica diante de várias sociedades indígenas e não indígenas em nível regional, nacional e internacional. Esses seriam os motivos que colaboram para a sua publicização nas agências de turismo e pela procura por parte dos turistas que desejam “*ver os índios*”.

O ritual não é feito em qualquer ocasião da presença dos turistas. Para que ele aconteça, a agência ou o hotel deve solicitá-lo com dias ou horas de antecedência. Nos relatos que ouvi e nas ocasiões em que presenciei a reserva do ritual sempre é feita entre o período da manhã e da tarde, e o ritual é realizado para os turistas no período da noite.

As agências e hotéis, para entrar em contato com a aldeia, usam o telefone celular conhecido como “Sapopema”. Esse aparelho é conectado a uma antena e fica fixado na área externa do Centro Cultural, permanecendo ligado durante todo o dia. É um aparelho celular de

uso comunal dos moradores para assuntos de extrema relevância e, principalmente, para assuntos referentes aos interesses da *Associação Indígena Sahu-Apé* (AISA).

Nas ocasiões em que o telefone toca, sempre um dos adultos corre para atendê-lo, chamando, posteriormente, o principal interessado ou comunicando sobre a ligação recebida para Dona Bacu e os demais moradores da aldeia. Quando tudo está calmo demais durante o dia ou na calmaria entre o pôr-do-sol e o anoitecer, o silêncio é quebrado pelo toque do telefone e alguém sempre corre para atendê-lo e diz “o *telefone tá tocando! É bem ritual...*”. Após atender esse telefone, os moradores curiosos perguntam e o responsável pela ligação afirma “*vai ter ritual!*”.

O ritual da tucandeira é oferecido como “*pacote turístico*” por agências de turismo, hotéis e pousadas da região do Paraná do Ariaú e rio Negro. O Hotel Ariaú Amazon Towers se destaca sendo o responsável por levar o maior número de turistas para visitação e principalmente para as apresentações do ritual.

O turista que vem do Hotel Aria  u é diferente, assim como a forma de trat  -lo. Nesse caso, o ritual é preparado especialmente para os hóspedes desse hotel. Não se prepara apenas o ritual, mas toda a comunidade. Antes da apresentação são distribu  das tarefas que vão desde o cuidado com o caminho, onde cada madeira da escada passa por verificação, reparos ou troca, isso para evitar que turistas se machuquem, passam pelos preparativos para o ritual e seguem até a ocultação dos objetos não etnicizados.

Enquanto dois homens saem às pressas para catar formigas na mata, Dona Bacu orienta, executa e fiscaliza os preparativos para recepcionar os turistas. Ela anda pelo caminho por onde seus “clientes” v o passar, verifica se ele precisa ser limpo, se as plantas estão no lugar, se a escada e seu corrimão estão seguros, retira pedaços pontiagudos de madeira e pedras do chão, tudo isso preocupada para que “*nenhum turista quebre o nariz*”.

Enquanto a infraestrutura básica da aldeia é preparada, alguns homens buscam madeira para acender o fogo abaixo do moquém suspenso no centro cultural, e as mulheres chamam a atenção das crianças para que se preparem. Os dois homens enviados para a mata em busca das tucandeiras chegam e vão diretamente preparar as luvas. Se houver tempo, é feito o tipiti, uma espécie de luva de palha onde as formigas são presas e colocadas dentro da luva maior. Na preparação que observei esse tempo não estava disponível, então, as formigas eram enfiadas diretamente enquanto ainda estavam adormecidas pela solução feita com folhas da árvore do caju. Tudo fica preparado, cada um vai para sua casa e descansa até ouvir a batida da sapopema.

Era pouco mais de 21h, eu estava cochilando na rede, e, logo abaixo de mim, as crianças assistiam à televisão que foi desligada logo após comentarem: “*bateram na Sapopema! Tá na hora do ritual! Vão vestir a tanga de vocês!*”. Nesse momento, da minha rede, ouvi burburinhos de correria pelo terreiro da aldeia, as mães apressavam os filhos e as filhas para que se arrumasem, toda a iluminação da aldeia foi desligada e não sobrou uma única lâmpada acesa. Permaneci em minha rede até o momento em que perguntaram se eu gostaria de assistir ou de ficar deitado. Levantei-me antes mesmo de responder positivamente à pergunta.

Os turistas estavam em um número de 15 pessoas e subiam à comunidade em plena escuridão, acompanhados por um guia, um meteiro do hotel Ariaú e dois indígenas da aldeia. O caminho deles era iluminado por uma lâmpada ligada a uma bateria de carro, trazida no ombro de um dos funcionários do hotel.

Observei tudo de longe, pois o limite de interferir ou não, no trabalho da aldeia sempre esteve bem claro pra mim. Entretanto fui me aproximando, aproveitando a escuridão e a única luz que se encontrava direcionada para o guia a quem todos prestavam atenção na explicação sobre “a tribo Sateré-Mawé” e o ritual pra virar guerreiro. Caminhei sem ser percebido até a parte

traseira do centro cultural onde todos os moradores aguardavam o início da apresentação e passei a assistir a toda apresentação de lá.

Nos bastidores, enquanto o filho de Dona Bacu explicava sobre o ritual, a tuxaua orientava a todos para ter certeza de que estavam preparados. Em voz baixa, cobrava a ausência da tanga em detrimento de vestido usado por algumas de suas netas e arrumava o cabelo de algumas.

O jovem iniciado naquela noite era Wotó, filho de João Freitas e Elizabeth. Ao lado de seu tio e avô, ele tinha o chocalho Inhã-Bé amarrado em seu joelho e pisava fortemente no chão, fazendo com que o som do instrumento ecoasse no centro cultural e dando a impressão de que o jovem se preparava. Naquele momento, após a explicação do guia e exibição da luva para dois turistas, isto para provar a autenticidade das formigas vivas, Wotó foi colocado diante das luvas dispostas no centro do barracão, recebendo em cada mão uma das luvas.

As luvas foram colocadas, de um lado por seu avô, anunciado pelo guia como “*índio mais velho da tribo*”, de outro lado, por seu tio anunciado como “*segundo cacique*” da aldeia. Quando as luvas já estavam nas mãos de Wotó, o “*índio mais velho da tribo*” pronunciou algumas palavras na língua Sateré-Mawé enquanto outros sopravam as buzinas de bambu e logo todos os moradores se aproximaram colocando seus braços entrelaçados um ao lado do outro e cantando ao ritmo dos passos.

Wotó, ao colocar a luva, franziu a testa como se sentisse as ferroadas. Porém, segundo o que me fora informado, as formigas não o ferroariam, pois aquele ritual era apenas uma demonstração. Enquanto cantava e dançava, o jovem franzia cada vez mais a testa em sinal de dor e continuava a cantar e dançar. Ao final da única música entoada, Wotó se retira com as mãos debaixo das axilas como se sentisse dor. Naquela tarde, durante os preparativos para essa demonstração, acompanhei de perto e ao lado dos homens que preenchiam as luvas com as

formigas não consegui identificar o que era feito para que o processo de ferroação não acontecesse. A técnica utilizada também não me foi revelada, entretanto, posteriormente ao ritual, um dos membros da aldeia me contou que as formigas têm seu ferrão retirado um a um antes de serem colocadas na luva, por isso o “ferrante” não sente nada.

Apenas uma das quatro músicas reservadas ao canto da tucandeira foi entoada e a dança, acompanhada por vários flashes de câmera e que contou com a participação de não mais que três turistas, terminou após cerca de 40 minutos. Todos agradeceram a presença dos turistas e em seguida foi anunciado o Grupo de Música Indígena Sahu-Hin. Cada criança com seu instrumento musical cantou e dançou duas ou três músicas. Na quarta música, o “protetor da aldeia” saiu como quem surgia do nada ao lado dos turistas. Era um dos genros de Dona Bacu fantasiado de Curupira. Essa segunda parte durou outros 30 minutos. Após agradecer com “muito wako poike”, os indígenas solicitaram ao guia que levasse os turistas para ver os artesanatos. Esse guia proferiu o seguinte discurso para os turistas:

*“Agora, vocês estão convidados para ir aqui ao lado conhecer o artesanato que as mulheres produzem aqui na aldeia e se quiserem poderão comprá-los. Só tem uma coisa: lá vai ter uma lâmpada que vai ser preciso acender pra vocês poderem ver os trabalhos deles... essa lâmpada que vai ser acesa é de energia elétrica de uma pequena placa de energia solar que eles tem, a partir da ajuda que também recebem do governo...”*

A visitação às barracas de artesanato dura pouco mais de 20 minutos. Toda a visitação desse grupo de turistas não dura mais do que duas horas e menos que uma hora e trinta minutos. Todos os turistas agradecem pela oportunidade de estar lá, seja em língua portuguesa ou nas suas respectivas línguas estrangeiras. A impressão que tive ao ver os seus sorrisos era a de satisfação. Esse grupo de turistas logo foi acompanhado por dois indígenas até os limites da aldeia e quando

desaparecem no escuro, as luzes da aldeia voltaram a ser ligadas e cada um vai para sua casa. Naquela ocasião, percebi que evitavam comentários, pois a hora já era avançada daquela em que costumavam dormir. Já se passara das 23h, no dia seguinte, todos iniciariam as atividades da aldeia por volta das 06h30 da manhã.

#### **4.4 O ENCONTRO DOS GUERREIROS SATERÉ-MAWÉ – (RE) AFIRMAÇÃO DA REDE DE PARENTESCO E DA IDENTIDADE EM SAHU-APÉ.**

Nos dias 04, 05 e 06 de Novembro de 2009, a aldeia Sahu-Apé promoveu o *II Encontro dos Guerreiros Sateré-Mawé*, com o tema: “*A existência e a resistência da cultura Sateré-Mawé*”<sup>123</sup>. O organizador principal do evento foi o filho de Dona Bacu, Sahu (Ismael) que, ao microfone, anunciava: “*dentro de instantes daremos início ao II Encontro dos Guerreiros Sateré-Mawé...com apresentação do ritual da tucandeira e várias manifestações culturais...*”. Nesse momento, várias explosões de foguetes do tipo tiro de canhão marcam o horário de início do ritual. Os homens mais velhos, jovens, crianças e mulheres, todos os membros da aldeia Sahu-Apé e de outras comunidades se fazem presentes e estiveram envolvidos em momentos específicos para a organização do evento.

O Encontro dos Guerreiros Sateré-Mawé tem, como ponto principal, o ritual da tucandeira. Os preparativos para esse evento incluem não só “arrumar a comunidade”, mas também, convidar os parentes e criar condições para que os mesmos possam vir.

Nesse caso, a recepção deve incluir os lugares para alojamento e alimentação. Além disso, todos os moradores da aldeia são responsáveis por cuidar da segurança dos membros da aldeia e

---

<sup>123</sup> Segundo o Projeto do *I Encontro dos Guerreiros Sateré-Mawé*, a realização do primeiro evento se deu entre os dias 23 e 30 de Novembro de 2008 na aldeia Sahu-Apé.

dos convidados. Dessa forma, as funções são divididas: os seguranças, os cozinheiros, os vendedores de artesanato, os responsáveis por catar as formigas e preparar a luva da tucandeira, os cantores, as mulheres que cuidarão dos guerreiros após o ritual, o apresentador da festa e os grupos musicais que se apresentam durante o encerramento de cada noite.

A segurança do evento foi responsabilidade de todos os moradores da aldeia. A ideia dessa “segurança” é preservar o espaço e as regras da aldeia. A entrada de pessoas com bebidas alcoólicas é uma das maiores preocupações, o que inclui o cuidado com o patrimônio da aldeia em todas as suas dimensões. No sentido de preservar as regras da aldeia, Dona Bacu aconselhou que cada morador deveria observar atentamente os visitantes da Vila Ariáú e turistas durante o decorrer do evento. Oficialmente, os responsáveis pela entrada e saída de pessoas da aldeia eram Pichichita (Mizael) e sua esposa, que durante os três dias do evento estiveram de prontidão recepcionando os visitantes no portão de entrada que dá acesso à Vila Ariáú.

As regras para entrada dos visitantes eram as seguintes: proibido a entrada de pessoas com bebidas alcoólicas e cada participante deve contribuir com dois reais ou 1 Kg de alimento não perecível. O visitante da Vila Ariáú, após efetuar o pagamento ou doação, ganhava uma pulseira de sementes feita na hora pela esposa de Pichihita e poderia assistir ao ritual e voltar para o encerramento durante a noite.

A entrada de turistas obedece a outro conjunto de regras estabelecidas entre a aldeia e os hotéis de selva da região. Cada turista é identificado a partir do hotel (ou pousada) e guia turístico de referência. Esses dados são anotados por um membro da aldeia e ao final da semana encaminhado para a administração desses hotéis, que executam o pagamento pela visita. O Hotel Ariáú Amazon Tower possui contrato de visita<sup>124</sup> estabelecido com a aldeia Sahu-Apé

---

<sup>124</sup> Segundo informações que recebemos dos moradores da aldeia, esse contrato consiste no acordo entre o Hotel Ariáú e a aldeia Sahu-Apé. Estabelece um número mínimo semanal de turistas para a visita da aldeia.

através da AISA, porém essas atividades, mesmo sem acordo contratual formal, se estendem aos outros hotéis e pousadas da região.

Os cozinheiros eram responsáveis pela preparação do café da manhã e lanches antes do almoço e jantar. Durante os três dias de evento, a cozinha não parava de funcionar sequer por um minuto. Jailson – Moquio, Elizabeth (DiriDiri) e Janilza eram os principais responsáveis pela preparação dos alimentos e em especial aqueles que seriam consumidos pelos “ferrantes”<sup>125</sup>.

Vez ou outra, Jailza e DiriDiri corriam da cozinha para as suas bancas de artesanato. As outras responsáveis pela venda dos colares, pulseiras, anéis e demais peças eram Dona Bacu e suas duas filhas, Midiã e Luka, esta última auxiliada por seu esposo Moi. As mulheres de outras aldeias, tais como Inhã-Bé e Waranã também participaram da venda de seus artesanatos.

Os homens participaram diretamente da organização do ritual da tucandeira. *Moi* e Moquio (os esposos de Luka e Midiã, respectivamente) ficaram responsáveis por catar as formigas na mata. Os cânticos do ritual da tucandeira eram iniciados por Wasley (conhecido por todos como “O cantor”), o Sr. Bitá e seu pai, o vovô Juvenal. Durante o início do ritual, Sahu era o apresentador que explicava a cultura Sateré-Mawé para os visitantes e turistas.

Durante a dança, cada guerreiro é observado por uma mulher, responsável pelos cuidados com o “ferrante”. É essa mulher quem oferece as bebidas<sup>126</sup>, enxuga o suor e no momento posterior a dança ajuda o homem na alimentação e nos cuidados pessoais. As crianças também têm sua função no apoio aos ferrantes que sentem muita dor.

A rotina dos moradores da aldeia Sahu-Api e dos “parentes Sateré-Mawé”, por ocasião dos três dias de evento, esteve baseada nessas tarefas, todas diretamente ligadas ao ponto máximo do evento: o ritual da tucandeira.

---

<sup>125</sup> Ferrante é a categoria nativa para denominar o jovem que participa do ritual da tucandeira.

<sup>126</sup> As bebidas são água, tarubá ou sapó. O tarubá é uma bebida à base de mandioca fermentada. O sapó (ou çapó) é uma bebida à base de guaraná ralado.

## 4.5 O RITUAL DA TUCANDEIRA

### 4.5.1 Referências mitológicas

O ritual da tucandeira foi apresentado na aldeia Sahu-Apé como elemento máximo da “*existência e da resistência da cultura Sateré-Mawé*”. As expressões “existência e resistência”, enquanto tema desse segundo encontro fazem referência à história de vida dos participantes no contexto mitológico desse povo.

A referência mitológica para o tema desse evento está presente na narrativa de Adail Michiles (*et al*, 2008), um dos vários escritores indígenas responsáveis pela elaboração do capítulo de abertura da publicação coletiva<sup>127</sup>, cujo título deu nome à segunda edição desse segundo encontro dos guerreiros Sateré-Mawé. Nessa narrativa, conta-se que os primeiros rituais da tucandeira eram escondidos e ninguém podia vê-lo. Porém os inimigos de *Mypynnungkuri* (*Tatu-Açu*) conseguiram ver o ritual e, logo, seus filhos “começaram a imitar o jeito de se fazer o ritual”.

Os filhos dos inimigos de *Mypynugkuri* apanharam folhas largas das árvores e com elas fizeram a sua própria luva. Dentro dessa luva, colocavam algumas espécies de formigas, mas nenhuma delas eram as formigas tucandeiras, por isso, usavam também outros tipos de animais para se ferrar: *mempyruiu* (*arraia*), *muhat* (*jandiá*), *gap* (*caba*), *sapõt* (*escorpião*), *kiã* (*aranha*), e *moi* (*cobra*).

---

<sup>127</sup> Cito aqui a publicação “A existência e a resistência da cultura Sateré-Mawé”, organizada por Clóvis Fernando Palmeira Oliveira e de autoria de vários professores indígenas. Trata-se de uma publicação editada pela Secretaria de Estado de Educação e Qualidade do Ensino (SEDUC-AM) e UFAM, distribuída para todas as Escolas Sateré-Mawé.

*Quando Henegke (O Tatu-Bola, irmão do Tatu-Açu) viu o inimigo metendo a mão na boca de uma cobra, ele também quis fazer o mesmo, mas seu irmão Mypynugkuri não permitiu, do contrário, a cobra sugaria todo o seu sangue. Mypynugkuri chamou a atenção de Henegke e disse para ele que não deveria se ferrar. Mas mesmo assim, Henegke não se conformou, queria mesmo se ferrar.*

Henegke, então, resolver procurar Hukat'i [O gavião real] e disse para ele que queria ser ferrado. Hukat'i sabia onde encontrar todo o material necessário para fazer o verdadeiro ritual: luva de tucandeira, formiga tucandeira, tinta de jenipapo, cigarro, flauta, jã'ampe (chocalho), bebida tarubá e warana (guaraná). Além destes, também era usado *sariamagkut'ikut'i*, remédio para amenizar a dor das ferrodas, mas somente quando ela aumentava muito (MICHILES et al, 2008, p.12).

O conhecimento e as técnicas para o preparo do ritual da tucandeira foram entregues para Wahui (ancestral Sateré-Mawé do clã do sol). Foi esse parente quem pediu a Mypynugkuri para que ele realizasse o primeiro ritual da tucandeira para Henegke. Assim, o Tatu-Açu preparou uma luva bem bonita, tecida e enfeitada com penas de arara e gavião real. É nessa luva que as formigas tucandeiras deveriam ser colocadas.

A luva de tucandeira é também um instrumento de identidade para nosso povo. Ela não apareceu por acaso na nossa cultura, mas por causa do irmão do Mypunugkuri que queria se ferrar na luva de seus inimigos. Mypunugkuri resolveu tecer a verdadeira luva de tucandeira e foi buscar as formigas tucandeiras nas profundezas da terra para o irmão Henegke se ferrar. Naquele tempo as luvas ainda eram falsas (MICHILES et al, 2008, p.21)

A *watyama* (formiga tucandeira) se originou dos pelos do órgão genital de uma mulher chamada *Uniamoire'i*<sup>128</sup>. É um inseto encontrado na mata de capoeira, onde se alimenta de fungos. A dor causada por sua ferroada demora em média 24h para perder seu efeito<sup>129</sup>. Existem dois tipos de tucandeira, a vermelha, chamada de tucandeira de peixe, e a preta, chamada de tucandeira de guariba. Para serem colocadas na luva, são adormecidas em um composto de folhas de caju e taperebá.

Após contar a origem das formigas, a narrativa continua e relata sobre a primeira vez em que a música do ritual foi entoada por *Mypynugkuri*.

Dizem os nossos velhos que *Mypynugkuri* ficou muito admirado de ver seu irmão aguentar a dor das ferroadas sem chorar. Foi então que *Mypynugkuri* entoou a música do ritual. E assim tem sido a crença do povo Sateré-Mawé desde muito tempo.

Consideramos que os autores da origem do ritual da tucandeira são: *Hukat'i*, *Mypynugkuri* e *Henegke*.

Atualmente, em algumas de nossas aldeias, antes da realização do ritual, os pais ou parentes dos meninos ou jovens que vão se ferrar, costumam convidar os cantadores, colhedores de tucandeiras, moças virgens, recitador e o pajé, para cuidar e participar dos preparativos da festa.

[...] Os colhedores de tucandeira são pessoas já ferroadas. Elas são escolhidas pelos pais dos jovens para apanhar as formigas tucandeiras. De preferência eles têm que ser bons caçadores.

As moças virgens são convidadas para passar sal na boca, a kuia pykuti (cuia pitinga) e a folha de maniva nos braços, nas pernas e na bunda do jovem ferrado, para que possa criar músculos nesses lugares e, além disso, adquirir força, ânimo para trabalhar, caçar e poder desenvolver outros tipos de trabalhos. As moças virgens não podem estar menstruadas e nem comer pimenta durante a realização do ritual.

O recitador é o responsável em recitar os conselhos e os desejos de prosperidade ao jovem por meio de versos, ao mesmo

<sup>128</sup> Segundo o mito, *Uniamoire'i* era uma cobra fêmea. *Mypynugkuri* cavou profundamente a terra, entrou em confronto com a cobra e trouxe a tucandeira do reino das cobras.

<sup>129</sup> Enquanto tecia a luva, de hora em hora *Henegke* perguntava: “Quantas horas vão durar a dor de tucandeira?”. *Mypynugkuri* explicou que se ele metesse a mão na luva ao levantar do sol, a dor só deveria passar às oito horas aproximadamente do mesmo dia. E assim, *Henegke* insistiu nessa pergunta durante todo o dia. Por esta razão é que a dor da tucandeira passou a durar um dia inteiro (MICHILES, et al, 2008, p.13). Para Alvarez (2009,p.29), a narrativa ilustra a hierarquia de parentesco entre irmãos. Uma vez que o irmão mais novo não respeitou o irmão mais velho, a dor se instituiu como castigo à desobediência da hierarquia de parentesco. Aspectos relacionados a esse tipo de interpretação baseada no parentesco não constarão nesse capítulo e podem ser objeto do aprofundamento dessa pesquisa.

tempo em que vai anunciando as músicas que vão sendo entoadas ao longo do ritual.

*Wo'oktorok haria* são os responsáveis em esticar os meninos ou jovens ferrados para que possam crescer fisicamente, saudáveis e bem dispostos. Depois de esticados, os jovens não podem mais se curvar durante o ritual, têm que manter o corpo bem reto.

[...]Os meninos ou jovens que vão se ferrar pela primeira vez não podem comer sal, nenhum tipo de carne de caça, nem de peixe. Até sua farinha é separada. Só podem comer castanha de caju, a própria tucandeira que serve de alimento para o ferrado, mingau de farinha sem sal e chibé. Também não podem tomar banho no rio. Ficam separados numa casa própria para dormir, afastados das outras pessoas. Essa casa fica perto do local onde será realizado o ritual. Durante dez dias os jovens têm que se guardar e cumprir as regras.

O jovem Sateré-Mawé tem que se ferrar durante vinte vezes na vida. Se começar uma primeira vez não pode parar, tem que completar as vinte vezes, se não pode sofrer graves consequências, pode ficar amarelão, barrigudo e preguiçoso, sem ânimo para nada. Depois de se deixar ferrar durante dez vezes pode tomar banho no rio e escolher os tipos de peixes e de caças para comer.

[...]Para o povo Sateré-Mawé o ritual da tucandeira significa a preparação do jovem para levar uma vida adulta saudável e sem dificuldades, principalmente quando segue as regras do ritual. A tucandeira serve de vacina contra as doenças, é uma prevenção contra esses males, pois acreditamos que os jovens que se deixam ferrar pela tucandeira ficam mais espertos, têm mais sorte na vida, no trabalho e na roça. Tornam-se bons guerreiros, bons pescadores e bons caçadores.

O ritual da tucandeira não tem tempo determinado, mas geralmente é realizado após o término dos trabalhos de roçado, mas somente quando existe algum jovem preparado na aldeia (MICHILES et al, 2008, p.09-21).

O ritual da tucandeira conforme a mitologia Sateré-Mawé descrita por Michiles (et al, 2008), Nunes Pereira (2003), Enrique Uggé (1991) e Gabriel Omar Alvarez (2009) foi realizado pela primeira vez como forma de distinção e afirmação da identidade desse povo no contexto das relações com outros povos. Alvarez (2009, p.29) indica que em sua pesquisa de campo, registrou entre os Sateré-Mawé narrativas que apontavam a presença e uso de insetos nos rituais de outros povos do grupo Tupi. Segundo esse pesquisador, os Parintintins aplicavam a ferroada da tucandeira para aumentar o tamanho de seu pênis e os WaiWai também utilizavam a formiga em seus rituais, assim como os Hixcariana, que realizavam rituais utilizando o ferrão de escorpiões.

As interpretações das referências mitológicas do ritual da tucandeira sugerem que os ancestrais dos Sateré-Mawé, Henegke e Mypynukuri, estiveram no centro dos conflitos com outros povos, no contexto de relações matrimoniais que se tornavam homogêneas, colocando em risco a distinção desses povos. Daí o motivo de Mypynukuri buscar no fundo da terra a formiga (a mulher) e entregá-la ao seu irmão.

Na interpretação da pesquisadora Alba Figueroa (apud, ALVAREZ, 2009, p.31) há vários aspectos do ritual da tucandeira relacionados ao contraste masculino e feminino. A luva da tucandeira, por exemplo, tem sua parte inferior, como representação do componente feminino, enquanto que as tucandeiras e o enfeite de penas representa o princípio da masculinidade associada à guerra e à virilidade.

Em termos gerais, o ritual da tucandeira, enquanto elemento cultural revive o mito Sateré-Mawé e o coloca para o diálogo no presente. Se as referências mitológicas do ritual apontam sua execução relacionadas à distinção diante de outros povos; a vivência do mito na contemporaneidade aponta para a atualização da memória desse mito na construção do “ser Sateré-Mawé” nos contextos posteriores à narrativa mitológica.

#### **4.5.2 Elementos teóricos para análise do ritual**

No contexto de formação das primeiras pesquisas antropológicas, o fenômeno do ritual se tornou um dos principais focos de atenção dos estudiosos das chamadas “sociedades primitivas” como forma de se chegar à pretenciosa totalidade de uma cultura. Essas teorias sempre apresentaram o fenômeno do ritual enquanto uma representação social ou parte de um mito e seus sujeitos eram apresentados a partir da dicotomia *indivíduo e sociedade*.

Na intenção de compreender alguns elementos presentes e ressignificados no ritual da tucandeira realizado na aldeia Sahu-Apé, procurei refletir sobre o que as diferentes abordagens analíticas poderiam dizer sobre meus dados. Com esse exercício reflexivo, concluí que o ritual da tucandeira pode ser compreendido: a) como *um sistema de comunicação de símbolos de uma estrutura social do povo Sateré-Mawé na aldeia Sahu-Apé* (LEACH, 1995); b) *um processo de dramatização das dimensões sociais da vida social Sateré-Mawé em contextos interétnicos* (TURNER, 2005); c) *um processo de purificação dos jovens para manutenção da estrutura social Sateré-Mawé* (DOUGLAS, 1976); d) *uma prática social cuja função é a legitimação de uma instituição chamada “cultura Sateré-Mawé em Sahu-Apé”* (BOURDIEU, 1996).

A análise do ritual proposta por Edmund Leach (1995), a partir de pesquisas realizadas junto à sociedade Kachin da Birmânia, destaca-se por sua contribuição às teorias dos sistemas sociais, entendidos por ele como dotados de um equilíbrio apenas ilusório. Para esse autor, diferentemente daqueles que utilizavam de abordagens funcionalistas, o ritual é uma expressão do status do indivíduo enquanto pessoa que ocupa um determinado papel social na estrutura de uma sociedade. O ritual, para Leach, é um sistema de comunicação de símbolos construídos no interior de uma cultura<sup>130</sup> e que serve para afirmar a ordem social, podendo ser dividido em diferentes sequências ou fases, seguindo arranjos característicos que variam em graus de formalidade, de estereótipos ou rigidez, de poder de condensação ou fusão e de redundância, contradições ou repetição.

O ritual da tucandeira, dessa forma, pode ser compreendido como o momento em que um jovem se comunicará com os símbolos da “cultura Sateré-Mawé” produzidos na aldeia Sahu-Apé. Os diferentes momentos do ritual expressam os conflitos existentes na estrutura social, excluindo-

---

<sup>130</sup> Aqui, cultura é entendida sem o uso de aspas, pois não se trata da relação com os turistas. O ritual é entendido como produção na esfera cultural íntima e não das relações interétnicas.

os, incorporando-os ou mantendo o mesmo padrão tido como oficial para os membros dessa comunidade étnica. As caracterizações desses conflitos poderão ser visualizadas na etnografia a seguir, isso na participação de jovens que passaram pelo ritual além do necessário tal qual descrito nas regras mitológicas, na participação de indígenas de outros povos ou de não indígenas na ressignificação desse ritual para além dos aspectos cosmológicos, de parentesco e de organização política.

Para Leach, os rituais são marcados pela divisão entre ritos religiosos sagrados em contraste com atos técnicos profanos, sendo também uma forma de afirmar a estrutura social de uma sociedade, definindo o desejável descrito a partir de uma concepção mitológica. Esse autor nos ajuda a perceber, a partir de sua etnografia sobre os Kachin e Chans, que uma sociedade é um modelo conceitual e que não necessariamente expressa à realidade. Isso fica claro quando o autor discorre sobre o aparente equilíbrio da estrutura social Kachin e a relação interna de equilíbrio na estrutura que permite mudanças sociais. Para o autor, a estrutura social em situações práticas consiste num conjunto de ideias sobre a distribuição de poder entre pessoas e grupos de pessoas e, neste sentido, o próprio rito seria um processo (*IDEM*, 1995 p.67-69).

Enquanto a análise de Leach contribui para compreender o ritual da tucandeira a partir de seus significados, sua transmissão e desenvolvimento como projeto da ação humana, Victor Turner (2005) o compreende como uma representação em si mesmo, onde a sociedade vivencia e dramatiza dimensões da vida social. Tais dramatizações expressam a dificuldade em realizar o ritual da tucandeira no contexto das cidades, a inserção de mulheres como promoção da continuidade e a exibição desse ritual sagrado como “atração turística”.

Para Turner (2005), o ritual deve ser analisado metodologicamente a partir dos seus momentos anteriores à sua preparação, o seu desenvolver e posteriormente a forma como se situa no escopo das regras sociais, isto para que seja possível perceber os seus intervalos ou sua

liminaridade. Esta liminaridade seria um estado de antiestrutura, onde as condições culturais da ordem social são afastadas ou suspensas para dar lugar a uma nova ordem de classificações. A mudança social é pensada por Turner e aplicada nos conceitos de liminaridade sendo oposta à estrutura social, não significando uma ruptura da estrutura e sim um momento de “marginalidade” ou “suspensão” da estrutura e que é previsto por esta.

No caso do ritual da tucandeira em Sahu-Apé, há a suspensão da regra social que define que apenas os Sateré-Mawé devem e podem participar do ritual. Mitologicamente, o ritual é definidor da identidade do povo Sateré-Mawé, porém o fato de um não indígena ou de um indígena de outro povo participar desse ritual, não significa que esse sujeito se tornará parte dessa estrutura social, utilizando-se da mesma identidade. O momento pós-liminaridade, quando as regras voltam a ser estabelecidas, pode colocar o não pertencimento étnico do não indígena de forma mais acentuada, assim também pode integrar o indígena de outro grupo étnico a partir da sua diferença. Segundo a análise de Turner, os ritos são elaborados para representar uma transição social e cultural que é rica em símbolos liminares, situados fora do tempo estrutural. Estes símbolos são como uma floresta e têm seus significados apreendidos de diferentes formas para além daquela ditada pela estrutura. No caso da dramatização do ritual da tucandeira em Sahu-Apé, a liminaridade permite recriar relações sociais intergrupais e interétnicas.

A liminaridade ou a “suspensão da estrutura” foi ponto de reflexão de Mary Douglas (1976) que analisou a estrutura social a partir de suas representações de pureza e perigo. Assim como Turner (1995), a autora compreende o ritual como um processo de purificação das impurezas e poluições que estão à margem da ordem vigente na estrutura social. Neste contexto, a pureza representa a ordem definida por uma cultura, e o perigo é definido pelo seu contraste a esta ordem.

Para Douglas (1976, p.19-20), são as relações entre pureza e impureza que determinam identidades e asseguram a ordem social, pois estas nascem a partir deste contraste, assim como as concepções de higiene, saúde, doença, ordem e desordem. Desta forma, para a autora, o rito é uma forma de purificar a sociedade das impurezas, assegurando que as relações com não indígenas e não Sateré-Mawé comprometam a “cultura Sateré-Mawé no Sahu-Apé”. O ritual da tucandeira, nessa perspectiva, traz consigo a formação do corpo Sateré-Mawé no Sahu-Apé.

Outra dica analítica para pensar o ritual da tucandeira de Sahu-Apé é a diferença que Mary Douglas ressaltava entre a compreensão ocidental de pureza e sagrado e a compreensão indígena. Segundo Douglas, para nós ocidentais não há nada em nossas regras de pureza que sugira uma relação entre impuro e sagrado. Por isso é que nos sentimos confusos quando os povos ditados como primitivos não distinguem o sagrado do profano. A autora ainda acrescenta:

(...)a nossa ideia do sagrado é especializada, enquanto em algumas culturas primitivas o sagrado é uma ideia muito geral que significa pouco mais do que proibição. É neste sentido que o universo se encontra dividido entre as coisas e as ações que estão sujeitas a restrições e aquelas que não o estão. (...) As regras relativas ao sagrado destinam-se então a manter os deuses à distância e a impureza constitui, nos dois sentidos, um perigo: através dela o indivíduo pode entrar em contacto com o deus. (*IDEM*, p.20)

Para a autora, a higiene é um exemplo de rito que distingue pureza e impureza, sendo essencialmente marcados pela religiosidade enquanto sistema simbólico classificante e ordenador, no caso dos ocidentais. O sagrado em oposição ao profano aparece descrito em sua análise das “abominações do levítico”, onde a autora aponta que,

Fica então claro que estes preceitos, positivos e negativos, são considerados eficazes e não apenas expressivos: observá-los atrai prosperidade, desobedecer-lhes chama o perigo. Podemos assim considerar estas prescrições como semelhantes a este respeito, aos tabus rituais dos primitivos que correm perigos se

os transgridem. Preceitos e cerimônias assentam na noção de santidade divina que os homens devem alcançar na sua própria vida. Trata-se então de um universo no seio do qual os homens prosperam conformando-se à santidade e perecem quando se desviam dela. (*IBIDEM*, p.67)

Para Douglas, nas sociedades primitivas, diferentemente da perspectiva ocidental, não há uma separação em oposições extremas entre a pureza e impureza, pois um define o outro. Assim, o rito se faz a partir da desordem, transformando-o em seu interior e estabelecendo a ordem. Neste sentido, a autora afirma que a pureza recorre à impureza para sua própria definição. (*IDEM*, p.190). O que explicaria a inclusão de não indígenas, mulheres e indígenas de outros povos na execução do ritual da tucandeira.

Diferentemente da perspectiva antropológica de Mary Douglas, que observa o rito pela dicotomia sagrado e profano, pureza e impureza, Pierre Bourdieu (1996) traz o rito aos estudos das sociedades contemporâneas a partir de sua compreensão enquanto processo e prática social cuja função social seria a de separar os iniciados dos não iniciados. Para o autor, os ritos deveriam ser chamados de ritos de legitimação, ou ritos de consagração ou ritos de instituição, isto porque, em sua opinião, não marcariam simplesmente uma passagem, mas sim, a legitimação, consagração ou instituição de uma ordem socialmente estabelecida e que obriga o indivíduo a viver conforme suas regras. A principal preocupação do autor não é o que o rito marca, mas a sua função e seu significado político nas relações sociais, em outras palavras, o discurso que este rito representa (*IDEM*, p.28-30).

Para Bourdieu, ao analisarmos os ritos de instituição, o mais importante seria perceber não as passagens que marcam, mas a capacidade que o rito tem em instituir a diferença. Assim, os ritos não são balizados pela situação a que eles remetem, mas pelo corte arbitrário que eles

exercem, capaz de definir a realidade, concebendo-a e reificando-a socialmente como natural, criando a diferença onde não existiria necessariamente (IDEM, p.97-99).

O ritual da tucandeira, enquanto rito de instituição, portanto, pode ser compreendido nas ações performativas que fazem uso de um ou mais agentes, socialmente legitimados para consagrar as diferenças, criando categorias de percepção dicotômicas nos indivíduos: jovem x guerreiro, destinos sociais positivos (existência da “cultura Sateré-Mawé”) ou negativos (perda da cultura), consagração (resistência da cultura) ou estigma de indivíduos (índios aculturados), marcando, como natural, uma natureza social: como no modo de falar a mesma língua Sateré-Mawé, de comportar-se, no tipo de linguagem utilizada, nas roupas, etc, mantendo, assim, visível, ainda a diferença entre os que dominam e os que são dominados. Por último, o autor ressalta que estas disputas para legitimar a diferença a partir do rito ocorrem a partir de jogos de poder. Nesse, caso, o poder de classificar o legítimo, o original, o autêntico ritual do indígena.

O ritual da tucandeira no Sahu-Apé permite ser lido por esses jogos de poder, só que em contexto social bem mais amplo por serem os jogadores diversos: os Sateré-Mawé de várias territorialidades, os indígenas de outros grupos étnicos, os não indígenas diferenciados (os casados com Sateré-Mawé que são incorporados, os agentes do turismo, os turistas, os moradores da Vila Ariaú).

#### 4.5.3 Ressignificação do Ritual da Tucandeira

Durante os três dias de encontro dos guerreiros Sateré-Mawé, a rotina para preparação do ritual é intensa. Todos os moradores cumprem suas responsabilidades sem deixar de lado a sociabilização e intercâmbio dos momentos anteriores e posteriores ao ritual.

Nas primeiras horas do dia, todos se confraternizam durante o café da manhã. A dinâmica é um tanto similar àquela estabelecida internamente entre os membros de Sahu-Apé: enquanto experimentam o jejum, todos conversam, contam as novidades, situações vividas nos últimos anos, brincam com as crianças, discutem os rumos da política indigenista regional, aconselham e são aconselhados pelos parentes.

Enquanto os adultos conversam, o terreiro da aldeia fica repleto de crianças de diferentes comunidades Sateré-Mawé. Todas brincam correndo de um lado para outro. Os jovens também passam bastante tempo com os outros da sua idade. As crianças e jovens permanecem nessa dinâmica durante toda a manhã e até bem próximo da execução do ritual.

Após o café, os homens iniciam os trabalhos pelos quais ficaram responsáveis. Os catadores de formiga saem mata adentro para apanhar as formigas tucandeiras. Não foi revelado o lugar, assim como não foi oportunizada a minha observação. Apenas pude observar a chegada dos dois com os bambus cheios de formigas.

A função de catadores de formigas e o papel na preparação das luvas foram conferidos aos dois genros de Dona Bacu, *Moquio*, o esposo de *Midiã* e *Moi*, o esposo de *Luka*. Ambos não são indígenas, porém, foram “transformados” pelas relações matrimoniais e o mais importante, segundo as conversas que tive com o Sr. Bitá, “eles já ferraram na tucandeira”.



**Foto 11 – Sr. Bitá e Moquio (Jailson) chegam com o Bambu cheio de formigas.**

Fonte: SANTOS, L.C. Acervo de pesquisa, 2009.

A chegada de *Moquio* e *Moi*, os dois homens responsáveis em colher as formigas, ocorre por volta das 10h da manhã. Em sua chegada, eles catam folhas de cajueiro em uma das árvores da aldeia e se dirigem para os fundos do Centro Cultural, onde iniciam a preparação da luva.



**Foto 12 – Formigas entorpecidas.**  
Fonte: SANTOS, L.C. Acervo de pesquisa, 2009.

As tucandeiras, armazenadas em um bambu, são despejadas dentro de um vaso de barro, imersas em uma solução de água e pequenos pedaços de folhas de cajueiro, trituradas manualmente. O líquido é mexido em movimentos circulares e poucos minutos depois todas as formigas aparentam estar mortas, porém, estão apenas adormecidas pelo efeito entorpecente das folhas de caju.

Enquanto as formigas estão *entorpecidas*, os dois se dividem, cada um pega um *tipiti*<sup>131</sup>, uma luva feita de palha de tucumã com formato alongado de hexágono. Essa luva é repleta de pequenos espaços entre as palhas trançadas. É nesses espaços que as formigas são enfiadas uma a uma pela parte traseira do corpo, onde está localizado o ferrão<sup>132</sup>. Na luva, as formigas não conseguem se soltar, permanecendo presas. Quando os dois lados da luva estão devidamente preenchidos, o *tipiti* é colocado dentro da luva da tucandeira.

A luva da tucandeira é feita em palha de arumã e enfeitada com penas de arara vermelha e gavião real. Cada luva leva no mínimo 100 formigas em cada lado. Porém esse número pode ser maior ou menor, dependendo das disposições e desafio de quem as prepara. Durante o processo de final de preparação da luva, a atenção é redobrada, principalmente para evitar que a luva caia no chão. Nas diferentes ocasiões em que acompanhei a preparação da luva, sempre ouvi a afirmativa “*cuidado para não deixar cair*”. Em certa ocasião, pedi para pegar a luva com as minhas próprias mãos e no momento em que a luva me foi passada, fui advertido por uma fala firme do jovem Gil, e que dizia: “*Não deixa cair!*”. Quando perguntei se havia algum motivo específico, Gil e Moquio logo me disseram que “*se a luva cair, alguém pode adoecer ou morrer*”. Devolvi cuidadosamente a luva, e, em seguida, elas foram amarradas e dispostas no meio do centro cultural.

Tudo está pronto para o início do ritual. Todos se reúnem para almoçar, e, durante esse momento as conversas ficam ansiosas e instigam os jovens para que participem do ritual. Essa mesma instigação é feita às crianças, porém, de forma diferente. As crianças que se ferram pela primeira vez são preparadas por suas mães em conversas discretas durante o almoço.

---

<sup>131</sup> O *tipiti*, na língua Mawé também é chamado de “*sari*”. Durante os três dias de festa, o *tipiti* era feito durante a noite por Moquio (Jailson), estando pronto ao amanhecer.

<sup>132</sup> Em alguns momentos, o Sr. Bitá aparece para observar o trabalho dos genros. Em uma breve conversa, ele me revelou que devido à idade tem dificuldades em “fazer a luva”, pois, segundo me disse: “*a vista cansa e dá tontura*”.

Nesse almoço, estão ausentes aqueles itens primordialmente necessários para a preparação do ritual. Segundo a “tradição Sateré-Mawé”, o jovem que for passar pelo ritual deve se alimentar apenas de castanha de caju, beiju, formiga tucandeira torrada e waranã. É prescritivo alimentar-se de peixe, carne vermelha (de caça ou não), ingerir pimenta e bebida alcóolica.

Na ausência desses alimentos, os jovens que participam do ritual se alimentam principalmente de frango e caldos derivados dessa ave. Os outros participantes do encontro consomem normalmente peixe, carne e outros tipos de alimento. Por ocasião das refeições, os responsáveis pela preparação dos alimentos sempre avisam “*guardem o frango para os guerreiros*” e outro tipo de alimentação é oferecido para os demais.

Ao final do almoço, todos descansam, enquanto os guerreiros se preparam para o ritual. Lentamente a aldeia começa a receber vários visitantes, em sua maioria, moradores da Vila Ariáú e do município de Iranduba.

No primeiro dia do ritual, estiveram presentes indígenas das comunidades Inhã-Bé, Mawé e Waranã. O público visitante era de pouco mais de 10 pessoas, incluindo a minha presença e a de dois membros da equipe de reportagem de um jornal local. Naquele dia, ferrou-se Gil (*Waikiru*), seu irmão *Akuri* (Zeca) e *Wotó* (Henrique, filho de João). Esses jovens já haviam participado de outros rituais e estavam prosseguindo em direção às vinte vezes necessárias para cumprir todo o processo.

O menino *Koi* (neto de *Kutera* e filho de *Moi-Amazonina* da comunidade *Inhã-Bé*), aos 11 anos de idade, participou pela primeira vez do ritual da tucandeira, com ele, de forma inédita, participou também uma menina de 15 anos, pertencente à comunidade Waranã e com ela um indígena da etnia Apurinã. Nesse primeiro dia, além desses jovens, *Puruwei* – o professor de língua Mawé do Andirá por encerrar sua atuação na aldeia resolveu participar do ritual, sendo motivo de momentos jocosos entre os participantes, pois, após ferrar-se, *Puruwei* não conseguira

relaxar e suportar as dores e permaneceu ao longo de todo o dia chorando e correndo de um lado para outro.

Os momentos dramáticos das dores do professor, só foram superados no final da noite. Quando os cantores já estavam prestes a se recolher, eis que um visitante chamado pelo nome de Ney resolveu se candidatar para participar do ritual, retirando as luvas do suporte, o desafio estava lançado e os cantores não tiveram escolha se não entoar os cânticos mais uma vez antes da merecida noite de sono.



**Foto 13 – Puruwey dança para diminuir a intensidade de sua dor.**

Fonte: SANTOS, L.C. Acervo de pesquisa, 2009.

Ney é irmão de Jailson (O Moquio, esposo de Midiã) e foi convidado para assistir as apresentações e, segundo os comentários dos próprios indígenas, resolveu participar do ritual para demonstrar coragem para a única menina que se ferrara. Antes de ter suas mãos nas luvas, o rapaz fez algumas gozações alegando que não sentiria nenhuma dor, entretanto, após alguns minutos de dança, este já se demonstrava visivelmente exausto e abatido. Nesse momento, todos direcionaram os risos e, em alguns casos, a indiferença às dores desse rapaz. No avançar da noite, ouvia de longe os gemidos de dor do rapaz, esses só diminuíram quando um dos cantores resolver ajudá-lo, cantando e dançando mais um pouco até que a sua própria exaustão deixasse o jovem sozinho novamente.

Os cantores têm papel fundamental na execução do ritual da tucandeira. *Wesley* (conhecido por todos como *O cantor*), Sr.Bitá, e seu pai, Vovô Juvenal foram os responsáveis pelos cânticos, rezas e danças nesses três dias de ritual.

A voz principal, destacada como pertencendo ao “puxador do cântico”, era a de Wesley. Cada música entoada era imediatamente complementada pelo Sr.Bitá e por seu pai, Juvenal, que também faziam as rezas em Sateré-Mawé no momento em que os jovens colocam as luvas nas mãos. Esses três homens cantaram incessantemente, descansaram pouco e sempre que avistavam um “guerreiro” dançando sozinho ou eram requisitados, abandonavam os minutos de descanso e voltavam a cantar e dançar continuamente, música após música, passo após passo.

Quando os jovens são ferroados, as crianças, para além de acompanhá-los, têm o seu papel. Isso ficou claro para mim quando um dos ferrantes do segundo dia da festa chamou pelo seu filho, um bebê de apenas dois anos de idade, pedindo que o mesmo segurasse a sua mão. Desse momento em diante, ao olhar ao redor, percebi que as crianças, mesmo quando não solicitadas, solidarizavam-se com os ferrantes ao andar em sua direção, amparando-lhes durante a dor.

Segundo o mito, a tucandeira é mulher, isso, por ter sido originada dos pelos pubianos de uma cobra fêmea, atrai o homem para que se ferre participando do ritual e depois o trai, deixando-o sozinho e sofrendo de dor. Diante da pureza de uma criança, a tucandeira se acalma, daí a necessidade de todos os adultos procurarem por elas no momento de dor. Cientes de seus dons, as crianças circulam pelo centro cultural e procuram os ferrantes, permanecendo de mãos dadas com aqueles que sentem dores fortes ou acariciando-lhes a costa de suas mãos para que a dor tenha fim.



**Foto 13 – O jovem Ney sendo amparado pelas crianças logo após a “ferração”.**

Fonte: SANTOS, L.C. Acervo de pesquisa, 2009.

No segundo dia do ritual, a presença de visitantes da Vila Ariaú era muito grande. Se, no primeiro dia, o número de visitantes não ultrapassava dez pessoas, nesse segundo dia, estiveram presentes mais de 70 pessoas, esse número contabilizado apenas no começo do ritual. Nesse dia,

compareceram à aldeia, outros “parentes” Sateré-Mawé, Iglys (*Turi-Turi* da comunidade Mawé) e *Pedro Hamal*, ambos na companhia de suas respectivas famílias, inseriram-se com outras pessoas na dinâmica do ritual. Turi-Turi prontificou-se a participar, e Pedro Hamal trouxe um dos seus sobrinhos para participar como ferrante no ritual<sup>133</sup>.

O significado maior do ritual da tucandeira é a passagem da juventude para a vida adulta. O jovem é um candidato, ninguém o obriga, pois ele deve decidir sozinho sobre a sua participação. Caso esse decida participar, deve sozinho tomar a iniciativa de dirigir-se às luvas e retirá-las do suporte, entregando-as para os cantores.

Cada cantor de posse de uma das luvas, explica para o jovem como deve colocar a sua mão no interior da luva. Os dedos devem ficar todos juntos e o polegar deve ficar dobrando em direção à parte interna da mão, protegendo assim as articulações das dolorosas ferroadas.

O jovem, com as duas mãos nas luvas, gira sozinho por duas vezes nos sentidos horário e anti-horário. Enquanto isso, os cantores, recitam uma breve reza na língua Mawé, em seguida, os cantores se colocam em cada lado do ferrante, segurando o seu antebraço e começam a cantar. A dança é baseada no som do Inhã-bé (o chocacho), amarrado no joelho do ferrante. Os movimentos são compostos por dois passos para frente e dois passos para trás. O primeiro passo à frente tem intensidade média e, o segundo, é executado com força que faz a terra vibrar simultaneamente ao som do chocalho. Os movimentos dos passos de recuo não emitem grande som, apenas o ruído dos pés se arrastando na terra batida.

Nesses três dias de ritual, a dança começara por volta das 14h com termino às 18h, horário destinado a descanso, jantar e preparativos para as festividades noturnas que, depois de finalizadas, novamente davam lugar aos ferrantes e cantores.

---

<sup>133</sup> Na tarde do segundo dia, o primeiro a ferrar-se foi Wotó (Henrique), seguido por Gil e seu irmão Zeca, Turi-Turi (comunidade Mawé), João Freitas e Koi.

Independetemente da presença dos visitantes, os cantores e os jovens ferrantes estavam sempre dançando no interior do centro cultural. A dança é a única forma de diminuir a intensidade da dor. Cada jovem ou adulto que perticipou do ritual da tucandeira descreve os mesmos processos de dores, porém, com sensações diferenciadas.

Quando se insere a mão na luva, a princípio não há dor. O ferrante sente como se vários alfinetes fossem introduzidos ao mesmo tempo em sua pele. O estômago passa por uma sensação estranha que não é de dor, porém não permite que a pessoa relaxe, e o abdômen fica contraído e demonstra a tensão dos indivíduos.

Enquanto dança com as duas mãos na luva, o ferrante não sente dor, mas uma enorme sensação de agonia causada pelas “agulhas”, os ferrões das formigas tucandeira. Durante todo esse momento, as mãos esquentam como se aquecidas pelo fogo, e instantâneamente o sujeito começa a transpirar excessiva e intensamente, enquanto permanece dessa forma por no mínimo dez minutos, tempo necessário para que uma canção seja entoada completamente.

Esse tempo é um dos elementos de expressão de sua coragem e perseverança. O tempo da “ferração” com as luvas na mão não é determinado pelos cantores e sim pelo próprio ferrante. Quando o mesmo está pronto, ele pronuncia: “Wako!” e, os cantores interrompem a dança, posicionam-se ao lado de cada uma das luvas que é apanhada pela parte superior, girada ainda nas mãos e retirada de uma única vez. É a partir desse momento que se iniciam as dores.

Os ferrantes dão diferentes versões, mas o processo da dor é similar e definido por pelo menos cinco sensações. Na primeira sensação, as mãos ficam quentes e pulsando fortemente. A dor é sentida a cada pulsação forte (chamada por eles de latejamento). Algumas horas depois, inicia-se a segunda sensação: a cada pulsação a dor se alterna entre o estômago e as mãos, fazendo com que o sujeito se sente ao chão ou fique com as costas curvadas e as mãos pressionadas entre as coxas. Na terceira sensação, ocorre a variação da intensidade da dor.

Primeiro a mão pulsa fortemente e a intensidade da dor vai diminuindo e cessa por cerca de três segundos e esse ciclo de alternância é reestabelecido. Após essa sensação, a intensidade das dores diminui, e o sujeito experimenta uma dor constante nas mãos e que se alterna com uma dor no estômago. A última sensação antes do fim do efeito da picada passar é a de frio e dormência nas mãos. Entre a primeira e quinta sensação o tempo de dor é de um dia inteiro, algo em torno de vinte e quatro horas ou um pouco mais.

Enquanto participam do ritual, os “ferrantes” são acompanhados por mulheres que enxugam o suor de seus rostos e lhe oferecem para beber o tarubá, sapó ou água. No momento posterior ao ritual, essas mulheres auxiliam os guerreiros até que estejam recuperados. Somente as mulheres em resguardo sexual e as moças virgens podem dançar ao lado dos ferrantes, do contrário, seu toque pode causar o aumento da dor das ferroadas.

Durante esses três dias de ritual da tucandeira, foram entoadas quatro diferentes músicas. Os mais velhos não me contaram os significados dessas canções, porém afirmaram que cada letra conta uma história ao expressar os sentimentos dos indígenas em relação aos brancos ou incentivar a coragem dos homens. As músicas são ensinadas a partir da massificação linguística que ocorre principalmente durante os rituais, onde todos os jovens e crianças ao ouvi-las, aprendem as músicas na totalidade de sua letra ou nos trechos de coro. É considerado guerreiro, todo jovem que já passou pelo ritual. Ferroar-se na tucandeira é prova de coragem e superação, por isso alguns apostam superar as vinte vezes e, ousam, inclusive, não colocar um limite para o fim do ritual. É o caso de Zeca (Akuri) que se ferrou vinte e oito vezes ao final desses três dias de ritual.

Ao participar do ritual, o jovem demonstra sua capacidade e coragem. Nas palavras de Dona Bacu: *“o ritual da tucandeira serve para provar que o jovem tem todo o poder de ser um*

*tuxaua, de ser um capitão, de ser outra pessoa que eles quiserem ser [...] Sateré-Mawé é um povo guerreiro. Ele não foge!”.*

Nas referências mitológicas do ritual da tucandeira, sua função também está relacionando à abertura para a boa caça, o ofício da pesca e a imunização contra doenças. Tais referências são transmitidas a todos os jovens, porém somadas a outras ressignificações. Segundo João Freitas<sup>134</sup>,

A minha tia, a Dona Zenilda se dizia que era uma caçadora. Como caçadora? Os meninos vão pro mato, caçam e a comunidade toda come. Nós como representantes de políticas indígenas, nós somos caçadores. Representamos nossas instituições nossos interesses, em muitas situações nós elaboramos projetos, ideias e quando um projeto é aprovado e a comunidade é beneficiada, o que eles falam: *Ah, o João matou uma caça grande, uma Anta!* E nós temos esses caçadores, os representantes da associação também são caçadores.

O encontro dos guerreiros Sateré-Mawé e o ritual da tucandeira compõem um momento de reafirmação da rede de relações entre as diferentes famílias originadas a partir das filhas e Dona Thereza. Cada uma dessas territorialidades específicas se reafirma no contexto da cultura Sateré-Mawé, fortalecendo os laços familiares primordiais no contexto de suas etnicidades.

Nas palavras de uma jovem, o encontro pode ser descrito como espaço de confraternização e afirmação étnica:

[...]É bom porque todo mundo se reúne e os guerreiros se conhecem. Eles tentam mostrar do que são capazes e tentam mostrar, acima de tudo, a verdadeira imagem da cultura deles. Então, é muito bom, pois, estimula a preservar a nossa cultura. Esse é o principal objetivo, não deixar a nossa cultura morrer. Eu acho legal porque nos reunimos, os parentes ficam todos juntos por três dias, brincam, comem juntos, acordam, conversam, à noite dançam [...]<sup>135</sup>

<sup>134</sup> Conversa em 05 de Novembro de 2010.

<sup>135</sup> Conversa com Kiã, jovem de 14 anos, 05 de Novembro de 2010.

Nos três dias de ritual, um único grupo composto por quatro turistas apareceu e permaneceu por pouco mais de trinta minutos. Todos os membros da aldeia estavam envolvidos com o ritual e a presença desses turistas foi praticamente invisível e só foi notada quando esse grupo de turistas resolveu sentar-se bem no meio da passagem por onde os ferrantes dançavam. Logo foram gentilmente deslocados para outra extremidade do Centro Cultural. Não houve passeio pelas terras da comunidade, visita à farmácia indígena ou apresentação do grupo musical. Apenas duas crianças acompanharam os turistas na sua chegada e saída. O ritual da tucandeira executado nesse evento não é direcionado exclusivamente para os turistas, embora não os descarte no processo de interação, o lugar desses turistas, para os Sateré-Mawé que estão participando, limita-se ao prestígio e reconhecimento da diferença cultural.

#### 4.6 “WAKO POIKE” – A ORAÇÃO DE DONA BACU E A REAFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE DOS PARENTES SATERÉ-MAWÉ E DA COMUNIDADE SAHU-APÉ

Embora o momento fosse de vai e vem de pessoas, acredito que ao todo somavam pouco mais de 46 de pessoas participando do último momento do ritual da tucandeira. O encerramento ocorreu ao final da tarde do dia 06 de novembro, concomitante ao pôr-do-sol, Sahu, convocava a todos falando ao microfone: “*Manda fechar o portão e pede para o Pichichita vir para cá para fazermos o encerramento*”. Juntamente com ele, Dona Bacu convidava a todos dizendo: “*bora, bora! Bora fazer o encerramento*”. Àquela altura, na aldeia já não havia outros visitantes da Vila Ariaú, somente um pequeno número de amigos próximos e ligados à aldeia a partir do Clube dos Desbravadores. No momento da convocação de Sahu, todas as mulheres e crianças procuravam suas respectivas famílias, primos e primas para dar início ao encerramento do II *Encontro dos Guerreiros Sateré-Mawé*.

Em duas filas diante das luvas da tucandeira, fizeram uma grande roda no formato de uma espiral, os três níveis dessa espiral giravam alternando a disposição dos dançantes conforme a continuidade da música ou a entrada de outras pessoas. No início da dança, uma das extremidades desse espiral era comandada por Dona Bacu, e, à direita dela dançavam de braços dados seu filho Batata, o vovô Juvenal (cantor), Wotó (Henrique) seu pai João, seguido por outros parentes.

Conforme a dança ganha maior intensidade nos cânticos e nas batidas dos pés, os membros se deslocaram, inserindo-se entre outras pessoas. Todos os filhos e filhas de Dona Bacu, em certo momento, dançavam ao lado de sua mãe e, em outro momento, na companhia de suas respectivas famílias. Dona Bacu, que, ao início da dança, ocupava a parte externa da espiral, no decorrer da dança, passa a ocupar o centro, dessa vez, segurando as mãos de suas filhas Midiã e Luka, cada uma com seus respectivos esposos e filhos. Os filhos de Dona Bacu, que dançavam

ao seu lado, discretamente se deslocaram para junto de suas esposas, como é o caso de Sahu ao lado de Janilza, e Pichichita ao lado de sua esposa Tukano, ambos com os seus filhos e filhas.

Os “parentes Sateré-Mawé” de outras comunidades dançam lado a lado como se estivessem em um segundo plano do espiral. Ali, estavam Igles (Turi Turi) da Comunidade Mawé, juntamente com Dona Maria do Carmo da comunidade Waranã, seguidos por várias crianças e seus amigos não indígenas da Vila Ariaú. Conforme a dança avançava, a dinâmica dessa disposição ia mudando e passava a sair do meio da espiral para a extremidade. Na área externa dessa espiral posicionaram-se Gil e Zeca, lado a lado, os dois irmãos dançaram com as mãos dadas aos amigos da Vila Ariaú, esses, por sua vez tinham ao seu lado Diri-Diri (Elizabeth, a esposa de João) e o Sr. Bitá (esposo de Dona Bacu). Na última extremidade externa da espiral ficou Moi-Sateré (Amazonina), antecédida por seus filhos, sua tia Maria do Carmo e outros indígenas.

A música entoada por Wesley (*O cantor*) chamou minha atenção por ser inédita no contexto do ritual. Durante os três dias de festa, foram entoados três diferentes cânticos da tucandeira na língua Sateré-Mawé. Por ocasião desse encerramento, foi entoada uma quarta música (diferente em ritmo e em palavras) daquelas que foram cantadas durante os dias anteriores. Somente os cantores mais velhos e Dona Bacu pareciam conhecer a música. Os outros indígenas (filhos, filhas, netos e parentes indígenas) cantavam apenas o trecho do coro, a princípio, com timidez e depois ganhando mais força e altivez. Já próximo ao final dessa dança, as vozes cessaram e somente eram ouvidas as batidas dos pés, o que não me sugeriu que estivessem cansados, pois a seriedade e a concentração no semblante de cada adulto demonstrava que o momento era de reflexão, assim como a mesma seriedade, o rosto das crianças demonstrava que estavam atentas como em atitude de aprendizado.



**Foto 14 – Dança de encerramento do Ritual da Tuncadeira.**

Fonte: SANTOS, L.C. Acervo de pesquisa, 2009.

Quando *O cantor* retornou com a música, todos entoaram em voz alta, encerrando o cântico com uma grande vaia de saudação. Foi nesse momento que Dona Bacu iniciou os agradecimentos a todos os presentes com uma breve oração. Todos a ouviram atentamente com suas cabeças baixas e, ao final, ressoaram com um grande “amém” para as seguintes palavras:

*Nosso Deus e Pai que habita na mansão Celestial*  
*Querido Jesus nesse momento queremos agradecer pelos três dias em que tu estiveste conosco.*  
*Nosso ritual, sabemos que tu é da Natureza e tu esteve com nós durante esses esses dias.*  
*Muito obrigada por tudo.*  
*Muito obrigada por esse povo.*  
*Muito obrigada pela nossa família.*  
*Muito obrigada pelos cantores.*  
*Muito obrigada Senhor por tudo o que temos para te agradecer, pois Tu sabes do nosso coração.*  
*Fica com nós, para o ano, Tu sabes melhor do que nós, mas aqui estamos para fazer de novo outro ritual.*  
*Amém!*

Nesse momento, filhos, filhas, netos, netas, genros e noras de Dona Bacu demonstravam-se emocionados. Os olhares derramavam lágrimas ou se fixavam como que perdidos em meio as lembranças. Esse foi o momento em que os outros parentes agradeceram e demonstraram estar ligados não apenas enquanto parte do povo Sateré-Mawé, mas, sobretudo, pelos laços de parentesco familiar, relembrando a memória das irmãs Zenilda e Zeila, agradecendo a elas por “*tudo o que temos*”.

Moi Sateré (Amazonina), da Comunidade Inhã-Bé, foi a primeira a iniciar seus agradecimentos a partir da memória de sua mãe, Zeila, conhecida por todos como Kutera. Iniciando seus agradecimentos em uma voz firme e, rapidamente, tomada por emoção, ela proferiu as seguintes palavras, afirmando-se enquanto representante de sua mãe e da Comunidade Inhã-Bé:

Primeiro eu quero agradecer ao nosso grande Tupana. Mais uma vez estamos aqui, como começamos unidos, estamos terminando unidos graças ao nosso grande Tupana. Foi uma emoção muito grande para todos nós, porque veio à memória da minha mãe. Onde ela queria de todo mundo: nossos parentes, nossos sobrinhos, nossos irmão, essa união [...] É como eu tenho falado, na história, cada batida de pé, cada canto, é uma resistência dos povos indígenas. Estamos dizendo que estamos aí e vamos sempre existir. Então, essa cultura rica fica para os meus filhos, para os meus netos,

para os meus bisnetos, pois a gente vai embora. A gente tem uma passagem só nessa terra. Que nós possamos continuar esse grande ritual. Quero agradecer aqui a comunidade Sahu-Apé, pois essa foi a minha primeira vez de vir aqui [...] e como ela [Dona Bacu] sempre dizia: a mana sempre vinha [...] E hoje meu filho, meu primogênito, o Koi está se ferrando pela primeira vez e vai continuar as vinte vezes dele. E era o orgulho de Kutera, grande Kutera, como eu sempre falo, que os netos dela se ferrassem e continuassem [...] Que nós filhos fôssemos uma grande liderança[...] E eu estou aqui representando não só a comunidade Inhã-Bé, mas também a própria Kutera. Quero agradecer a titia, o titio, meus primos, minhas primas, por essa grande força e essa energia que hoje eu recebi aqui e que vou passar para os meus filhos, os meus netos e os meus sobrinhos. Wako Poike!

Os agradecimentos de Moi (Amazonina) podem ser interpretados em pelo menos três diferentes perspectivas. Na primeira, ela passa a ser a sucessora de Kutera, a representante oficial da comunidade Inhã-Bé e símbolo político dessa rede matrilinear. Na segunda, está evidenciada a atualização e a resistência da “cultura Sateré-Mawé” no contexto de afirmação dos povos indígenas do Brasil e, por último, a reafirmação dos laços de parentesco e do pacto geracional para promoção da *existência e resistência* da “cultura Sateré-Mawé’.

A memória das irmãs Zeila e Zenilda esteve presente nos principais agradecimentos dos parentes Sateré-Mawé. Esses agradecimentos reconheciam, sobretudo, o protagonismo das duas irmãs à frente da *Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé* e na valorização da cultura Sateré-Mawé. Todos ressaltavam o grande desejo das duas lideranças falecidas: “*lutar e continuar lutando*”. Dentre as homenagens feitas a essas mulheres, destacamos a proferida nos agradecimentos de Sahu, o principal organizador do encontro.

[...] Estamos aqui na nossa comunidade graças a Deus [...] e ela [a organização da aldeia Sahu-Apé] vem primeiro da Dona Zeila. E da titia Dona Zenilda, nosso grupo Sahu-Hin, pois a titia dizia: “*se vocês quiserem fazer um grupo vocês podem meus sobrinhos. Vocês tem que dançar, tem que se pintar...*” e o que a gente tem agora é uma força de vontade de continuar nosso ritual,

nossas danças. Agradeço a todo mundo que está aqui presente que está fazendo parte dessa confraternização, desse ritual desse ano [...] E que possamos no ano que vem apresentar e receber vocês com mais carinho e força de vontade [...] Agradeço a Deus e peço que ele dê saúde para cada um de nós, pois como Dona Bacu falou, ele sabe o que vai ser daqui pra frente para cada um de nós [...]

Após os agradecimentos de seu filho Sahu, Dona Bacu, como se falasse contra a tristeza, tomou a palavra, transformando a história das irmãs em histórias das lutas dos Sateré-Mawé.

Eu estou sempre à noite rezando e elas vêm e dizem assim: “*Zelinda, onde nós estamos tá bom! Agora tu tem que fazer a tua parte*”. Elas estão com nós. Elas estão nos ajudando, elas estão nos orientando. Tudo que elas deixaram nós estamos fazendo. Somos pessoas humanas, temos nossa tristeza, mas temos que olhar pra frente e ver o que temos que fazer. E o que temos que fazer é lutar, trabalhar e isso que importa para cada um de nós. No ano passado ela esteve presente e como a filha dela falou: Esse ano foi melhor, o próximo ano será melhor e nós vamos desenvolver o que deixaram pra nós. Só isso!

A mensagem de Dona Bacu contra a tristeza e pela união dos parentes logo foi entendida por todos. O desejo em “fazer um ritual melhor”, nesse sentido, não pode ser tomado apenas pela realização do evento em si, mas, sobretudo, com a capacidade de aglutinação que o evento tem para as relações sociais desse grupo étnico Sateré-Mawé. Tanto é que isso foi expresso nas palavras de Dona Maria do Carmo, membro da comunidade Waranã, do município de Manaquiri. Em suas palavras de agradecimento, afirmou que seus sentimentos de tristeza se transformaram em força enquanto a música da tucandeira era entoada:

Eu também quero agradecer. Antes de terminar o som da música eu chorei, ao mesmo tempo de alegria e de tristeza. Esse ano pra mim foi muito pesado. Primeiro a morte do meu filho, depois a morte da minha mãe, a morte da minha cunhada. Aí, com esse som eu me sentia profundamente chocada, vinha aquele som da palma do meu pé pro meu coração. Mas, quanto mais batia com o pé forte na terra, eu sentia e dizia: *nós vamos pra frente! Vamos largar nosso*

*suor aqui na terra porque nos fomos feitos de barro e nos vamos se tornar de novo à essa terra. Mas, essa terra que dá vida, essa terra que dá sede e que nós andamos e respiramos [...] Eu fiquei muito emocionada, porque é o primeiro ano que dancei gostoso a tucandeira perto do meu tio, meu irmão, primo, meus sobrinhos e minhas sobrinhas. Quero muito agradecer a vocês por este momento, espero que daqui pra frente continue nosso ritual, com a garra e com a vontade que nos sempre lutamos pelo nosso direito e pelo nosso prazer que é o de mais tarde essas crianças continuem com mesmo ritmo. E apesar de não estarem meus filhos e nem o meu marido, eles tem muita vontade de conhecer e nunca viram uma festa dessas, mas um dia vou trazê-los. Quero agradecer o Benedito, a Dona Bacu, meus sobrinhos, o professor... Que Deus nos acompanhe e nos dê paz e saúde para continuarmos juntos. Wako!*

O ritual da tucandeira no contexto desse II Encontro dos Guerreiros Sateré-Mawé também foi apontado pelo Sr. Benedito (Sr. Bitá), esposo de Dona Bacu, como responsável pelo fortalecimento da cultura e dos laços de parentesco. Em suas palavras de agradecimento ao seu pai, ele aproveitou o momento para apresentar para todos mais um parente Sateré-Mawé, afirmando que sua função de revitalização dos laços familiares e do saber que se preserva mesmo na diáspora Sateré-Mawé do Andirá.

*[...] Quero agradecer a Deus em primeiro lugar por esse meu pai aqui. [...] Eu telefonei pra todo canto, liguei pra minha prima Maria do Carmo e ela disse que ia buscá-lo porque o papai estava sem comunicação [...] Então, a noite a essa hora eu estava procurando o telefone do papai e não conseguia [...] E quando eu peço pra ele vir, eu digo: “papai, vem me ajudar a cantar”. E ele sempre vem [...] Então, acho que Tupana também mandou esse Wesley, nosso parente também [...] Além de Sateré, porque somos todos Sateré, mas ele também é nosso primo legítimo com o papai. O pai dele é primo do papai. Ainda agora dizíamos “pedra com pedra se encontra”. Tanto tempo longe de lá [Andirá], mas a gente se encontrou aqui no Sahu-Apé.*

O último agradecimento foi do representante da Comunidade Mawé (Tarumã-Açu), que falou sobre a importância do ritual diante dos preconceitos que sofrem entre os não indígenas e entre os próprios parentes Sateré-Mawé. Essa discriminação sofrida está relacionada ao que apontamos como aspectos privados e não coletivos da “cultura Sateré-Mawé”, conforme afirma

Manuela Carneiro da Cunha (2009). Por outro lado, as afirmações desse indígena também situam o desdobramento dessa cultura ancestral enquanto específica e, sobretudo, dinâmica.

Primeiramente quero agradecer a Deus por estarmos aqui. Penso que estamos todos realizados por terminar mais um ritual. Todo mundo levou a sério graças a Deus [...] Hoje tem o preconceito, somos discriminados no nosso cotidiano, os nossos próprios parentes estão nos discriminando. Mas, provamos que estamos mantendo nossa cultura num lugar diferente [...] Mas, eu penso que a gente está realizado. Quanto mais a gente forçar, mais a gente procurar incentivar, viver[...] revivenciar[...]mais forte estamos[...]Agradeço a dona Zelinda pela força que ela tem de fazer o ritual. Divulgando para não indígenas, para os próprios indígenas de outros povos, seu netos...como vive a nossa cultura [...] Não queremos mais tarde ficar apenas como peças antigas no museu. É bom viver hoje e mostrar pro nossos filhos e nossos netos o que era no passado e o que somos hoje [...] E nós da comunidade Mawé vamos estar disponíveis para o que der e vier.

Após os agradecimentos, todos os presentes, parentes e amigos se abraçaram. O sentimento que estava no ar era de nostalgia e as palavras evocavam a saudade. “*Amanhã a essa hora isso aqui vai estar vazio*”, dizia uma das filhas de Dona Bacu ao se despedir de um dos parentes. Cada um seguiu um caminho para descanso na comunidade. Poucas horas depois seria realizada a festa de encerramento com a participação dos visitantes da Vila Ariaú.

A festa de encerramento foi marcada mais uma vez pela apresentação dos grupos musicais Sahu-Hin e Inhã-Bé Cury, mas, dessa vez, não estavam apenas as mulheres e as crianças no comando da festividade. Enquanto a música começava e todos se animavam, o vovô Juvenal pegou o Inhã-Bé e logo se juntou ao grupo, o mesmo foi feito por Dona Bacu, por seus filhos e netos. Naquele momento, o centro cultural estava lotado com todos os Sateré-Mawé e seus amigos. Todos dançavam juntos, as crianças corriam alegres de um lado para o outro, os jovens dançavam sorrindo com suas tias e com os visitantes que venciam a timidez e se juntavam a

festividade. Tudo terminou nessa grande festa, logo, antes das 22h, todos os visitantes se retiraram da aldeia. A festa continuou entre primos e irmãos das diferentes comunidades, todos cantando e dançando no meio do barracão. A alegria, a união e a participação de todos na festa desde já podiam ser interpretadas como resultados positivos do II Encontro dos Guerreiros Sateré-Mawé e da prece, feita por Dona Bacu naquele encerramento.



**Foto 15 – Festa de encerramento do II Encontro dos Guerreiros Sateré-Mawé.**

Fonte: SANTOS, L.C. Acervo de pesquisa, 2009.

## **CONSIDERAÇÕES *NEM TÃO FINAIS* PARA O TURISMO ENTRE OS SATERÉ- MAWÉ DE SAHU-APÉ**

Pela complexidade acadêmica do tema tratado (turismo em terras e comunidades indígenas), que também implica em oferecer fundamentos analíticos para definições de políticas públicas indigenistas, quero apresentar aqui mais do que considerações finais e sim suscitar novas possibilidades reflexivas a partir do trabalho etnográfico e do exercício analítico por mim apresentado nessas páginas.

Com a perspectiva de compreender as atividades turísticas como parte da política indígena, relacionada à política indigenista de órgãos oficiais do Estado e de demais agentes promotores do turismo, defini como objetivo principal do meu trabalho etnográfico analisar o turismo na comunidade Sateré-Mawé Sahu-Apé. A intenção da reflexão mais ampla esteve circunscrita aos objetivos específicos de analisar as diferentes definições do Estado para o campo do turismo na Amazônia e para os povos indígenas dessa região; de descrever etnograficamente o modo como as agências de turismo organizam os roteiros de viagem para a categoria genérica “tribo indígena” e de construir uma etnografia das relações entre os indígenas e turistas, apresentando os significados atribuídos durante o contato interétnico. Por não considerar a definição desses elementos norteadores da pesquisa como fixos e reificados, o que causaria uma pré-visualização da realidade dos agentes pesquisados, no transcorrer do trabalho alguns dos objetivos propostos precisaram ser reajustados ao contexto das experiências etnográficas.

A estrutura dos capítulos desta dissertação foi definida a partir da necessidade desses reajustes e da orientação de elaborar um texto etnográfico cujos dados possam significar muito

mais do que as possibilidades de reflexão apresentadas pelo pesquisador. Querer estimular novos trabalhos sobre o tema, com a devida exigência de ampliar o esforço analítico, parece ser mais justo com meu campo de pesquisa do que encerrá-lo nos limites das minhas próprias reflexões. Se devo falar em contribuições, sem dúvida nenhuma, o que posso oferecer de melhor agora são as experiências Sateré-Mawé da prática do turismo em Sahu-Apé, analisadas por mim como política indígena no contexto maior das relações interétnicas no Estado nacional e na Amazônia brasileira. Portanto, espero que a análise que iniciei neste trabalho de pesquisa não se esgote nela mesma, mas provoque novas mentes reflexivas com talento etnográfico a querer constituir universo maior de dados e de reflexões que possam compor considerações mais próximas de serem consideradas finais.

Quanto a mim, no primeiro capítulo deste trabalho demonstrei a preocupação de situar o lugar da Amazônia no universo ocidental moderno, tornando esse cenário como base para a compreensão da formação do Estado-Nação na região. A breve revisão dos cronistas e missionários, sobretudo, pensadores sociais que legaram ao mundo ocidental moderno os primeiros registros e interpretações sobre a região, foi invocada como um esforço para compreender a Amazônia a partir dos significados atribuídos e transformados ao longo do tempo. São essas atribuições de significados que fazem parte da legitimidade e da relevância científica da região para diversos campos da ciência ocidental e que ainda hoje recorrem a essas interpretações, alimentando-se cada vez mais de imagens de uma Amazônia compreendida a partir do evolucionismo biológico, da história natural, da geografia e da antropologia.

As visões e as idéias desses cronistas e viajantes apreendidas a cerca da região figuram-se como uma das primeiras estratégias de construção do Estado-Nação brasileiro na região Amazônica. Essa *Amazônia imaginada*, tal como abordei no primeiro capítulo, fixou-se na

memória do Estado-Nação a partir das ideias de liberdade, sentimento de camaradagem, fraternidade e solidariedade, sobretudo, qualidades inatas aos povos indígenas caracterizados como “bons selvagens”. Nas estratégias desse Estado-Nação implantadas na região, essas imagens foram assimiladas, juntamente às ressignificações desse “*El dorado*” em recursos naturais e gerador do desenvolvimento econômico, reificado a partir do capitalismo editorial e tipográfico, responsável pelo contraste de identidade de Brasil - Amazônia brasileira – Outras nacionalidades. Diante das exposições sobre as metodologias dessa *comunidade imaginada* para fixar-se na memória nacional, evidenciei que o turismo foi utilizado como promotor da ocupação do território nacional no escopo de projetos de grandes agências desenvolvimentistas e responsáveis pela gestão territorial da região, tal como o *Serviço do Plano de Valorização Econômica da Amazônia* (SPVEA) e a *Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia* (SUDAM).

Na linha de ação dessas agências de desenvolvimento da Amazônia (SPVEA e SUDAM), é relevante considerar a utilização do turismo pelo governo do Estado do Amazonas na “formação de jovens lideranças” em “função da vida nacional”. Trata-se de uma ação para disseminação da idéia de valorização dessas agências desenvolvimentistas e que com sucesso foi reificada na consciência nacional. Nos diferentes períodos dessas elaborações do Estado, o “elemento indígena”, considerado sempre como uma ameaça aos esforços constitutivos da nação, também estivera presente, tornando-se público alvo para esses projetos desenvolvimentistas.

No que diz respeito ao turismo enquanto uma política de desenvolvimento, nas proposições das agências acima citadas, os povos indígenas foram mencionados como “atrativos turísticos” e de valorização da paisagem da região. A partir da idéia de que o turismo é uma política de desenvolvimento, tentei expor como o Estado-Nação, na atual gestão governamental,

tem pensado e articulado suas políticas de turismo para os povos indígenas. Nesse sentido, essa pesquisa expôs a Política Nacional de Turismo e seu discurso de “turismo sustentável e geração de divisas financeiras” como um dos principais setores do Estado na promoção do incentivo e no financiamento das atividades turísticas em Terras Indígenas. Nessa mesma linha de ação, destaquei também o Ministério do Meio Ambiente (MMA) e suas ações e proposições para a regulamentação das atividades turísticas em Terras e comunidades Indígenas.

Por outro lado, esta pesquisa expõe que, embora a Fundação Nacional do Índio (Funai) seja o órgão oficial do indigenismo brasileiro, ao longo da década de 1990 este deixou de ser o único setor do governo responsável pela atuação junto aos povos indígenas. Porém, ainda hoje é considerada entidade de referência para o tema, principalmente no que diz respeito às Terras Indígenas em processo de regularização ou homologadas segundo os critérios constitucionais. Cabe destacar que a Funai, ao longo da década de 1970 à 1990, tem sido conquistada por novas visões do indigenismo, modernizando-se para visões mais relacionais à política proposta pelos movimentos indígenas. Mesmo assim, no que diz respeito aos projetos de desenvolvimento, existe uma clara resistência da ideologia protecionista e tutelar, fato que fica claro na exposição do tipo ideal de turismo restritivo e centralizado no órgão indigenista oficial.

O(s) movimento(s) indígena(s), por outro lado, mesmo diante de seu crescente protagonismo político, claramente demonstram-se fragilizados em seus processos reflexivos, principalmente no que diz respeito à avaliação das parcerias feitas com o Estado ao longo dos últimos dez anos. Nesse sentido, embora a pauta do movimento indígena defina claramente as suas agendas de desenvolvimento, há também uma grande necessidade de compreender o processo de apreensão e (re)significação das idéias de “projetos”, “sustentabilidade”, “desenvolvimento”, e no caso do qual estamos tratando, “turismo”.

A partir do parecer sobre turismo elaborado pela Funai e das minhas consultas a periódicos diversos (de circulação nacional, regional e local), tentei uma primeira sistematização cartográfica no mapa em anexo, intitulado “Atividades turísticas em Terras Indígenas”. Trata-se de um esforço inicial que, embora necessite de aperfeiçoamento com aquisição de novos dados e metodologias mais adequadas à apresentação cartográfica, apoiará àqueles interessados em compreender a dimensão da atividade e a distribuição espacial. Tal visualização poderá provocar inquietações analíticas que justifiquem outras iniciativas etnográficas sobre o tema.

Na perspectiva de apontar possibilidade de novas pesquisas, a análise que apresentei sobre o turismo enquanto política desenvolvimentista do SPVEA e SUDAM merecem maior atenção, principalmente no que diz respeito às propostas dessas agências identificadas e relacionadas à Amazônia e aos Povos Indígenas. Meu esforço nesse primeiro capítulo, embora tenha contado com material substancial, suscita maior aprofundamento teórico, o que implica em definições de instrumentais analíticos e sistematização das ações de outros órgãos na estrutura do Estado que se apresentaram enquanto incentivadores e/ou financiadores das práticas de turismo em terras e comunidades indígenas.

Organizei o segundo capítulo do trabalho a partir da ideia de realizar uma descrição etnográfica do modo como às agências de turismo organizam os roteiros de viagem para a categoria genérica “*tribo indígena*”. A intenção principal consiste em fazer o leitor visualizar o caminho percorrido do circuito turístico até essa tribo genérica, onde o olhar do turista exergará apenas elementos superficiais já reificados em sua visão sobre o que é a “cultura indígena”.

Nesse caminho do turismo, demonstrei ser relevante reconhecer a existência de uma territorialidade do turismo, sobretudo criada por agentes do Estado e do terceiro setor para

recepção de turistas e organização do setor a partir de sua conceituação econômica. Na reconstrução da territorialidade do turismo, foi possível visualizar onde se localizam as populações locais e inclusive os indígenas, invisíveis em um projeto que resgata uma época áurea, cuja concepção central foi contruída a partir da dicotomia *civilizados X primitivos*, *moderno X rústico*, *progresso X atraso*. Ao longo desse caminho, tentei chamar atenção para a construção do Olhar do turista, das imagens e do caminho que levam a uma realidade já reificada. A idéia central foi demonstrar como o turismo atua como um espelho, refletindo imagens de agentes diversos (turistas, população local e indígenas) em jogos polissêmicos.

Desse segundo capítulo, acredito que é relevante para outras pesquisas pensar no papel dessa alteridade fomentada pelo turismo para o reconhecimento dos indígenas a partir de sua diferença. Dito isso, considerando que na atual conjuntura das relações interétnicas no Brasil, o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, principalmente em relação à reivindicação territorial, só ocorre a partir da constatação desses grupos enquanto unidades étnicamente distintas.

O terceiro capítulo foi construído em forma contrastiva às superficialidades intencionais do segundo. A perspectiva desse capítulo baseou-se em expor o processo de territorialização dos Sateré-Mawé na cidade de Manaus até o processo de organização e criação da unidade étnica Sahu-Apé, onde observamos que essa territorialidade específica está diretamente relacionada ao reconhecimento a partir das práticas turísticas com as quais se encontra envolvida.

No conjunto dessa territorialidade de Sahu-Apé, fica evidente que não podemos mais pensar nos povos indígenas apenas pela primordialidade das relações de parentesco, porém, acentua-se cada vez mais a condição de comunidades étnicas e suas reelaborações diante dos

diversos contextos das relações interétnicas desses povos. Nesse terceiro capítulo, um dos itens que não foi explorado com maior profundidade foi o contexto das relações interétnicas entre moradores da Vila Ariaú e indígenas da Aldeia Sahu-Apé. Trata-se de um elemento relevante uma vez que essa comunidade étnica se desenvolve relacionalmente aos seus vizinhos não indígenas. Fica aqui a dica para dar prosseguimento ao trabalho etnográfico e analítico neste campo de pesquisa.

No quarto capítulo, tomei como caminho uma perspectiva de análise e reflexão sobre a “cultura Sateré-Mawé no Sahu-Apé”, da qual é evidente a necessidade de maior aprofundamento. Refiro-me aqui, a idéia clássica de cultura na antropologia, categoria que deve ser retomada a partir do emprego da reflexividade tal como proposto por Manuela Carneiro da Cunha (2009). Cultura deve ser tratada como uma categoria que “foi” e “voltou”. Enquanto categoria que “foi”, estamos diante da cultura aplicada por antropólogos e outros cientistas para dar conta do modo de vida de uma dada sociedade, por outro lado, enquanto categoria que “voltou”, devemos refletir sobre a apropriação dessa categoria pelos nativos que outrora apenas eram parte desse conceito (ou assim eram pensados).

A ideia central que se constatou nesse último capítulo e que também me direciona para novos horizontes conceituais acerca da questão indígena, é pensar a cultura (sem aspas) e a “cultura” (com aspas). Nesse caso, o desafio está em identificar e reconhecer essa apropriação por parte dos diferentes povos indígenas. Fato para o qual espero ter contribuído ao identificar nessa pesquisa a existência dessa “cultura Sateré-Mawé” (com aspas) e a “cultura Sateré-Mawé de Sahu-Apé”.

Como já disse, as possibilidades aqui oferecidas são muitas para formulação de outras tantas mais pesquisas e considerações. É o que também espero para mim, quando visualizo a elaboração de novas propostas de projeto de pesquisa sobre o tema, dando continuidade à reflexão que iniciei com este trabalho. Também tenho consciência de que um esforço analítico como este vai gerar subsídios para discussões entre os definidores de políticas públicas quanto à gestão das Terras Indígenas – para estes, espero poder indicar a amplitude do horizonte dos universos de significados implicados nas atividades que estão sendo propostas para implementar turismo *em e com* povos indígenas no Brasil e, sobretudo, na Amazônia.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povos”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus, PPGSCA-UFAM, 2006.
- ALVAREZ, Gabriel Omar. *Satereria – Tradição e política Sateré-Mawé*. Manaus: Editora Valer/CAPES/PRODOC, 2009.
- AMAZONAS INDÍGENA: *povos indígenas na gestão pública. Manaus, Amazonas. Fundação Estadual dos Povos Indígenas – FEPI, 2009.*
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BARRETO, Margarita. *Manual de iniciação ao estudo do turismo*. Campinas, São Paulo. Papirus, 1995.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: \_\_\_\_\_. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Contra Capa Livraria, 2000.
- BERNAL, Roberto Jaramillo. *Índios urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*. Tradução de Evelyne Marie Therese Mainboug. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.
- BORGES, Jorge Luis. *Otras inquisiciones*. Editora La Nacion, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *Campo do poder, Campo Intelectual e Habitus de Classe*. In: A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- \_\_\_\_\_. *A Economia das Trocas Lingüísticas*. São Paulo: Edusp, 1996
- \_\_\_\_\_. CHAMBOREDON, Jean Claude; PASSERON, Jean-Claude. “A construção do objeto”. In: *Ofício de sociólogo – Metodologia da pesquisa na sociologia*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- BRASIL. MINISTÉRIO DO INTERIOR. SUPERINTENDENCIA DO DESENVOLVIMENTO DA AMAZÔNIA. DEPARTAMENTO DE SETORES PRODUTIVOS. *Perspectivas para o desenvolvimento do Turismo na Amazônia*. Belém, 1976.
- BRITO, Daniel Chaves de. *A modernização da superfície*. UFPA, Prêmio NAEA-Teses/Dissertações, 2000.

CARVALHO, André Luiz Piva de. *Imagino que vamos viajar – a construção simbólica do turismo por imagens e imaginários*. In: SEABRA, Giovanni. *Turismo de base Local: identidade cultural e desenvolvimento regional*. João Pessoa: Editora Universitária, UFPB, 2007.

CLAITON, Eurípides. *A luta dos Sateré contra o petróleo*. In: *Porantim – Em defesa da causa indígena*. Manaus, 1981.

CUCHE, Denis. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru, EDUSC, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *“Cultura” e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais*. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify, 2009.

DAMATTA, Roberto da. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976

FELIX, Kalinda. *O uso de plantas medicinais entre os Sateré-Mawé nos processos saúde/cura/doença*. Monografia de conclusão do curso de Ciências Sociais, Universidade Federal do Amazonas, 2007.

FOUCAULT, Michael. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

FRABONI, Maurício. Waraná: o legítimo Guaraná dos Sateré-Mawé. In: *Povos Indígenas do Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Insituto Sócioambiental, 2000.

FREIRE, Maria do Céu Bessa. *A criança indígena na escola urbana*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

FREIRE, José de Ribamar. *O canibalismo turístico*. Artigo publicado em 11 de Dezembro de 2005. Disponível no site do autor. [www.taquiprati.com](http://www.taquiprati.com)

FUNAI. *Conferência Nacional dos Povos Indígenas – Relatórios Sintetizados e Documentos Finais das Conferências Regionais dos Povos Indígenas*. Brasília, DF: FUNAI, Diretoria de Administração, Coordenação Geral de Documentação – CGDOC, 2006a.

FUNAI. *Conferência Nacional dos Povos Indígenas, em 12 a 19 de Abril de 2006*, Documento Final. Brasília, DF: FUNAI/CGDTI, 2006b.

FUNDAÇÃO VITÓRIA AMAZÔNICA, et al. *Deflorestamento ao longo das estradas AM – 070 (Manaus/Itanduba/Manacapuru) e AM – 352 (Manacapuru/Novo Airão) na Amazônia Central: subsídios para o planejamento*. Anais XIV Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto, Natal, Brasil, 25-30 abril 2009.

GEHDIN, Evandro. *O Rito da Tucandeira no Contexto Urbano de Manaus*. Trabalho de conclusão do curso de Especialização em Etnodesenvolvimento da Universidade Federal do Amazonas, 1997.

GRATÃO, Lúcia Helena Batista Gratão. *A água no fluxo do turismo – do elemento essencial ao destino do turista...Convite ao lazer, prazer, ócio, hierofonia, sonhos e imaginação!* In: SEABRA, Giovanni (org). *Turismo de Base Local: identidade cultural e desenvolvimento regional*, João Pessoa: Editora Universitária, UFPB, 2007.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

GUSFIELD, Joseph R. *Community – A critical response*. New York. Harper & Row Pub, 1975.

IADS-BRASIL. *Nisto cremos*. Informação disponível no site <http://www.usb.org.br/> Acesso em Maio de 2010.

KAZ, Paulina. *O turismo na formação das lideranças*. Edição do Governo do Estado do Amazonas. Manaus, Amazonas, 1966. (30p.)

KUPER, Adam. *Cultura – a visão dos antropólogos*. Bauru, SP:EDUCSC, 2002.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 2004.

LEACH, Edmund R. *Sistemas políticos da Alta Birmaníia*. São Paulo: Edusp, 1995.

LOHMAN, Guilherme. NETTO, Alexandre Panosso. *Teoria do Turismo: conceitos, modelos e sistemas*. São Paulo: Aleph, 2008.

LORENZ, Sônia. *Sateré-Mawé: Os filhos do Guaraná*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista – CTI, 1992.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006.

MEDEIROS, Océlio. *À margem do planejamento econômico da Amazônia*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948.

MICHILES, Adail Barroso. et al. *A existência e a resistência da Cultura Sateré-Mawé*. Manaus: SEDUC, AM/Universidade Federal do Amazonas, 2008.

MICHILES, Adail Barroso. *Histórias, Lendas e Mitos Sateré-Mawé*. Manaus: SEDUC/IER/AM, 1998.

MONTAIGNE, Michael de. *Ensaio*. São Paulo: Abril cultural, 1972. (Coleção os Pensadores, volume XI).

MOREIRA, Eidorfe. *Amazônia: o conceito e a paisagem*. Rio de Janeiro: Agência da SPVEA, 1960. (Coleção Araújo Lima).

NASCIMENTO, Solange Pereira de. TORRES, Iraildes Caldas. *Relações de Gênero e Poder na etnia Sateré-Mawé: o caso da cacique da comunidade Sahu-Apé*. Trabalho apresentado no Congresso Fazendo Gênero. Florianópolis, 2008. Disponível no site: [www.fazendogenero8.ufsc.br](http://www.fazendogenero8.ufsc.br)

NOVO, Viviane da Silva Costa. *Avaliação das potencialidades sócioeconômicas do programa gasoduto Coari-Manaus na terra indígena Sahu-Apé*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

NÚCLEO ESTADUAL DE ARRANJOS PRODUTIVOS LOCAIS/GOVERNO DO ESTADO DO AMAZONAS. *Plano de Desenvolvimento Preliminar – APL de Base Mineral, Cerâmico-Oleiro - Cidade Pólo: Iranduba*. Manaus, Amazonas, Abril de 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org) *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. In: \_\_\_\_\_. (Org) *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª ed. Contra Capa/LACED, 1999. (p.11-40).

OLIVEIRA, Liliane Costa de. *Identidade e tradição: a mulher indígena Sateré-Mawé da comunidade Y'apyrehyt*. Monografia de Conclusão de curso de Ciências Sociais, Universidade Federal do Amazonas, 2007

ONETI, Maglúcia Izabel de Assis. *Amism (Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé) e sua atuação no Movimento Indígena na cidade de Manaus*. Monografia de Conclusão do curso de Ciências Sociais, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2004.

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

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

PEREIRA DA SILVA, Raynice G. *Esboço sociolinguístico Sateré-Mawé*. Revista *Tellus*, ano 7, n. 13, p. 73-101, out, 2007. Disponível no site: [www.etnolinguistica.org](http://www.etnolinguistica.org) Acesso em Maio de 2010.

PINTO, Ernesto Renan Melo de Freitas. *Geografia do exótico*. In: *Leitura da Amazônia: revista internacional de arte e cultura / publicação do Instituto de Ciências Humanas e Letras: Mestrado de Letras e Natureza e Cultura na Amazônia da Universidade do Amazonas e Universidade Stendhal-Grenoble 3 – CRELIT*. Ano I, nº1. Manaus: Valer, 1999.

\_\_\_\_\_. *A viagem das idéias*. Manaus, Editora Valer, 2006.

PLANO NACIONAL DE TURISMO 2007-2010: *UMA VIAGEM PELA INCLUSÃO*. Brasília: Ministério do Turismo, 2007.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. *Indígenas nas cidades de Manaus, Manaquiri e Iranduba: processo de territorialização dos Sateré-Mawé*. Série Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia. Fascículo 23. Manaus, Agosto de 2008.

RELATÓRIO BRASIL. BARBOSA, Luiz Gustavo Medeiros (Org.). *Estudo de Competitividade dos 65 Destinos Indutores do Desenvolvimento Turístico Regional*. Brasília: Ministério do Turismo, 2008.

ROMANO, Jorge Osvaldo. *Indios proletarios en Manaus: el caso de los Sateré-Mawé citadinos*. Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade de Brasília, 1982.

RUBIM, Altaci Corrêa. *O reflexo da sociedade envolvente na identidade das crianças Sateré-Mawé da aldeia em contexto urbano Yapyrehyt*. Trabalho de Conclusão do Curso de Normal Superior da Universidade do Estado do Amazonas, 2005

SACHS, Ignacy. *Estratégias de transição para o século XXI: desenvolvimento e meio ambiente*. Prefácio: M. F. Strong ; trad. Magda Lopes. São Paulo: Studio Nobel : Fundação do desenvolvimento administrativo (FUNDAP), 1993.

SANTANA, Agustín. *Antropologia do turismo: analogias, encontros e relações*. São Paulo: Aleph, 2009.

SANTOS, Glademir. *Identidade étnica: os Sateré-Mawé no Bairro da Redenção, Manaus – Am*. Manaus: UFAM, 2008. (Dissertação de Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia)

SANTOS, Luciano Cardenes. *Notas sobre a Conferência Estadual dos Povos Indígenas do Amazonas*. Relatório das plenárias e do Grupo sobre Gestão Territorial. Manaus: Amazonas, 2008.

SENADO FEDERAL. *Plano de Valorização Econômica da Amazônia*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1951.

SILVA, Gilberto. FUNAI-DF. *Atividades turísticas nas Terras Indígenas Brasileiras. Parecer sobre o processo No.08620000668/2006*. Brasília-DF: Fundação Nacional do Índio, 2008. (Coordenação Geral de Patrimônio Indígena e Meio Ambiente).

Silva, Raimundo Nonato Pereira da. *O Universo Social dos Indígenas no Espaço Urbano: identidade étnica na cidade de Manaus/AM*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001.

SMITH, V. L. *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. Filadélfia: University of Philadelphia Press, 1977.

SOBRINHO, Roberto Sanches Mubarak. *As crianças indígenas nas cidades: outros desafios para as pesquisas sociais*, 2009. Disponível no site [www.anped.org.br](http://www.anped.org.br)

SOUZA, Amilson de. *Os Sateré-Mawé e a Arte de construir*. Manaus: SEDUC/IER/AM, 1998.

SPVEA. *Diagnóstico do Setor Turístico do Amazonas*, [s.d].

SWARBROOKE, John & HORNER, Susan. *O comportamento do consumidor no turismo*. São Paulo: Aleph, 2002.

TEIXEIRA, Pery (organização e coordenação). *Sateré-Mawé: retrato de um povo indígena*, 2005.

THE ADVENTURY TRAVEL SOCIETY INC. *Proceedings of the 1993 World Congress in Adventure Travel and Eco-Tourism*. Manaus, Amazonas, Brazil, 1993

TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais*. In: FERNANDES, Florestan. *Comunidade e Sociedade: leituras sobre problema conceituais, metodológicos e de aplicação*. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1973.

TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Rio de Janeiro: EDUFF, 2005.

UGGÉ, Henrique. *Mitologia Sateré-Mawé Colección 500 años*. Ediciones Abya-Yala, Cayambe, Ecuador, 1991.

URRY, John. *O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas*. São Paulo: Studio Nobel: SESC, 1996.

WEBER, Max. *Relações comunitárias étnicas*. In: *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva* (Volume 1). Brasília: Editora da UnB, 2009.

## ANEXOS