

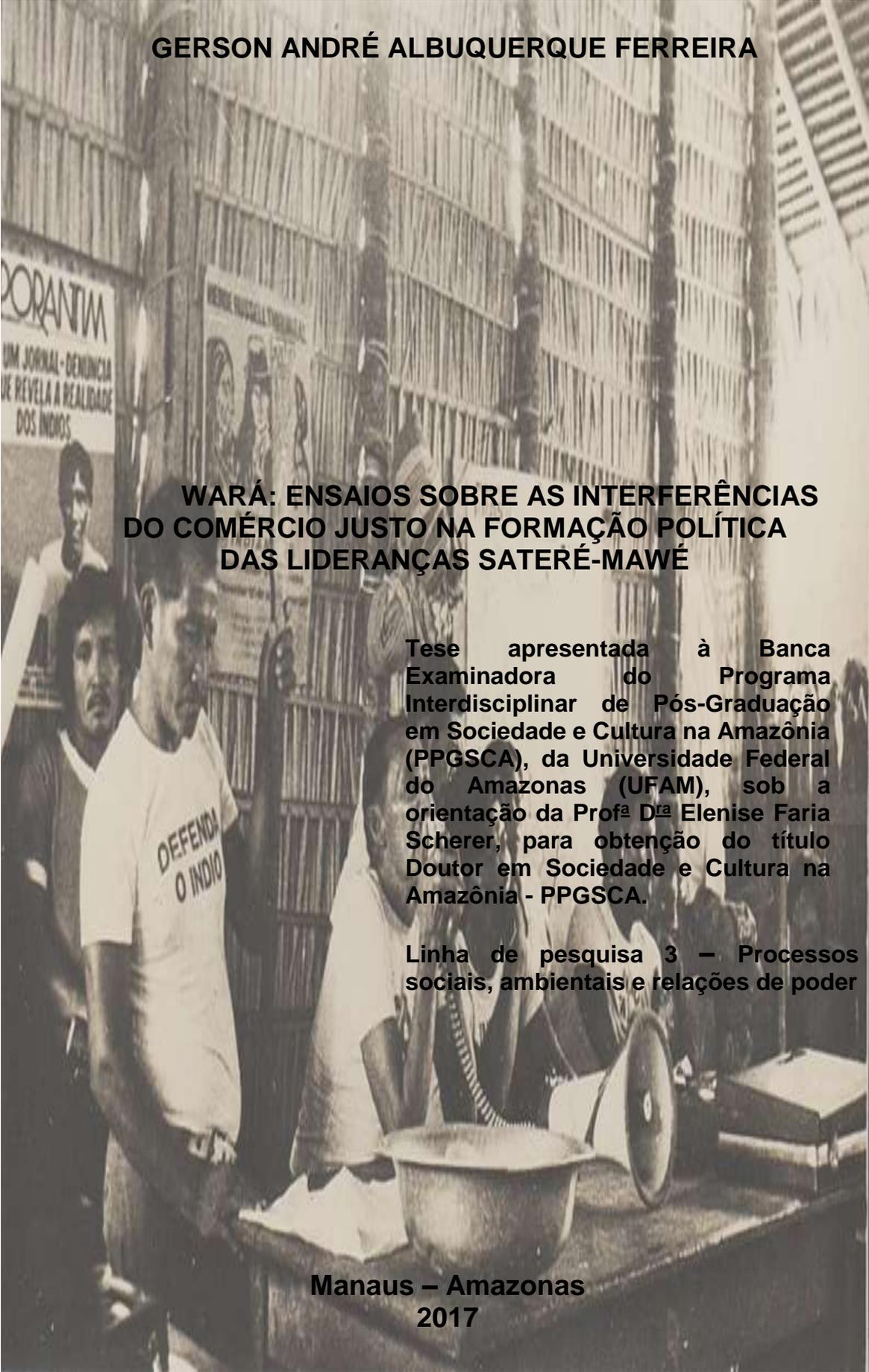


**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA  
NA AMAZÔNIA**

**GERSON ANDRÉ ALBUQUERQUE FERREIRA**

**WARÁ: ENSAIOS SOBRE AS INTERFERÊNCIAS  
DO COMÉRCIO JUSTO NA FORMAÇÃO POLÍTICA  
DAS LIDERANÇAS SATERÉ-MAWÉ**

**Manaus – Amazonas  
2017**



**GERSON ANDRÉ ALBUQUERQUE FERREIRA**

**WARÁ: ENSAIOS SOBRE AS INTERFERÊNCIAS  
DO COMÉRCIO JUSTO NA FORMAÇÃO POLÍTICA  
DAS LIDERANÇAS SATERÉ-MAWÉ**

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), sob a orientação da Prof<sup>a</sup> D<sup>ra</sup> Elenise Faria Scherer, para obtenção do título Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA.

Linha de pesquisa 3 – Processos sociais, ambientais e relações de poder

**Manaus – Amazonas  
2017**

F383w Ferreira, Gerson André Albuquerque

Wará: ensaios sobre as interferências do comércio justo na formação política das lideranças Sateré-Mawé/ Gerson André Albuquerque Ferreira - Manaus: UFAM, 2017.

264 f., il.

Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia)  
- Universidade Federal do Amazonas.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dra. Elenise Faria Scherer.

1. Etnodesenvolvimento. 2. Comércio justo. 3. Liderança. 4. Autonomia política. 5. Autonomia econômica.  
I. Título.

CDU: T 323.1(=87)

GERSON ANDRÉ ALBUQUERQUE FERREIRA

Wará: ensaios sobre as interferências do comércio justo na formação política das lideranças Sateré-Mawé

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), para obtenção do título Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Aprovada em 11 de agosto de 2017.

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Profª D<sup>ra</sup> Elenise Faria Scherer, Presidente.**  
Universidade Federal do Amazonas

---

**Profª D<sup>ra</sup> Marilene Correa de Freitas, Membro.**  
Universidade Federal do Amazonas

---

**Prof. Dr. Renato Izidoro da Silva, Membro.**  
Universidade Federal de Sergipe

---

**Prof. Dr. Odenei de Souza Ribeiro, Membro.**  
Universidade Federal do Amazonas

---

**Profª D<sup>ra</sup> Maria Helena Ortolan Matos, Membro.**  
Universidade Federal do Amazonas

Dedico aos meus filhos Ícaro e Vinícius, a minha  
companheira Gerony e a minha Mãe Alba Rita  
Albuquerque Ferreira.

In memoriam, a Joaquina da Fonseca Dias e Enéas  
Dias de Albuquerque, meus avós maternos.

A Hamilton Masil que, aos 38 anos, se foi e não pode  
ver o desfecho desta tese. Ela ficou pronta, amigo!

## AGRADECIMENTOS

A construção da tese implicou atos de afeto, de esforço, solidão, cansaço. Contudo, traz o valor positivo do diálogo com pessoas/sujeitos os quais, só aparentemente, eu conhecia, mas que no correr do trabalho, felizmente elas emergiram com suas peles reais, como são, em si, e por si. Às vezes, recobertos com uma pele rígida, com função estratégica de proteção. Bem sei que as trouxe incompletas porque inalcançáveis. Apenas pude abreviá-las por seu próprio consentimento. Por toda experiência possível, eu agradeço aos Sateré-Mawé, por me possibilitaram a construção de parte essencial da pesquisa. Entendo que eles deram vida a esta tese.

Agradeço a Profa D<sup>ra</sup> Elenise Faria Scherer, pela sua presença ativa em todas as etapas de construção da tese, com sua experiência, rigor, paciência e probidade intelectual. Destaco também sua presença em interlocuções versáteis frente às minhas escolhas teóricas/metodológicas, de significado acadêmico.

Agradeço aos professores e servidores e colegas discentes que integram o PPGSCA - Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Aos meus amigos, Edson Luís Poeta e Odenei Ribeiro. O primeiro por me ajudar a compor um quadro de autores que certamente estão neste trabalho, e o segundo, por me indicar algumas possibilidades de vida e de recompor comigo experiências importantes de uma amizade. De forma especial, agradeço a Elione Benjó, por ter participado com sua experiência na revisão e adequações de bases técnicas na tese.

É possível que a tese esteja imperfeita, pois foi construída por minha existência imperfeita, e pelo meu estado de espírito, a minha condição acadêmica, minhas possibilidades e impossibilidades.

Ela se fez humanamente comigo e com a força soberana de Deus.

Eu sou o homem desajeitado e de gestos xucros  
que veio de longe. Eu sou o homem fronteiriço que,  
na infância atribulada, recebeu nas faces  
sanguíneas os açoites desse vento, vadio [...]

SEREJO (1992, p. 7).

## RESUMO

A base econômica e cultural dos Sateré-Mawé está ligada à cultura do guaraná, seja em seu uso alimentar ou ritual. Todavia, mais que uma expressão indetentável desta etnia, este fruto foi metamorfoseado em marca de grande valor comercial de bebidas e energéticos em todo o mundo, cuja rápida popularização se deu pelos canais publicitários de comercialização mundial articulados pelo Comércio Justo (Fair Trade) e o movimento Slow Food – que, em tese, se propõem a promover formas autossustentáveis, melhores condições de trocas, criação de mercados alternativos e o reconhecimento de garantias políticas conexas às características culturais dos grupos de agricultores coletores do hemisfério do Sul, cuja articulação dos mesmos se dá por meio de múltiplas formas de organização, que inclui agentes exportadores, importadores comerciais e uma rede com cerca de 4.500 lojas. Contudo, nesta pesquisa, partimos da hipótese que a relação mercantil entre os Sateré-Mawé e as agências do Comércio Justo produziu interferências na organização política e econômica destes. O objeto da tese são as interferências desta relação na formação das atuais lideranças, em suas fontes de legitimação, marcadas em características diferenciadoras estimuladas na participação segmentada no comércio global. O objetivo central consiste em mapear as interferências do comércio justo na organização política e social dos Sateré-Mawé. Seus objetivos específicos são de: 1) Indagar os fundamentos dos discursos e fontes de legitimação do Projeto Waraná; 2) Explicar os fundamentos do valor simbólico agregado na forma de critérios ou protocolos de consumo do *Slow Food* enquanto marca do consumo [consumidor verde]; 3) Apresentar os efeitos do Projeto integrado de Etnodesenvolvimento Sateré-Mawé; 4) Estudar as tensões políticas entre os Sateré-Mawé; 5) Problematizar contradições e ambiguidades contidas no espaço dessas trocas de abrangência global. O método é etnográfico com base hermenêutica e tem como campo empírico as definições de quatro cenários que envolvem lutas políticas. Os cenários são desenvolvidos e combinados em ensaios que incluem os temas da autonomia e do reconhecimento políticos no circuito das trocas globais. Acerca da hipótese central, observamos que ao lado da autoridade dos tuxauas, assinalada por ações de bases ou valores tradicionais, instituiu-se outro modelo de liderança, cuja legitimidade não está exclusivamente na capacidade de politicamente organizar e liderar a sociedade interna, constituída por dinâmicas grupais das mais diversas. O conceito de produção se institui como uma categoria prioritária que divide – quebra – a sociedade Mawé entre os produtores agroflorestais e outros agrupamentos. Tais produtores se distinguem pelos negócios com outros agentes globais. Esta relação inclui rearticulações entre o local e o global, além de tensões compartilhadas no interior do campo de luta com dimensões transnacionais. Embora, com projetos próprios e bem definidos de emancipação política e econômica, o projeto de autonomia ainda está em construção.

**Palavras-chave:** Etnodesenvolvimento. Comércio Justo. Liderança. Autonomia política. Sustentabilidade. Mercado global. Sateré-Mawé.

## ABSTRACT

The economic and cultural base of the Sateré-Mawé is linked to the guaraná culture, whether in its food or ritual use. However, more than an expression of this ethnicity, this fruit was metamorphosed into a brand of great commercial value of drinks and energy around the world, whose rapid popularization took place through the world commercial advertising channels articulated by Fair Trade and the Slow Food movement, which in theory proposes to promote self-sustaining forms, better conditions for exchanges, creation of alternative markets and the recognition of political guarantees related to the cultural characteristics of the collecting groups of the Southern Hemisphere. gives through multiple forms of organization, which includes export agents, commercial importers and a network with about 4,500 stores. However, in this research, we assume from the hypothesis that the mercantile relationship between the Sateré-Mawé and the Fair Trade agencies produced interferences in the political and economic organization of these. The object of the thesis is the interferences of this relation in the formation of the current leaders, in their sources of legitimation, marked in differentiated characteristics stimulated in the segmented participation in the global commerce. The central objective is to map the interference of fair trade in the Sateré-Mawé political and social organization. Its specific objectives are: 1) Inquire the foundations of the speeches and sources of legitimacy of the Project Waraná; 2) Explain the fundamentals of aggregate symbolic value in the form of consumption criteria or protocols for slow food as a consumer brand [green consumer]; 3) To present the effects of the Sateré-Mawé Integrated Development Project; 4) To study the political tensions between the Sateré-Mawé; 5) To problematize contradictions and ambiguities contained in the space of these exchanges of global scope. The method is ethnographic based on hermeneutics and has as its empirical field the definitions of four scenarios involving political struggles. Scenarios are developed and combined in essays that include the themes of autonomy and political recognition in the global trading circuit. Regarding the central hypothesis, we observe that alongside the authority of the Tuxauas, marked by actions of traditional bases or values, another model of leadership was instituted, whose legitimacy is not exclusively in the capacity to politically organize and lead the internal society, constituted by dynamics group of the most diverse. The concept of production is established as a priority category that divides the Mawé society between agroforestry producers and other groups. Such producers distinguish themselves by doing business with other global players. This relationship includes rearticulations between the local and the global, in addition to shared tensions within the field of struggle with transnational dimensions. Although with its own well-defined projects of political and economic emancipation, the autonomy project is still under construction.

**Keywords:** Ethnodevelopment. Fair trade. Leadership. Political autonomy. Sustainability. Global market. Sateré-Mawé.

## RÉSUMÉ

La base économique et culturelle du Sateré-Mawé est liée à la culture guaraná, que ce soit dans son alimentation ou son usage rituel. Cependant, plus qu'une expression de cette ethnie, ce fruit a été transformé en une marque de grande valeur commerciale des boissons et de l'énergie dans le monde, dont la popularisation rapide a eu lieu dans le monde des canaux publicitaires commerciaux articulés par Fair Trade et le Le mouvement Slow Food, qui en théorie propose de promouvoir des formes autosuffisantes, de meilleures conditions d'échanges, la création de marchés alternatifs et la reconnaissance des garanties politiques liées aux caractéristiques culturelles des groupes collecteurs de l'hémisphère Sud. donne par plusieurs formes d'organisation, qui comprend des agents d'exportation, des importateurs commerciaux et un réseau avec environ 4 500 magasins. Cependant, dans cette recherche, nous supposons de l'hypothèse que la relation mercantile entre les agences Sateré-Mawé et les agences de commerce équitable a produit des interférences dans l'organisation politique et économique de celles-ci. L'objet de la thèse est l'interférence de cette relation dans la formation des leaders actuels, dans leurs sources de légitimation, marquée par des caractéristiques différenciées stimulées dans la participation segmentée au commerce mondial. L'objectif central est de cartographier l'interférence du commerce équitable dans l'organisation politique et sociale Sateré-Mawé. Ses objectifs spécifiques sont les suivants: 1) Renseigner les fondements des discours et des sources de légitimité du Projet Waraná; 2) Expliquer les fondements de la valeur symbolique agrégée sous la forme de critères ou protocoles de consommation de Slow Food en tant que marque de consommation [consommateur vert]; 3) Présenter les effets du projet de développement intégré Sateré-Mawé; 4) Étudier les tensions politiques entre le Sateré-Mawé; 5) Problématiser les contradictions et les ambiguïtés contenues dans l'espace de ces échanges de portée mondiale. La méthode est ethnographique basée sur l'herméneutique et a comme champ empirique les définitions de quatre scénarios impliquant des luttes politiques. Les scénarios sont développés et combinés dans des essais comprenant des thèmes d'autonomie et de reconnaissance politique dans le circuit commercial mondial. En ce qui concerne l'hypothèse centrale, nous observons que, parallèlement à l'autorité des Tuxauas, marquée par des actions de bases ou de valeurs traditionnelles, un autre modèle de leadership a été institué, dont la légitimité n'est pas exclusivement la capacité d'organiser et de diriger politiquement la société interne, constituée par la dynamique groupe des plus diversifiés. La notion de production est établie comme une catégorie prioritaire qui divise la société Mawé entre les producteurs agroforestiers et les autres groupes. De tels producteurs se distinguent en faisant affaire avec d'autres acteurs mondiaux. Cette relation comprend des réticulations entre le local et le mondial, en plus des tensions partagées dans le domaine de la lutte contre les dimensions transnationales. Bien que, avec ses propres projets bien définis d'émancipation politique et économique, le projet d'autonomie soit encore en construction.

**Mots-clés:** Ethno-développement. Le commerce équitable. Le leadership. Autonomie politique. La durabilité. Le marché mondial. Sateré-Mawé.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1</b> – TI Andirá-Marau	14
<b>Figura 2</b> – Quadro conceitual relativo ao consumidor	55
<b>Figura 3</b> – Encontro político organizado pelos Sateré	62
<b>Figura 4</b> – Logomarca Nusoken	94
<b>Figura 5</b> – Maurizio Framboni e Sergio Batista durante a Exposição Universal	109
<b>Figura 6</b> – Assembleia de apresentação do Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento Sateré-Mawé em 2008	121
<b>Figura 7</b> – Comemoração do lançamento do Projeto Waraná em 2008	121
<b>Figura 8</b> – Coordenadora do DSEI/Parintins sendo escoltada pela polícia	125
<b>Figura 9</b> – Apresentação do Projeto Integrado em assembleia do CGTSM	130
<b>Figura 10</b> – Etapas de institucionalização do Projeto Waraná	135
<b>Figura 11</b> – Atores transnacionais	140
<b>Figura 12</b> – Escalas de Relações construídas pelo CPSM	143
<b>Figura 13</b> – Tuxaua Emilio levando mercadoria para as cantinas do Marau	148
<b>Figura 14</b> – Trabalhador da usina de pau-rosa ladeado por indígenas Sateré (rio Andirá)	157
<b>Figura 15</b> – Fachada da usina de pau-rosa (rio Andirá)	157
<b>Figura 16</b> – Manoelzinho, irmão do Timaco, fazendo as vezes de enfermeiro	158
<b>Figura 17</b> – Entrada da Pousada Vintequilos no rio Andirá	169
<b>Figura 18</b> – Fachada da Pousada Vintequilos no rio Andirá	169
<b>Figura 19</b> – Sistema em rede <i>Slow Food</i>	172
<b>Figura 20</b> – Anciã Sateré-Mawé e o dinheiro da venda de meliponídeos	176
<b>Figura 21</b> – Indígenas Sateré trabalho com meliponídeos	177
<b>Figura 22</b> – Indígenas Sateré mostrando a produção de mel	177
<b>Figura 23</b> – Estrutura da organização política dos Sateré	184
<b>Figura 24</b> – Área de produção do rio Marau, Maués - Amazonas	186
<b>Figura 25</b> – Área de produção do rio Andirá, Barreirinha - Amazonas	186
<b>Figura 26</b> – Produção, área colhida e rendimento médio de guaraná no Brasil	193
<b>Figura 27</b> – Produtos oriundos das regiões de produção do Andirá e Marau	198

<b>Figura 28</b> – Pesagem do produto no local do beneficiamento	199
<b>Figura 29</b> – Moagem do guaraná	199
<b>Figura 30</b> – Processo de embalagem do guaraná Sateré	200
<b>Figura 31</b> – Variedade de produtos obtidos a partir do guaraná Sateré	201
<b>Figura 32</b> – <i>Stand</i> com produtos elaborados a partir do guaraná Sateré	201
<b>Figura 33</b> – Fluxos de produtos Sateré e financeiro estruturado pelo Fair Trade	202
<b>Figura 34</b> – <i>Status</i> dos cargos de direção	204
<b>Figura 35</b> - Fumeiro exclusivo para a produção do guaraná Sateré	208
<b>Figura 36</b> – Quadro de vendas de produtos Sateré (2001-2010)	216
<b>Figura 37</b> – Gastos com aquisição, processamento e exportação do guaraná Sateré	218
<b>Figura 38</b> – Anúncio do programa de rádio de Sérgio Sateré	219

## SIGLAS

<b>ACOPIAMA</b>	Associação de Consultoria e Pesquisas Indianistas da Amazônia
<b>AGRORISA</b>	Produtos Alimentícios Naturais LTDA
<b>AGROFRUT</b>	Cooperativa Agrofrutífera de Uruará
<b>AISMA</b>	Associação Indígena dos Sateré-Mawé do rio Andirá
<b>AMBEV</b>	Companhia de Bebidas das Américas
<b>ANTAPAMA</b>	Associação dos Povos Tupi do Pará, Amazonas, Maranhão e Amapá
<b>APIO</b>	Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque.
<b>CASAI</b>	Casa de Saúde Indígena
<b>CGTSM</b>	Conselho Geral da Tribo dos Sateré-Mawé
<b>CIMI</b>	Conselho Indígena Missionário
<b>CIR</b>	Conselho Indígena de Roraima
<b>CIVJA</b>	Conselho Indígena do Vale do Javari
<b>COIAB</b>	Coordenação das Organizações Indígenas na Amazônia
<b>CPSM</b>	Consórcio dos Produtores Sateré Mawé
<b>CUMPRIR</b>	Coordenação da União das Nações e Povos Indígenas de Rondônia e Norte de Mato Grosso do Sul do Amazonas
<b>ECOCERT</b>	Organismo de Controle e Certificação
<b>EFTA</b>	European Fair Trade Association
<b>EMBRAPA</b>	Empresa Brasileira de Pesquisas Agropecuárias
<b>EPAT</b>	Organização Indígena Vila Nova
<b>FGP</b>	Forest Garden Program
<b>FLO</b>	International Fair Trade Labelling Organisation
<b>FOIRN</b>	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
<b>FUNAI</b>	Fundação Nacional do Índio
<b>IBGE</b>	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
<b>IDAM</b>	Instituto de desenvolvimento Agropecuário do Amazonas
<b>INCRA</b>	Instituto Nacional de Desenvolvimento e Reforma Agrária
<b>MOMUPE</b>	Organização dos Agentes de Saúde Sateré-Mawé dos rios Marau e Andirá
<b>NEWS</b>	Network of European World Shops
<b>OPISMA</b>	Organização dos Professores Indígenas Sateré-Mawé dos rios Andirá e Uaicurapá
<b>SAPOPEMA</b>	Sociedade dos Povos para o Eco-desenvolvimento da Amazônia
<b>SEPROR</b>	Secretaria de Produção
<b>SESAI</b>	Secretaria de Saúde Indígena
<b>TUMUPE</b>	Organização dos Tuisas dos rios Marau e Urupadi
<b>UNI</b>	União das Nações Indígenas do Acre
<b>WOMUPE</b>	Organização dos Professores Indígenas Sateré-Mawé dos rios Marau e Urupadi

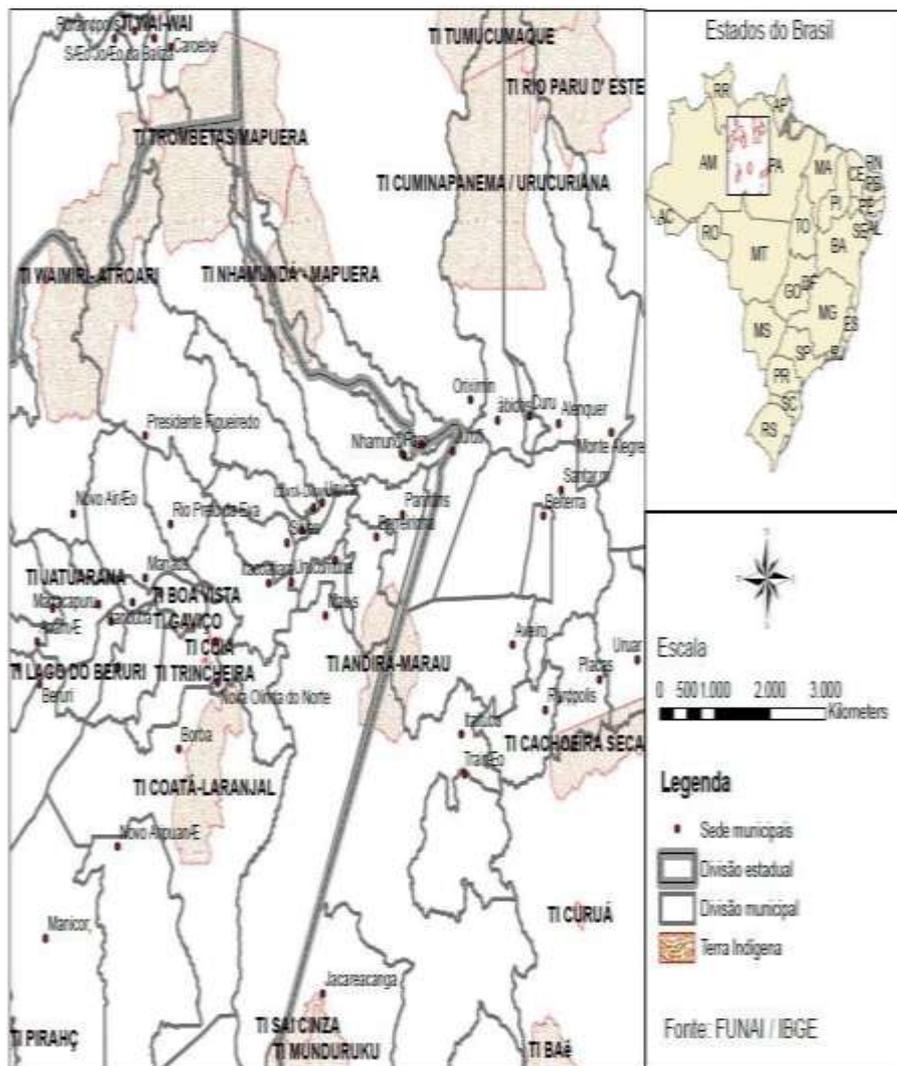
## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	14
1.1 A Estrutura da tese e referencial teórico-conceitual e metodológico....	15
1.2 O <i>Waraná</i> em contexto no Justo, Lento e Verde.....	27
<b>ENSAIO I – MITO E TERRITORIALIDADE ENTRE OS SATERÉ-MAWÉ: UMA BIFURCAÇÃO ANTROPOLÓGICA</b> .....	58
ENSAIO I – Tomo 1: Marcas míticas de territorialidade.....	71
ENSAIO I – Tomo 1.1: O guaraná como marca de territorialidade.....	78
ENSAIO I – Tomo 2: Política nos rios Andirá e Marau.....	95
<b>ENSAIO II – (RE)CONEXÕES E/OU (ULTRA)PASSAGENS ENTRE A "MORAL/TRIBAL" E A ÉTICA/TRANSNACIONAL</b> .....	105
ENSAIO II – Tomo 1: O Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento e as relações comerciais com agências do Comércio Justo.....	126
ENSAIO II – Tomo 2: O Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento e a pragmática da criação das redes.....	137
ENSAIO II – Tomo 3: O Etnodesenvolvimento como vetor da autonomia política.....	146
ENSAIO II – Tomo 4: O Comércio Justo: redimensionamentos políticos/ econômicos dos Sateré-Mawé.....	164
<b>ENSAIO III – DINÂMICA DA COMERCIALIZAÇÃO E DO TRABALHO</b> .....	168
ENSAIO III – Tomo 1: Produtores Sateré-Mawé e as reconfigurações do sistema econômico.....	174
ENSAIO III – Tomo 2: Os produtores no contorno "marginal" do circuito da produção de guaraná local.....	187
ENSAIO III – Tomo 3: Etapas de trabalho e de beneficiamento dos produtos.....	197
ENSAIO III – Tomo 4: Os impactos do Projeto Waraná na vida social dos Sateré.....	210
<b>ENSAIO IV – DAS VARIAÇÕES POLÍTICAS: INTERFERÊNCIAS DO JUSTO NA FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS SATERÉ-MAWÉ</b> .....	223
ENSAIO IV – Tomo 1: Da emergência política Sateré: cenários e bases históricas.....	225
ENSAIO IV – Tomo 2: Desdobramentos políticos: demandas atuais para refletir exemplos controversos das lideranças políticas do grupo.....	235
<b>2 CONSIDERAÇÕES FINAIS: o objeto em devir</b> .....	249
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	253
<b>ANEXO 1 – Termo de consentimento livre esclarecido</b> .....	263
<b>ANEXO 2 – Folha de rosto para pesquisa envolvendo seres humanos</b> .....	264

## 1 INTRODUÇÃO

Os Sateré-Mawé habitam a Terra Indígena Andirá-Marau (TI Andirá-Marau), que tem uma área de aproximadamente 788.528 hectares<sup>1</sup> distribuídas por cinco municípios de dois Estados do Norte do Brasil, três do Amazonas (Parintins, Maués e Barreirinha) e dois do Pará (Itaituba e Aveiro), conforme ilustra a figura 1 (FISCHER, 2007).

**Figura 1 – Terra Indígena Andirá-Marau**



Fonte: Antônio Fernandes (2013)

<sup>1</sup> A Terra Indígena Andirá-Marau foi declarada como área dos Sateré-Mawé por meio da Portaria do Governo Federal N. 1.216/06/05/1982, D.O.U de 12.05.1982. Tendo sido homologada a sua demarcação administrativa, como posse imemorial do grupo, em 6 de agosto de 1986 (Decreto n. 93.069, D.O.U de 07.08.1986).

Cerca de 100 aldeias estão situadas às margens dos rios Uaicurapá, Andirá, Urupadi, Marau, Manjuru e Miriti, bem como de seus igarapés. Cabendo registrar que, nos últimos 30 anos a população Mawé triplicou – segundo o IBGE (2010), na TI Andirá-Marau, são aproximadamente 13.310 mil habitantes.

Além da TI Andirá-Marau, algumas famílias Sateré habitam a Terra Indígena Coatá-Laranjal, da etnia Munduruku, onde foram acolhidas – após sucessivos deslocamentos associados a problemas fundiários, nos anos 1980. Dado que lhes foram concedidos o direito de residir, produzir roçados e a estruturação da Vila Batista, onde podem viver segundo suas próprias tradições culturais.

Seria possível apresentar um conjunto de trabalhos acadêmicos que espelham a história e modo de viver Sateré, no que se refere aos aspectos sociais, culturais e as estratégias de sobrevivência dessa etnia, especialmente, sobre o Projeto Guaraná, que serão retomados ao longo deste trabalho à medida que se fizerem necessário.

Assim, nos ateremos a apresentação desta seção, que foi dividida em duas partes. Na primeira, além de apresentarmos a estrutura da tese, também destacamos o referencial teórico-conceitual e metodológico, o objeto de estudo e seu contexto político-econômico de produção, o que demandou por em questão alguns dos efeitos do capitalismo colonial e imperialista em Parintins-AM, nos passos de Nozinho Sateré e na ambiência da feira livre do Bagaço, localizada no bairro da Francesa. E, na segunda, realizamos o trabalho com a exposição descritiva e análise dos dados – ou informações – oriundos do contato com as fontes.

## **1.1 A Estrutura da tese e referencial teórico-conceitual e metodológico**

Inicialmente, cabe destacar que, à parte a seção introdutória e as considerações finais, este trabalho está dividido em quatro ensaios – responsáveis por retratar, cada qual, um cenário composto e orientado pela via da experimentação hermenêutica filosófica e com o diálogo interdisciplinar nos campos respectivos da Antropologia, da Sociologia, da História e da Economia.

O Ensaio 1, “Mito e Territorialidade: Uma Bifurcação Antropológica” destaca algumas alterações dos aspectos simbólicos/estruturais do grupo frente às

ampliações, exigências de adequações externas para a viabilização das trocas econômicas que, no seu movimento, produziu disputas no campo político. A elucidação dessas relações implicou compreender os processos conectados à territorialidade em que se tornam visíveis as conjunturas de alianças, distanciamentos e conflitos internos.

Tal dimensão abrange processos políticos/administrativos e simbólico-míticos, referência importante para compreensão da motivação e das estratégias de lutas empreendidas pelo grupo. No caso dos Sateré-Mawé, dois episódios ocorridos no período de 1980 são expressivos, pois estão relacionados a esses processos de territorialidade e ao desdobramento de correlação de forças e interesses, seja de afirmação de poderes ou de contrapoderes.

O primeiro ensaio refere-se ao projeto de construção da estrada Maués/Itaituba; o segundo refere-se à invasão da empresa francesa de prospecção de petróleo, *Elf-Aquitaine*, na área indígena do Andirá. Evento disponibilizado na apresentação histórica sucinta dos primeiros contatos que tratam do reconhecimento dos Sateré-Mawé e que aborda os principais aspectos que conferem unidade a eles; sua identificação coletiva e suas características diferenciadoras em relação a outras etnias. No caso dos Sateré-Mawé, o guaraná funciona como essa marca, símbolo mítico diferenciador, marca identitária e de territorialidade.

O segundo ensaio, "Local versus Global e Local versus local: redimensionamentos políticos dos Sateré-Mawé" está estruturado mediante uma articulação entre o campo simbólico e o campo político. Indago a respeito dos conflitos políticos entre as diferentes lideranças, seja interna ou externamente.

São dinâmicas compostas por meio de quadros etnográficos como forma de obter a compreensão dos diferentes contextos e possibilidades, próprias ao objeto da pesquisa, como também aos processos dinamizados por diferentes sujeitos e atores em situações diversas. Seja em situação de conflito ou de aliança. Sobretudo, por dispor-se a situações estratégicas de encontros ou embates, sobressaindo-se os principais sujeitos e atores envolvidos.

O terceiro ensaio, "Dinâmicas da comercialização e do trabalho", apresenta o contexto das trocas comerciais, a caracterização dos produtores indígenas, as reconfigurações do sistema econômico do grupo e a relação destes como os pequenos grupos de produtores não indígenas, caracterizada aqui como parte de um contorno "marginal" presente no circuito da produção local de guaraná,

além das etapas de trabalho e de beneficiamento dos produtos agroflorestais. Nesse caso, entrecruzam-se formas diversificadas no sentido de estratégias para comercialização.

No quarto ensaio, “Das variações políticas: sobre interferências do comércio justo na formação de lideranças Sateré-Mawé”, está incluída uma interpretação dos conflitos políticos relacionados às interferências e alterações produzidas no contexto de formação das novas lideranças dinamizadas pelas relações comerciais do grupo com a sociedade global. Aqui, etnodesenvolvimento é ideia chave porque se inclui como núcleo da formulação do problema, da justificativa e da aplicação prática do Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento Sateré-Mawé.

Nele, consta a transposição das etapas teóricas preliminares de coleta e sistematização dos dados. Nesse capítulo, ocorre um desfecho em que se sobressai o esforço interpretativo que reposiciona as primeiras etapas frente a elementos e situações contextualizadas. Emergem, assim, problemas peculiares e acontecimentos que, em algumas situações, se esquivam aos objetivos propostos nesta pesquisa, embora, dotados de sentido e importância. Eles poderão ressurgir em momentos posteriores como objeto de pensamento.

Destaca-se o etnodesenvolvimento como ideia da contemporaneidade, em especial, por referendar uma superação definitiva dos modelos políticos desenvolvimentistas, o qual, entusiasticamente, reúne grande número de adeptos. Entre eles, reúnem-se antropólogos, sociólogos, agentes multilaterais que aderem e incluem nesse conceito ações práticas ou percursos teóricos descoloniais e pós-coloniais? O acontecimento potencializa a emergência de movimentos de consumidores reflexivos ou supostamente responsáveis pelas comunidades indígenas e grupos étnicos diversos, bem como pelo uso racional e ritualizado dos recursos naturais.

O exemplo desses modelos societários está nas comunidades adeptas ao *Slow Food* que, simbolicamente, propõe uma assimilação responsável, reflexiva, ritualizada, lenta; ao ritmo das relações locais. Um contraponto ao modelo predatório de caráter dispersador do *Fast Food*. Como exporemos sistematicamente mais à frente, o *Slow Food* funciona como uma desaceleração temporal dos atos de produzir, comercializar e consumir, tornando-o próximo da cultura do guaraná Sateré-Mawé e da nova perspectiva mundial do consumo de alimentos. Importante alertar para o fato de, assim como o *Fair Trade*, o *Slow Food*, bem como o *Green Trade*, como marca

distintiva dos outros modelos econômicos, uma característica proveniente dos povos tradicionais.

A base econômica e cultural dos Sateré-Mawé está ligada à cultura do guaraná, seja em seu uso alimentar ou ritual. Todavia, mais que uma expressão identitária desta etnia, este fruto foi metamorfoseado em marca de grande valor comercial de bebidas e energéticos em todo o mundo, cuja rápida popularização se deu pelos canais publicitários de comercialização mundial articulados pelo Comércio Justo (Fair Trade) e o movimento Slow Food – que, em tese, se propõem a promover formas autossustentáveis, melhores condições de trocas, criação de mercados alternativos e o reconhecimento de garantias políticas conexas às características culturais dos grupos de agricultores coletores do hemisfério do Sul, cuja articulação dos mesmos se dá por meio de múltiplas formas de organização, que inclui agentes exportadores, importadores comerciais e uma rede com cerca de 4.500 lojas. Contudo, nesta pesquisa, partimos da hipótese que a relação mercantil entre os Sateré-Mawé e as agências do Comércio Justo produziu interferências na organização política e econômica destes.

Neste sentido, a hipótese norteadora desta pesquisa, supõe que essa relação mercantil-econômica, entre os Sateré-Mawé e as agências do Comércio Justo, produziu interferências na organização política, social e econômica deste povo. E o objeto da tese circunscreve-se ao processo de formação das atuais lideranças, suas fontes de legitimação, as principais características diferenciadoras estimuladas por sua participação no comércio global. Cujo objetivo central consiste em mapear as interferências do comércio justo na organização política e social dos Sateré-Mawé.

Seus objetivos específicos são de: 1) indagar os fundamentos dos discursos e fontes de legitimação do Projeto Waraná; 2) explicar os fundamentos do valor simbólico agregado na forma de critérios ou protocolos de consumo do slow food enquanto marca do consumo [consumidor verde]; e, por fim, 3) apresentar efeitos do Projeto integrado de Etnodesenvolvimento Sateré-Mawé. O método é etnográfico/interpretativo com base hermenêutica e inclui o estudo de tensões políticas entre os Sateré-Mawé.

No que se refere aos sujeitos da pesquisa, os mesmos não se esquivaram de nossa abordagem. Enquanto campos empíricos da pesquisa demarcaram quatro cenários de lutas políticas, sendo desenvolvidos e combinados na forma de ensaios

cujo pano de fundo é formado pelos temas da autonomia e do reconhecimento políticos no circuito das trocas globais.

Acerca da hipótese central, observamos que ao lado da autoridade dos tuxauas, assinalada por ações de bases ou valores tradicionais, instituiu-se outro modelo de liderança, cuja legitimidade não está exclusivamente na capacidade de politicamente organizar e liderar a sociedade interna, constituída por dinâmicas grupais das mais diversas.

O conceito de produção se institui como uma categoria prioritária que divide – quebra – a sociedade Mawé entre os produtores agroflorestais e outros agrupamentos. Tais produtores se distinguem pelos negócios com outros agentes globais. Esta relação inclui, portanto, rearticulações entre o local e o global, além de tensões compartilhadas no interior do campo de luta com dimensões transnacionais.

A indagação é sobre as principais contradições e ambiguidades contidas nesse espaço das trocas de abrangência local e global, em que os Sateré-Mawé são voluntariamente (e involuntariamente) constituídos como agentes de uma rede comercial segmentada por meio do Comércio Justo.

A hipótese desenvolvida na tese é de que na relação mercantil entre os Sateré-Mawé e as agências do *fair trade* foram produzidas interferências na formação das novas lideranças destes. Procurou-se averiguar a relação entre as variáveis “comércio” e “organização cosmopolítica”, bem como se a associação se dá com interferência e quais são tais interferências. Ocorrências perceptíveis na intensificação de crises e nas diferenciações internas que gravitam em torno de interesses diversos ligados ao poder do Estado, religiosos, e as agências do comércio justo, o *Fair Trade*, extrapolando o âmbito local.

Indícios da hipótese central apontam que, paralelamente à autoridade dos tuxauas, caracterizada por ações que levam em conta valores tradicionais, instituíram-se lideranças cujo sentido da autoridade está posto não somente na capacidade de organizar ou liderar internamente. Os quais possuem características e atributos de um capital ou poder diferenciado, produzido tanto pelo reconhecimento destas lideranças, como pela sua visibilidade transnacional, para além do circuito local ou nacional.

Neste sentido, cabe retratar algumas manifestações associadas aos efeitos do capitalismo de exploração pautado na lógica colonial e imperialista. Optando por um método – estilo – ensaístico, utilizo quadros de memória para

destacar os pontos motivadores da escolha temática, dos processos de construção do objeto e da feição da tese como um todo.

Eles propõem um reconhecimento das circunstâncias históricas, políticas e culturais na articulação global/local com ênfase nas características humanas e étnicas que estão presentes na motivação e no percurso de construção da tese. Esses quadros compõem uma “extravagância poética/etnográfica” por vezes embaralhada entre sensações tipicamente humanas e particulares. Todavia, distintas em sua proposta objetiva e recomposição como objeto de tese.

O primeiro quadro recompõe algumas experiências sobre o imaginário local e o contexto político da cidade de Parintins, Estado do Amazonas, fortalecido pelo fascínio frente ao cinema – enlatado, pasterurizado e homogêneo –, além da popularidade dos livros de bolso que circulavam na cidade na década de 1970 e 1980. Tanto o cinema como os livros de bolso destacavam a saga norte-americana da conquista do Oeste.

Tema principal que se alojou no imaginário cultural local e produziu uma validação analógica de contextos deslocados da realidade cine-literária, enquanto um movimento injusto-rápido-cinza de colonização dos sentidos. Chamamos de rápido porque sabemos muito bem a velocidade da indústria cinematográfica da época e cinza porque os coloridos amazônicos, predominantemente em suas variações do verde, foram imaginariamente encobertos pelo preto e branco das telas e das páginas (letras pretas sobre fundo branco).

O quadro descrito acima se duplica, em outro - segundo - quadro ilustrado aqui, na reconstrução da história singular do personagem local Nozinho Sateré, do rio Andirá, que se dá dentro do espaço urbano, sua experiência nesses limítrofes. É uma história estratégica e tragicamente ignorada, porque destroça os significados comuns das imagens épicas padronizadas e reforçadas tanto pelo cinema quanto pela literatura e, posteriormente, pela representação alegórica ou folclórica da Amazônia em outros meios de comunicação.

A terceira cena ou imagem recorrente está conexas à violação dos corpos, representada na "comercialização" pública de meninas Sateré-Mawé para o turismo sexual, um *fast food* ou *self service* do sexo em uma parte importante da velha periferia urbana de Parintins, conhecida popularmente como feira do Bagaço, uma feira livre localizada no bairro da Francesa. Sem dúvida alguma, um lugar que funciona como ponto – encruzilhada ou entroncamento - de passagens e trânsitos, que reúne,

em seus entrecruzamentos, indígenas e híbridos que, nesse espaço, instituem algumas relações.

Por tal fato, a feira se constitui como importante diapasão entre a condição real desses étnicos e a condição idealizada nos documentários e as ficções ou outros veículos que imprimem descrições – negativas e positivas – dos mesmos no cinema e na literatura. É um campo importante que reúne a pesquisa e a denúncia. Arma um ponto que impõe escolhas ao antropólogo.

Em relação ao segundo quadro, recordo-me de um sujeito de baixa estatura, sem camisa, de pele avermelhada pelo Sol, que vestia sempre uma velha calça colegial azul e, descalço, gritava, incisivamente, uma frase, sua marca identitária, no centro da cidade de Parintins, nas proximidades da Igreja do Sagrado Coração de Jesus. Sobre Nozinho Sateré, sei apenas que tralhou, como outros da etnia, na indústria do “pau-rosa”, de propriedade de um comerciante chamado Francisco Lanuzzi. E, em trânsito pela cidade, Nozinho Sateré acabou por sucumbir ao vício do álcool e solitariamente experimentar nesta, as mais diversas formas de violência.

“Nozinho Sateré, Nozinho Sateré, Nozinho Sateré”; era a sequência ou a sentença vociferada pelo personagem. Em seu nome, a identidade desesperadamente escapava pela sua garganta para comunicar, em êxtase alcoólico, sua emblemática passagem pela cidade. Tal como outros trabalhadores, transportou nos ombros (que mais pareciam lombos de um animal de carga) a essência do pau-rosa, matéria prima ainda utilizada na indústria perfumista francesa no início do século XIX.

A essência dessa madeira, o linalol, funciona como fixador usado na indústria perfumista e que, certamente, fez parte da composição da fragrância do famoso perfume Chanel Nº 5, perpetuado por Marilyn Monroe que, sem dúvida, ignorava a (in)existência cambaleante de Nozinho Sateré e de outros sacrifícios ambulantes humanos que supriam e suprimiam-se na grandeza e riqueza de poucos. Na sua (in)existência cotidiana real, era arremetido na rua de pedra, pois o fato de ser índio representava distinção negativa, marca de inferioridade perceptível na frase destacada a seguir que, sem dúvida, ainda reforça estima e marcas sociais: “Tu parece índio...”

Um sentimento análogo, mas com sentido oposto, é narrado pelo Sateré Colombo, do rio Marau, em relato colhido por Lorenz (1981). Colombo refere-se ao reconhecimento e a relação entre índio e não índio na cidade de Maués/AM.

Maués já ficou. Deu certo. Ficou só já nome. Quando a gente olha lá em Maués, tudo essa gente lá, pensa que é civilizado, mas quando! É tudo misturado, é índio mesmo. É tudo Mawé. A moda, pensa que é civilizado, mas quando! É motorista, pescador, tudo misturado.

Quando a indiarada vai lá, eles chamam:

- Eí índio! Ei índio! Ei Mawé!

Mas quando já! Eles que são Mawé. E são mesmo. Nasceu filho de Mawé, mesmo, nome da cidade é Maués, mas não, diz não ser. Eles é que são mesmo. Tudo por aqui é Mawé, desde o tempo dos antigos. Parintins, Itaituba, tudo por aqui é Mawé. Tá tudo porção aqui no cabeceira. Aqui Mawé mesmo. Poráí tá tudo misturado. Esse é a história. Pronto. Pode mostrar pra cidade (COLOMBO *apud* LORENZ, 1992, p. 15).

Nozinho Sateré, não só parecia índio, mas, o era verdadeiramente, e isto o tornava vulnerável a ponto de, frequentemente, ser arremessado pelas ruas de pedra da cidade de Parintins. Um estado que se encaixa na descrição apresentada no livro “Os condenados da terra”, de Franz Fanon (1968), sobre a ocorrência de danos subjetivos e morais no âmbito dos sujeitos e comunidades tradicionais. Essa é a experiência real de Nozinho Sateré, uma experiência danosa a sua condição étnica submetida a uma lógica subserviente a economia de mercado pautada na tríade do injusto-rápido-cinza; evidenciando o quanto que, em tão pouco tempo, a Amazônia foi reconfigurada a partir da indústria do pau-rosa, da juta, da borracha, da pesca.

Depois de certo tempo encontrei Nozinho com um único olho que, segundo relatos de alguns, ele mesmo havia mutilado. Outros, porém, dizem tratar-se de um acidente ocorrido no processo de extração do pau rosa. A única coisa que eu sabia, ao certo, é que Nozinho era índio, e se assumia como tal, mesmo em condição desfavorável. Todavia, tanto uma como outra versão correspondem, de alguma forma, a uma cegueira, um apagamento. Como dito acima, uma correspondência donosa do corpo com o mundo social do trabalho para servir apenas os industriais, comerciantes e consumidores; a despeito das marcas do produtor no processo e no produto final.

Seja qual for à causa, esta cegueira é metáfora da reação ao emudecimento sobre o massacre vivenciado pelas populações indígenas, hoje, cantadas na tal “miscigenação”. Um termo que soam pacífico e belo nas letras das toadas do evento folclórico da cidade, um canto que apresa, enfeitiça e esconde tragédias coletivas de grupos étnicos e de populações rurais, seja no pretérito, seja

no presente. Assim, oportunamente pergunto: quem fala em nome do lugar? Quem o defende? O que defende e com que interesse defende? É apenas uma condição entre outras tantas produzidas por essa história, mas sobreposta por uma farsa épica, uma narrativa que dilui ou esconde o conflito latente entre os grupos e atores sociais envolvidos ou cada vez mais dominados – suas sobrevivências – pela dependência global da economia de mercado.

Sobre as imagens contidas na literatura (folhetins) e no cinema é possível afirmar que elas estão contextualizadas em um período de ampla circulação dos folhetins, dos livros de bolso, nomeados popularmente de “*Tex*”. Uma literatura de grandes tiragens que alimentou o imaginário heroico de conquista, cujos personagens oscilavam entre mocinhos, bandidos, índios e as belas mulheres dançando *can-can* em *saloons*, além de forasteiros com a vingança brilhando nos olhos.

O cenário corresponde à expansão do capitalismo segundo processo de colonização imperialista que, na Amazônia, é reposicionado nas encenações folclóricas e nas atitudes práticas presentes indicadas no processo de expansão da Indústria Cultural que induz à formação de outras formas perceptivas, mas que ainda trazem resíduos dos contatos anteriores em que oscilava entre a fascinação e a recusa. Em “O espetáculo do outro”, Hall (1997) apresenta formas como a “diferença” é assinalada por filmes e anúncios publicitários, do século XIX ao tempo presente, e como aspectos imputados à raça, gênero e etnia são usados para marcar a diferença, por meio de estereótipos. Essa argumentação possibilita a compreensão de como as práticas de significação estruturam o modo como olhamos a nós e os outros e como as formas diferentes (especialmente o “outro”) nos fascinam.

As ideologias que estão por trás desse duplo (embora, não mais se expressem mais em termos religiosos) permanecem vivas ainda hoje, mesmo tendo passado quatro séculos da conhecida disputa entre Las Casas e Sepúlveda durante a conquista da América (cf. TODOROV, 2003). São como estereótipos que envenenam essa “antropologia espontânea” que sobrevive ainda hoje, e que temos dificuldade em nos livrar. Torna-se uma fascinação estetizada em cenas imaginárias do “Velho Oeste”, caracterizadas pelo gênero cine-literário *western*, celebradas em filmes de perseguição e tiros para aniquilar os chamados “peles-vermelhas” – os índios. No cinema local eram veiculadas películas como: “Os imperdoáveis”, “Por um punhado de dólares”, “Era uma vez no Oeste”, “Zorro, o cavalheiro mascarado”, entre

outros. Na sala dos cinemas locais presenciei inúmeras cenas de aplausos quando um ou vários índios tombavam em série nas cenas de tiroteio. Cenas de etnocídio, estetizadas, que (em parte) legitimou a violência impregnada no contexto cultural da cidade de Parintins até o presente.

O cinema e a literatura contribuíram para alimentar um imaginário que funcionou como diapasão do (des) encontro entre os índios e os civilizados; encontro que às vezes incluía atitudes de extrema violência e crueldade. A chegada do estranho é uma categorização construída por José de Sousa Martins (1993), para ponderar situações, reações e assimilações particulares desse encontro, suas estranhezas e resistências. É recurso heurístico construído para análise das principais dificuldades de assimilação e reconhecimento de alteridades.

Na perspectiva desse sociólogo, o estranho não é apenas esse “outro” tratado comumente nas análises sociológicas ou históricas da década de 1980. Em tal orientação, o estranho é também o invasor de terras e tribos, aquele que pelo seu ato desestabiliza e quebra relações sociais. Clandestiniza-se concepções culturais, valores e regras, capital, empresários, gerentes, capatazes etc...

A chegada do estranho se conecta às duas primeiras cenas sugeridas no início do ensaio, sobretudo, por estarem relacionadas a um procedimento de subjetivação das imagens relacionadas aos grupos indígenas e representam um encontro violento, mas plenamente justificado, pela ideologia do progresso que parecia chegar com toda potência por meio do cinema e dos livros de bolso, formas que traziam impresso um drama épico vivido na conquista do oeste americano. Uma fase violenta da “integração” do índio nos espaços civilizatórios.

A ambivalência caracteriza-se por uma dificuldade taxonômica de nomear, ordenar, e atribuir sentido ao mundo. Estes sintomas de desordem, estes paradoxos expressos em situações ambivalentes na base do modelo civilizatório ocidental, nos trazem um profundo desconforto à medida que somos incapazes de nos posicionar “adequadamente” a partir de uma determinada ordem que nos possibilite a segurança; fazer opções com garantias diante das inúmeras possibilidades de ação colocadas à existência.

Despejar os estranhos e bani-los do mundo ordeiro, confiná-los aos guetos, em estranha guerra nas bordas da sociedade, nos espaços subliminares dos agenciamentos da micropolítica cotidiana. A eliminação dos “empecilhos” rendia admiração por parte de todos que frequentavam as salas de cinema, ultrapassando

as telas e se exibindo nos eventos e no cotidiano da rua e da casa e se transformando em um gesto heróico.

O poder de recusar a entrada e, portanto, delimitar fronteiras de acordo com as características aceitáveis daqueles que ingressam é acionado para garantir relativa homogeneidade. Essas práticas procuram reduzir a ambivalência em espaços selecionados no universo densamente povoado e anônimo da vida urbana. Esse poder é praticado em pequena escala sempre que nos preocupamos em controlar aqueles espaços identificados como privados. Acreditamos, entretanto, que outras pessoas usarão seus poderes para fazer trabalho similar para nós, em maior escala, nos enclaves em que nos movimentamos rotineiramente (BAUMAN, 2010, p. 69).

A terceira cena produz uma afetação e ilustra uma reação microfascista conjugada com a hipocrisia sedimentada nos séculos de colonização. Combinação esta que resultou em uma formação social patriarcal e patrimonialista reavivada nas encenações de uma moral estúpida e decadente que ainda contamina a atmosfera política da cidade. Esta formação está diluída nas ideias e nos chavões violentos direcionados às cunhãs, as meninas indígenas que circulam na cidade ocupando espaços subservientes. Um desses chavões reaparece nas rodas de conversas masculinas e diz o seguinte: "Pesou doze quilos está pronta para o abate...".

Tragicamente, podemos dizer que tivemos a nossa "Casa-grande e senzala", por meio da venda de meninas indígenas, expostas cinicamente para venda noturna nas bancas sujas e desocupadas, durante a noite, em uma feira pública de Parintins, ironicamente chamada de Feira do Bagaço, no Bairro da Francesa em Parintins/AM.

A Feira do Bagaço em horário noturno abriga meninas indígenas com características de exploração sexual. É paradoxalmente, ainda ocupa as cenas do século XXI, numa cidade que exhibe alegoricamente uma imagem invertida, porque negada. Há uma ameaça velada pelo silêncio, uma política do silêncio. Opera-se uma escolha do que deve ser visto ou não.

Quem torna público (o que de certa forma já é público, mas negado) corre o risco de desaparecer, seja no sentido do esquecimento ou até mesmo da eliminação física. As três cenas ilustram alguns efeitos do processo extrativista do pau-rosa, madeira extraída na Amazônia, cujo óleo era usado como agente fixador na indústria de perfumes. Essas passagens foram determinantes para que adiante me fosse ocupar objetivamente com essas relações. Posso dizer que elas são

indissociáveis de uma texturização do objeto como se fosse um reverso que também impulsiona e recria minha insistência em escrever.

Sendo que, de todo modo, assim como essas cenas estão associadas como efeitos do capitalismo injusto-rápido-cinza, será que o capitalismo justo-lento-verde tem como princípio e fim eliminar com essas práticas desumanizantes? Ou, em outros termos, em que medida o *fair trade*, o *Slow Food* e o *Green Trade* têm potência para inverter a lógica destruidora do capitalismo colonial e imperialista? Recaímos, assim, na problemática acadêmica, teórico-metodológica, em torno de conceitos como “descolonização” e “pós-colonial” enquanto tacitamente presentes na lógica da economia de mercado pautada no justo-lento-verde?

Aqui está contextualizado o debate entre política e economia, que inclui as suas principais tensões, ambiguidades e quais as forças presentes no mercado justo, já que ele não opera sem interferências do mercado injusto. Já no campo político, percebemos uma série de resistências coerentes e preocupadas com uma possível fenda nas ações. Todavia, existem outras ações instrumentalizadas nos espaços sem nenhuma ponderação, ou em menor escala – aquelas que não conseguem ver os espaços de vazão ou expropriação do conceito em seu sentido, marcam política, ou mesmo as contradições e ambivalências presentes no processo.

É imprescindível o surgimento de questões sobre as normas pontuadas no acordo entre as agências financiadoras do comércio justo e o grupo Sateré-Mawé, por meio de seu Consórcio dos Produtores, um processo efetivo das trocas econômicas; principalmente para que essa economia de mercado alternativa se diferencie dos modos de negócio do capitalismo tradicional, cujos efeitos negativos pudemos indicar com alguns casos singulares da localidade.

Na sequência, portanto, veremos expressamente o quanto o mercado justo está alinhado aos discursos e regras relativos à ideia dos Direitos Humanos.

- a) A criação de oportunidades para produtores em desvantagem econômica que implica na redução da pobreza por meio do comércio;
- b) Transparência e responsabilidade dos mecanismos de gestão e relações;
- c) Práticas comerciais que objetivem o bem-estar social, econômico e ambiental dos pequenos produtores marginalizados sem a maximização do lucro e com procedimentos responsáveis;

- d) Pagamento de um preço razoável mutuamente combinado por todos, por meio de diálogo e participação, que prevê um salário justo para os produtores;
- e) Não uso do trabalho infantil ou análogo ao trabalho escravo respeitando ainda as normas da Convenção da ONU sobre os Direitos da Criança e do Adolescente;
- f) Não discriminação, equidade de gênero e liberdade de associação na alocação de recursos, na remuneração, no acesso à formação, na promoção, na aposentadoria;
- g) A organização deverá fornecer um ambiente de trabalho seguro e salubre para os funcionários e/ou membros;
- h) Buscar aumentar o impacto de desenvolvimento positivo para os pequenos produtores marginalizados;
- i) Estimular o conhecimento sobre a finalidade do comércio justo e da necessidade de justiça no mundial;
- j) Maximizar a utilização de matérias-primas sustentáveis controladas em suas etapas, e comprar localmente sempre que possível.

Esses são os principais pontos éticos e econômicos que, em tese, norteiam a implantação, a execução e, principalmente, a relação mercantil entre o Comércio Justo e os Sateré-Mawé, que são pontos que podem indicar as principais rotas de problematização dessa relação. Isso posto, partiremos para a contextualização do Projeto Guarána, cuidados foram submetidos a procedimentos analíticos e interpretativos no decorrer desta pesquisa.

## **1.2 O *Waraná* em contexto no Justo, Lento e Verde**

O Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento dos Sateré-Mawé, popularmente conhecido como Projeto Guarána<sup>2</sup> (PG) foi posto em prática em 1995

---

<sup>2</sup> Linguisticamente o termo *Waraná* quer dizer guaraná em uma derivação da raiz Wará, fonte de conhecimento, poder e princípio de sabedoria.

por meio de um projeto embrionário denominado “Vintequilos”<sup>3</sup>, intencionou produzir uma experiência de comercialização autônoma de produtos local dos Sateré-Mawé no mercado europeu mediante agências ligadas ao comércio justo. O foco era a conquista da autonomia política potencializada por meio de um modelo de desenvolvimento global alternativo construído internamente junto a um diálogo com Ongs e segmentos acadêmicos interessados na questão indígena.

A ideia de um projeto integrado partiu de Obadias Batista, uma das principais lideranças atuais da etnia, com a participação do italiano Maurizio Framboni, que atua como coordenador da Associação de Consultoria e Pesquisas Indianistas da Amazônia (ACOPIAMA), criada no começo dos anos noventa por um grupo de estudantes, hoje professores e pesquisadores universitários, que dedicavam seus estudos e o tempo livre dos estudos para apoiar o renascimento do Movimento e da auto-organização indígena na cidade de Manaus junto com a COIAB.

Essa associação passou a funcionar como uma espécie de catalizador da articulação unitária do Movimento em relação à Amazônia Brasileira, e junto com as associações de índios na cidade: as das mulheres (AMISM e AMARN), assim como dos estudantes (MEIAM), que começavam a transformar em orgulho étnico a vergonha de ser olhados como índios incapacitados. A ACOPIAMA estabeleceu-se com dois eixos de ação. O primeiro ligado a revivificação das culturas autóctones através de uma educação diferenciada indígena, uma proposta antagonista radical do conceito e da prática de uma educação diferencial para os Índios. O segundo eixo focava no etnodesenvolvimento.

No início da construção, levou-se em conta a ampliação das trocas econômicas dos Sateré-Mawé, por meio de acordos com empresas europeias e, em algumas situações, a intermediação de alguns setores da Igreja Católica, tanto em Maués, como em Barreirinha, Estado do Amazonas.

A proposta de autonomia econômica contida no Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento Sateré-Mawé (PIESM) leva em conta as diretrizes ligadas à gestão de recursos naturais, produtos plantados, extraídos ou transformados. Para isso, fez-se importante a reorganização de toda a sua base. A meta era de que os produtos apresentassem regularidades protocolares frente aos padrões estipulados

---

<sup>3</sup> O nome “Projeto Vintequilos” deve-se ao fato de nessa primeira experiência ter sido comercializado apenas 20 kg de guaraná.

pelas agências do comércio justo. Foram estimuladas readaptações socioculturais no modo de produção dos Sateré-Mawé. As readaptações incidiram na ampliação do circuito comercial dos Sateré-Mawé que hoje leva o símbolo mítico destes.

Uma das medidas práticas foi à fundação do Consórcio de Produtores Sateré-Mawé, em 2008, treze anos após o PG, criado como meio estratégico para gerenciar localmente e legalmente – por meio de um intermediador instituído, Marizio Framboni – o processo de produção e de comercialização dos produtos nativos com as agências *fair trade* tendo o guaraná como principal produto.

Os coordenadores do Consorcio, entre eles, Eudes Batista, Obadias Batista Garcia, compartilham a ideia de que o desenvolvimento pleno deve incluir práticas relativas à autonomia dos Sateré-Mawé, por meio da formação das suas lideranças atuais que incluem algumas peculiaridades em relação a habilidade comercial comumente atribuída pelas fontes da historiografia e até percebida como um elemento fundador dos Sateré-Mawé.

Diante desse quadro de mudanças, apresentamos a tese de que a relação comercial com as agências do fair trade produziu interferências e adaptações na estrutura política e econômica dos Sateré-Mawé, perceptível em diferentes esferas da vida da etnia, porém, mais sensível na formação das novas lideranças. É possível dizer que a atual estrutura política deste povo se compõe por seis divisões estratégicas, a seguir elencadas.

A primeira incumbe-se dos processos relacionados à educação e nela estão inseridas ações políticas ligadas à autonomia pedagógica na escola e à formação de professores indígenas. Por meio da licenciatura intercultural, objetiva-se capacitar professores indígenas no sentido de inserir em suas práticas pedagógicas conteúdos ligados diretamente à cultura Sateré-Mawé. Embora se deva mencionar a experiência pedagógica anterior proposta no Piraywara e posteriormente a experiência mencionada da Licenciatura Intercultural e a grande e ambiciosa meta de criação da Universidade do Wará.

De tal modo, a nova prática pedagógica age como um condutor do abandono definitivo das pedagogias formais ocidentais e eurocêntricas obrigatórias que durante longo tempo dominaram o espaço de ensino em que estão inseridos os Sateré-Mawé; inicialmente pelas pedagogias eclesiásticas e depois pelas de caráter laico-positivista. Sendo que na prática cotiara ambas se complementam no processo de etnocídio ou de epistemicídio indígena.

Corresponde assim, a uma tentativa de descolonização, em que a fala e a língua deixam de serem elementos privilegiados ou instrumentalizados, fato que dificulta a emergência ou potencialização política e sujeitos verdadeiramente autônomos. Com essa desconstrução aparecem brechas ou clareiras para a consolidação de sujeitos portadores de fala e capazes de inserir propostas ou ideias construídas internamente.

A segunda está ligada a área de saúde e direciona-se à implantação de políticas capazes de revitalizar o uso de saberes tradicionais ligados à saúde e à doença, juntamente com a Secretaria Municipal de Saúde Indígena que representa um setor da política indigenista.

A terceira divisão refere-se à atuação política direcionada ao ambiente e está capitalizada pela força feminina, sobretudo em questões ligadas a educação ambiental concretamente inserida em ações ligadas à coleta de lixo dentro da área indígena Sateré-Mawé.

A quarta, inclui as ações econômicas encabeçadas pelo Consórcio dos Produtores, que surgiu como parte de demandas externas para fins legais de comercialização de produtos Sateré-Mawé com as agências do comércio justo. Este acontecimento representa o próprio mecanismo jurídico-político-administrativo, e possivelmente o principal indício das interferências deste na organização política dos Sateré-Mawé,

O fato dimensiona-se pela alteração estrutural em janeiro de 2013 na base do estatuto do CGTSM, como forma de suprir a incapacidade fiscal e legal do CGTSM para gerenciar os recursos originários de compras e de vendas, visto que essa entidade não tem fins econômicos e, sendo assim, não poderia emitir documentos fiscais com fins de comercialização e exportação. Abaixo dessas divisões, existe uma quinta divisão, responsável pela vigilância e por todo contato com entidades de fiscalização.

E, finalmente uma sexta, cujo secretário assemelha-se a um agente da receita federal que registra tudo o que entra de recursos, seja do governo ou não, e também dos produtos que saem como o guaraná e demais produtos do território indígena. Para encontrar essas determinações, a escolha metodológica da tese seguiu as linhas de uma ecologia política proposta por Little (2006).

Tal perspectiva inclui conceitos, métodos em perspectiva transdisciplinar entre Antropologia, História, Ecologia Humana, Geografia, Economia e principalmente

a Filosofia. Tal escolha deve-se às diferentes maneiras de conjugar as disciplinas científicas e cria distintas configurações transdisciplinares, um princípio composto por três aspectos de aplicação individual que varia segundo o tema e o lugar pesquisado.

O primeiro aspecto tem como foco central as relações sociais, naturais ou socioambientais – e não objetos substantivos, ou seja, os conceitos devem ser entendidos relacionalmente; o segundo indica o uso de análises contextuais posicionando as relações dentro de seus respectivos marcos históricos e ambientais; e o último propõe metodologias processuais em que o acompanhamento de fluxos e a identificação de sua dinâmica interna tornam-se parte essencial da pesquisa.

A ecologia política proposta por Little (2006) implica o conceito antropológico de conflito, não somente com foco restrito aos embates políticos ou econômicos, mas como projeto de compreensão de ambientes cosmológicos, rituais, identitários e até morais nem sempre visíveis pela ótica de outras disciplinas. Assim, torna-se possível uma diferenciação prévia dos conflitos ainda não manifestos no espaço público global, sobretudo porque os grupos sociais envolvidos são ‘politicamente marginalizados’ ou invisíveis às ações estatais ou não estatais.

Ao colocarmos o conflito em si como o foco central da etnografia, e não apenas um grupo em particular, o antropólogo é direcionado a identificar os distintos atores sociais e recursos ambientais envolvidos no conflito, analisar esses atores em interação entre si, com seu meio biofísico e com seu meio social e levantar as reivindicações de cada grupo e suas respectivas cotas de poder formal e informal. (LITTLE, 2006, p. 92).

Metodologicamente, o mapeamento das relações ou interações políticas facilita ao pesquisador entender a dinâmica de cada um desses conflitos que podem oscilar durante anos entre os estágios latentes e manifesto: ou seja, pode haver momentos do conflito ficar muito “quente” e depois perder sua visibilidade, para posteriormente “esquentar” de novo.

Com tal configuração os quadros utilizados não poderiam deixar de ser mutáveis e em algumas situações práticas sugerir outros movimentos ou inclusões sendo suas divisões abrangentes, embora metodologicamente funcionem como procedimento para aproximação empírica do problema.

Quiçá, como experiência de objetivação dos procedimentos etnográficos que envolvem a pesquisa, tais como a observação, a coleta de dados e a análise destes. O mesmo quadro também possibilita identificarmos os diferentes níveis de conflitos entre agentes que, em determinados momentos constroem alianças, e em

outros se distanciam, ou se opõem desestabilizando algumas relações ou alianças e evidenciando os interesses contraditórios. Tais ocorrências levarão os quadros a uma reconstrução no decorrer da pesquisa, ou seja, de forma alguma eles se fecharão definitivamente<sup>4</sup>.

O que está incluído no quadro são os distintos grupos de atores ou atores individuais envolvidos, de forma direta, indireta ou em constante alteração, hora em aliança, hora em conflito. Pretendemos assim, desenvolver uma trajetória dos conflitos e nessa trajetória, 'etnodesenvolvimento' é uma ideia chave que movimenta outras noções, tal como 'etnocidadania' (ALVAREZ, 2004), 'lideranças tradicionais' e 'não-tradicionais', 'mercado verde', 'consumo político', 'comércio justo', entre outras.

A principal orientação metodológica é a de que a observação, classificação e análise dos fenômenos, devem ser executadas após o conhecimento e formulações das categorias mencionadas acima. Depois, são as abstrações, as sínteses teóricas articuladas sobre o fenômeno investigado. Assim, a primeira fase da pesquisa inclui a reconstituição histórica de processos sociohistóricos com fins de identificar os principais atores envolvidos e as suas conexões e fundamentos de ação, uma tradução da lógica de ação e dos princípios de argumentação adotados pelos atores.

O conteúdo do quadro consta de importantes relações frente ao processo de produção do guaraná e funciona como aproximação dos desfechos econômicos que consiste que estabelece a relação comercial entre os Sateré e as agências do comércio justo. Tal recurso torna viável a identificação de algumas diferenças internas entre os produtores de guaraná Sateré-Mawé e, em menor escala, da relação com os produtores não indígenas.

A categorização de produtores é pensada como uma autodesignação feita pelos próprios Sateré-Mawé no processo de efetivação do Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento dos Sateré-Mawé, conhecido como Projeto Guaraná, e que, é representado aqui pelo Consórcio de Produtores Sateré-Mawé, que atribuiu sentido a essa categoria de produtores. Embora reconheçamos que esta categoria inclui

---

<sup>4</sup> Um quadro diferente quando se vê o conflito em conjunto com outras interações não afetadas por ele. Os elementos negativos e dualistas desempenham um papel inteiramente positivo nesse quadro mais abrangente, apesar da destruição que pode desenvolver sobre as relações particulares. Tudo isso é muito óbvio na competição de indivíduos no interior de uma unidade econômica. (SIMMEL, 1964, p. 573)

problemas associados aos objetivos, ao tipo de ação desenvolvida pelos sujeitos aqui estudados.

É possível que sua significação teórica se ajuste melhor na categorização 'agroextrativistas', e em algumas situações extremas possam se pensados como 'agronegociantes', visto que estão inseridos na extensa rede comercial global, e que, além disso, corresponde ao interesse dos organizadores do consórcio em desenvolver e ampliar cada vez mais as trocas comerciais.

A composição do quadro de atores privilegia produtores de origem indígena, que atuam em vários níveis de articulação, seja local, regional, nacional ou global. Embora essa separação ou disjunção não esteja tão clara, ela facilita a aproximação do pesquisador com a realidade estudada. Essa orientação considera que uma empresa transnacional pode ser eficaz no plano global, mas não conseguir executar metas produtivas planejadas no plano local, fato que inclui relações transnacionais. (LITTLE, 2006)

Uma comunidade indígena, para citar outro exemplo, pode ter uma presença política significativa numa federação étnica regional, mas não ter muita expressividade no plano nacional. Assim, o nível principal de articulação funciona como base para a descrição das relações que mantém com os atores funcionando nos níveis superiores e inferiores. Quando utilizadas estrategicamente, essas "relações transnacionais" podem ser uma fonte de poder para os atores sociais (LITTLE, 2006).

Grupos locais podem conseguir apoio de atores sociais funcionando nos níveis regional, nacional ou internacional para promover seus interesses específicos mediante ações tais como a aplicação de pressão política, o lançamento de uma campanha na mídia ou a cessão de financiamento para obras de infraestrutura. A mobilização de atores sociais localizada em outros níveis raras vezes acontece de forma mecânica, mas tende a ser volátil e irregular, já que depende da conjuntura política e social, da proximidade e intensidade das relações e do tema específico tratado (RIBEIRO; LITTLE, 1998).

Ribeiro (2008, p. 122) avalia que o desenvolvimento cria dois tipos de sujeitos, um ativo e outro passivo. Os "sujeitos-passivos" são sujeitos transformados em objetos ou atrelados a imperativos desenvolvimentistas. Nessa situação, os atores locais em geral se defrontam com opções estranhas, como estabelecer

relacionamentos do tipo patrão-cliente com *outsiders* desenvolvimentistas ou lutar para recuperar o controle sobre suas vidas e ambientes.

Na realidade, esses “sujeitos-passivos” se inclinam a resistir ao desenvolvimento, já que se relacionam com sua faceta mais autoritária. Mas, desenvolvimento também cria “sujeitos-ativos”. Os agentes do desenvolvimento são pessoas locais propensas a se tornar aliadas de iniciativas de desenvolvimento porque podem identificar benefícios e interesses em comum com os *outsiders*.

Para Ribeiro (2008) a existência desses dois tipos de sujeitos demonstra que a apropriação das iniciativas desenvolvimentistas depende altamente de duas variáveis distribuídas de maneira diferente e internamente ao drama desenvolvimentista. Uma dessas variáveis é o acesso ao poder, a aptidão para controlar seu próprio ambiente e evitar ser o objeto da vontade de *outsiders* ou dos imperativos de forças estruturais expansionistas e sem rosto.

Outra variável é o acesso ao conhecimento e informação que capacitem o ator a entender o que está acontecendo e, mais importante ainda, o que vai acontecer com eles. Resistência ou participação são os resultados das formas em que essas variáveis são combinadas, a autoconfiança dos atores locais e a apropriação dos desígnios de um projeto só podem crescer quando os atores sentem que têm poder sobre seu ambiente.

A pragmática criação de redes é um instrumento cuja eficiência se reflete na forte habilidade que elas têm em mover-se de cenários locais à nacionais, internacionais e transnacionais. As redes também conduzem a uma relativa perda de homogeneidade entre os sujeitos coletivos resultantes destas. Estes, em geral, existem como coalizões orientadas a uma tarefa que, uma vez completada, redundam no desmantelamento do grupamento *ad hoc*.

É o motivo pelo qual as redes podem ser caracterizadas como atores pragmáticos, fragmentados, disseminados, circunstanciais e até voláteis. Sua força vem dessas características e da heterogeneidade que as capacita a estar à altura de um campo político e econômico variante, com mais eficácia do que atores tradicionais que, em geral, estão limitados pela necessidade de coerência e coesão internas em termos ideológicos, organizacionais e políticos. (RIBEIRO, 2008, p.113)

A aparente unidade dos atores considerados tradicionais surge como identidade externa que os qualifica como representantes de um segmento, uma corporação ou de interesses precisamente delimitados. Entretanto, a debilidade das

redes incide igualmente do seu pragmatismo que as impede de se tornarem atores que poderiam ter uma presença mais duradoura e forte, se consolidadas em um sujeito mais homogêneo e coerente com um objetivo programático compartilhado. Conseqüentemente, às redes se juntam outras entidades dentro do campo do desenvolvimento, as instituições.

Existe uma semelhança entre os conceitos de ator e sujeito: o ator está impregnado da ideia do sujeito. Encontramos entre eles a mesma ideia de distância em relação à organização da sociedade, mesma ideia de estranheza frente ao mundo social, mesma ideia também de desejo de tomar conta de si mesmo. A dimensão da reflexividade, como atitude crítica impregna ator e sujeito. Touraine chega a falar de “Ator-Sujeito” (TOURAINÉ, 1997, p.102).

É importante mencionar que o conteúdo da abordagem teórica do ator-rede está presente nas abordagens de Latour (2004), Callon (2004) e do sociólogo inglês John Law (2004), entre outros. Conceitualmente, Latour (2004) destaca como proposta central dessa orientação à formação de redes em que as ‘coisas’ ou objetos de conhecimento são implicitamente acompanhados frente a essa dinâmica que elas transportam. Institui-se aí uma classificação polêmica e até questionável pelo próprio

Latour (2004) admite que esta teoria não pode ser classificada como uma teoria social, seja em relação ao sujeito ou à natureza e, tampouco, pode ser aplicada como ferramenta a determinados objetos. O que está em jogo nessa perspectiva não é a aplicação de um quadro de referência no qual podemos inserir os fatos e suas conexões, mas, um caminho para seguir a construção e fabricação dos fatos, que teria a vantagem de poder produzir efeitos que não são obtidos por nenhuma teoria social.

Latour (2004) chama atenção para diferenciarmos o ‘ator’ tal como tradicionalmente concebido pela sociologia, pois, no universo da teoria aqui proposta, ‘ator’ é tudo o que age, podendo se referir às pessoas, instituições, máquinas, animais etc. e, por tal fato, sugere sua substituição pelo termo actante.

Dentro da perspectiva adotada aqui, entendemos que é ponto de articulação e a referência mais importante a ser destacada, nessa formulação teórica do ator-rede, diz respeito aos fluxos, circulações e alianças nas quais os atores envolvidos interferem e sofrem interferências constantes. Assim, uma rede é uma lógica de conexões definida por seus agenciamentos internos e não por seus limites externos. Uma forma bastante aproximada da noção de rizoma utilizada por Deleuze e Guatarri (1995).

Quanto ao segundo problema, Latour (2004) chama a atenção para a diferenciação de “ator” (aqui no sentido tradicional conferido pela sociologia). Para a teoria do ator-rede, 'ator' é tudo que age, deixa traço, podendo se referir às pessoas, instituições, animais, máquinas, entre outros. Não se refere apenas aos humanos, mas também aos não humanos, sendo por esse motivo sugerido ainda por Latour (2004) o termo actante. Quanto ao terceiro problema, ressalta que não há, na teoria do ator-rede, qualquer alusão à ideia de rede ligada à cibernética, referindo-se ao transporte de informações por longas distâncias sem sofrerem quaisquer deformações. Observa essa teoria que:

Não existem grupos estáticos, mas sim processos contínuos de formação dos grupos. A constituição dos grupos é, nesse sentido, a constante redefinição da identidade do grupo, dos seus objetivos, das suas limitações e das suas características, realizada pelos porta-vozes do grupo na oposição a outros grupos, na ação dos próprios membros dos grupos e pelos cientistas sociais. A ação, por sua vez, não é apenas aquilo que o autor realiza conscientemente. A natureza, a forma e o modo de agir dos mediadores devem ser estudados seguindo-se as associações estabelecidas pelos próprios atores entre entidades heterogêneas. Dessa forma, ao ampliarem as fontes de agências, os atores demonstram que atuam sob a influência de um ou de diversos mediadores, que podem ser objetos (BENNERTZ. 2011 2009).

Na abordagem de Latour (2004), a noção de rede remete à fluxos, circulações e alianças, nas quais os atores envolvidos interferem e sofrem interferências constantes. Uma rede pode ser definida como uma forma lógica de conexões, definidas por seus agenciamentos internos e não por seus limites externos. De uma forma geral, essa noção de rede é bastante similar à de rizoma, elaborada por Deleuze e Guattari (1995) como modelo de realização das multiplicidades.

Diferente do modelo da "árvore" ou da "raiz", que fixa um ponto, uma ordem, no "rizoma", qualquer ponto pode ser conectado a qualquer outro. Assim, a discussão sobre território e territorialidade em sua forma mítica ou física permite a visualização singular de alianças e conflitos internamente entre os Sateré-Mawé ou em outros setores com atores exógenos, que podem estar distribuídos nas mais diversas formas ou, em algumas situações, ou lugares, assumirem formas mais intensas e em outras arrefecerem.

Para elucidar como as controvérsias são resolvidas pelos atores, Latour sugere a realização de três movimentos distintos: (1) a realocação do global; (2) a redistribuição do local; e (3) a conexão entre global e local, revelados pelos

movimentos anteriores, dando ênfase aos meios que possibilitam compreender o social como fluxos de associações.

É importante destacar que nessa abordagem, o que distingue o local do global não é o aspecto geográfico, pois ambos são entidades/espacos compostos em formato de redes, a unir entidades heterogêneas, mas sim aquilo que é transportado, a quantidade de associações e a maneira pela qual elas ensejam a ação de outros atores (BENNERTZ, 2011)

Estrategicamente, além de desconfiar de toda forma de objetivação e de cartografia, o estudo das trajetórias de disputas e causas deve compatibilizar a apreensão dos campos de forças nos quais operam os atores, forças que eles buscam precisamente fazer atuar, com a compreensão do sentido por eles atribuído a suas ações, consoante uma atitude mais fenomenológica.

A maneira pela qual micro domínios ou localidades são afetados por causas mais globais, e reciprocamente, o modo como processos de transformação alimentam-se de eventos locais, supõe uma nova linguagem de descrição, visto que os próprios protagonistas não deixam de teorizar ou interpretar os processos em tela e de jogar com as diferentes escalas. (CHATEAURAYNAUD, 2012, p. 204-205)

O quadro etnográfico se detém à dinâmica desses conflitos que, em determinados momentos, os sujeitos implicados emergem em aliança e, noutros momentos, em conflitos propagados por diferentes dispositivos de poder ou de interesse. Quadro este, aberto às inúmeras variações e interferências que estão presentes na articulação entre o global e o local.

Consideramos, assim, a opção de possibilitar o aparecimento das vozes (fenomenológicas) dos próprios autores envolvidos no processo, vozes essas que muitas vezes são ecos de interesses globais do mercado. Não necessariamente como proposta ou uma opção pós-colonial, uma expressão que para Mignolo (2008) está sobrecarregada de ambiguidades, confusões e perigos.

Ambígua, quando usada para se referir às situações sócias históricas relacionadas à expansão colonial. Perigosa, quando usada na academia numa direção pós-teórica, convertendo-se em fonte principal de oposição contra práticas que favorecem os étnicos, gentes de cor, intelectuais do terceiro mundo, seja em espaços acadêmicos ou em outros espaços.

Confusa, quando adequada a expressões, tais como hibridização, mestiçagem, espaços intersticiais e outras equivalências transformando-se em objeto

de reflexão e crítica nas teorias pós-coloniais, dado que sugerem uma descontinuidade entre a configuração colonial do objeto, ou tema de estudo, e a posição descolonial do lugar da teoria. É empregado de forma inconsciente quando esse termo se desprende das condições de sua manifestação. O termo pós-colonialidade ou pós-colonial é problemático quando se aplica às práticas culturais tanto do século XIX como aos séculos posteriores (MIGNOLO, 2008).

Consideramos assim, a implicação do termo como um movimento epistêmico/hermenêutico ou acontecimento importante no espaço intelectual, uma configuração de uma razão pós-colonial. Assim, é importante levar em conta essa negociação radical em toda produção teórica e intelectual e a ênfase não deve ser dada somente a uma condição histórica pós-colonial senão aos *lócus* de enunciação do pós-colonial.

As bases principais para pensarmos esta opção epistemológica e metodológica estão sinalizadas principalmente nos textos de Mignolo (2003; 2007; 2008), Quijano e Chateauraynaud (2012), Gustavo Lins Ribeiro (1992), Paul Little (2004; 2006) e Spivak (2010). Esses autores possibilitam indagações sobre os conflitos entre o local/global e local/local/global, as suas interferências, resistências e variações<sup>5</sup>.

O discurso ou modalidade de pensamento classificado como razão pós-colonial apresenta o “contra moderno”, como um lugar de disputa desde o momento da expansão ocidental, um acontecimento que torna a questionar o espaço intelectual da modernidade e a inscrição de uma ordem mundial. Nessa configuração, procuramos construir um quadro que incluísse os diversos atores envolvidos no conflito, em suas variações.

Os atores estatais incluem todas as organizações ligadas ao Estado, sejam em escala municipal, estadual ou federal, tais como: Prefeitura Municipal de Maués, Prefeitura Municipal de Barreirinha, Prefeitura Municipal de Parintins, Instituto de Desenvolvimento Agropecuário do Amazonas – IDAM/AM, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, Secretaria Estadual de Produção Rural – SEPROR, Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária - EMBRAPA, entre outros.

---

<sup>5</sup> Segundo Gustavo Lins Ribeiro (1992), a unidade aparente desses atores tradicionais serve como uma identidade externa que os qualifica como representantes de um segmento, uma corporação ou de interesses precisamente delimitados.

Os atores não estatais são todos os aqueles não ligados diretamente ao Estado. Fazem parte de ONGs, associações indígenas ou não, redes de comércio, entre outros. O quadro dispõe de um mapeamento e destaca o reconhecimento dos sujeitos ou atores ligados ao conflito, e podem estar agrupados em subcategorias, como a dos atores secundários ou intermediários que desempenhariam uma espécie de vetores da troca comercial.

A ideia de conflito é uma categorização importante na construção da tese, sobretudo, no que tange a construção metodológica dos quadros. O conflito, de acordo com Simmel (2011) é admitido por causar ou modificar grupos de interesse, unificações, organizações. Entretanto, pode parecer paradoxal na visão comum e independentemente de quaisquer fenômenos que resultam em condenação ou que o acompanha, o conflito é uma forma de sociação. Para Simmel (2011) à primeira vista, ~~isso~~ soa como pergunta retórica, pois, se todas as interações entre os homens é uma sociação, o conflito, afinal, uma das interações mais vivas, que, além disso, não pode ser exercida por um indivíduo sozinho (a não ser na psicanálise e hermenêutica de Heidegger), deve certamente ser considerado como sociação.

Simmel (2011) categoriza sociologicamente o conflito como fenômeno destinado a resolver divergências, uma maneira de conseguir algum tipo de unidade, mesmo que seja por meio da aniquilação de uma das partes em litígio. Isto é aproximadamente paralelo ao fato de que ele é o sintoma mais violento de uma doença que representa o esforço do organismo para se libertar de distúrbios e danos causados por eles.

Os dados foram submetidos a procedimentos analíticos e interpretativos, e levaram em conta as diversas relações vivenciadas pelos Sateré-Mawé, especialmente, as relações entre a economia global e a organização política local. A dimensão social compreende as interações entre os indivíduos e o grupo como um todo e remete à temáticas como direitos, sustentabilidade e ética. A dimensão ambiental é potencializada pelas interações que envolvem conflitos, alianças ou estratégias de ação entre os indivíduos/ambiente físico/cultural e local/global e local/local.

Os instrumentos de coleta respondem a critérios de escolha prévia de elementos significativos, cuja realidade empírica corresponde às trocas econômicas e conflitos dinamizados por elas e que, além disso, produzem algum tipo de interferência no âmbito do fenômeno analisado.

A pesquisa bibliográfica e documental é base essencial da tese e representa um procedimento teórico como forma de entender e discutir os fundamentos, as inter-relações e os significados que dota de coerência e objetividade o objeto de análise.

As técnicas e os instrumentos adotados servirão para potencializar, na análise, a triangulação dos dados, produzindo os recursos analíticos que permitirão a comparação dos diferentes tipos de dados coletados e que objetivam a confirmação ou não de determinadas hipóteses ou asserções.

Os dados foram sistematizados e analisados em uma perspectiva hermenêutica e interpretação contextualizada privilegiando formas subjetivas que será possível pelo uso atento capturados no campo por meio das dimensões sensíveis do olhar e da escuta potencializadas pelas leituras teórico-metodológicas feitas em todo o processo da pesquisa.

Vale mencionar as lacunas abertas na experiência de campo que exigiram à adoção e construção de instrumentos ou formas capazes de contemplar as ocorrências imprevisíveis. Esse é o momento que propõe ao pesquisador uma confecção artesanal da prática intelectual.

Os sujeitos da pesquisa foram ouvidos individualmente, por meio de entrevistas semiestruturadas, especialmente aqueles que participam diretamente do circuito das trocas comerciais, além daqueles que ocupam espaços de liderança no interior das comunidades tais como os conselheiros distritais.

É perceptível que a fala daqueles que não estão diretamente ligados a estrutura de poder, seja ela vinculada ao segmento do consórcio ou de bases tradicionais sempre são recorrentes a essas estruturas, por meio de consultas a seus principais agentes.

Os critérios das escolhas bibliográficas representam a uma base fundamental na pesquisa, pois se considera sua a capacidade crítica como um procedimento de vigilância epistemológica para não flutuar na banalização teórica dos belos discursos que compõe grande parte das versões sobre o tema. Na maioria das vezes, causada pela interferência de interesses, não raro, de forma apologética ou ingênua, contudo capazes de operar como senso comum erudito ou acadêmico.

A investigação documental servirá como núcleo de contextualização do fenômeno e de suas interferências locais. Entre os documentos analisados estão os estatutos, os regulamentos, certificações, atas de assembleias, planilhas de produção

e comercialização e um considerável volume de mensagens publicitárias das redes comerciais ligadas ao comércio justo.

Alguns desses segmentos de redes são fontes primárias, e também se articulam com fontes secundárias de autores que, com critérios etnográficos, conviveram para o entendimento de grupo e, portanto, apresentam um grau de confiabilidade, além de compor o estado da arte.

São agenciamentos de base em que alguns deles participam decisivamente na construção conceitual das lideranças, aquelas que iniciaram o movimento rumo à autonomia comercial/econômica para, então, construir bases de formação das novas lideranças e de princípios norteadores de ações políticas autônomas.

É importante mencionar a existência de interesses que movem o jogo ou conflito entre atores. Um procedimento importante, para compreender o conflito em sua totalidade, entender as intenções e posições dos atores ou grupos envolvidos. É importante também fazer a descrição das cotas de poder de cada ator ou grupo envolvido para que se possa perceber as questões políticas em torno dos conflitos (LITTLE, 2004).

A técnica de entrevistas abertas e semiestruturadas atenderam às finalidades exploratórias da tese, e forma utilizada para o detalhamento de questões, bem como de formulações mais precisas dos conceitos relacionados ao problema da pesquisa. Na sua estruturação, foi introduzido o tema e o entrevistado teve a liberdade para discorrer sobre o mesmo, o que nos permitiu explorar mais amplamente determinadas questões e reticências percebidas no decorrer de algumas falas.

Destacaram-se formas de resistências e até dos embaraços, tanto do entrevistado como do entrevistador. Por vezes, delineou-se um risco de gracejos e brincadeiras que às vezes embaralhavam as minhas compreensões e inferências. Assim, lentamente, comecei a distinguir essas variações de sentido que passaram a me servir como porta de entrada para alguns setores obscuros. Essas passagens apareciam em algumas situações de fala que se detinham na luta interna entre os clãs. Por duas vezes ou mais vezes elas se insurgiram representadas na seguinte fala: “Não sei por que estou falando isso para você [...]” (REGINALDO BATISTA, 2015).

Frente a essa reação, distingi alguns pontos ou marcações éticas que indicam limites do encontro, extremidades da relação entre pesquisador e sujeitos.

Este fato pôs em relevo a função pedagógica de uma pesquisa etnográfica, um dos objetivos centrais da tese. Tal experiência possibilitou entender o sentido como uma passagem acadêmica. Instituiu-se, assim, um diálogo interdisciplinar com integrantes do grupo de pesquisa em que participo o NEPAM/UFAM.

Discussões essas que serão postas em livro intitulado "O avesso da tese", por reunir algumas das principais dificuldades da pesquisa etnográfica, notadamente presente nos arranjos das sociedades amazônicas; e ético que, especialmente, nesse ponto do encontro, nos impôs a responsabilidade de uma interpretação dialogada, em que eles também aparecem e contam suas lutas.

Os sujeitos da pesquisa estão divididos em dois grupos: o primeiro inclui aqueles ligados diretamente à gestão ou administração comercial do consórcio, e se compõe aproximadamente por dez pessoas; o segundo, diz respeito aos sujeitos coletivos (ONGs) e sujeitos (pesquisadores) que intermediam as relações de troca e de execução do Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento dos Sateré-Mawé, em menor número, basicamente três pessoas.

As técnicas de coleta privilegiaram um entrecruzamento de dados primários e secundários por meio de observação direta (em situações etnográficas de troca) e com uso de entrevistas semiestruturadas, dependendo da situação e interesse da pesquisa, sobretudo, dos objetivos propostos. Para a coleta de dados foram ainda utilizados diários de campo, máquina fotográfica e minigravadores.

O roteiro direcionou-se às condições de aprofundamento progressivo de questões, considerando a fluidez da discussão e, com isso, foram evitadas as intervenções constantes surgidas na ocasião da fala, procedimento que acaba por silenciar, ou por em suspenso, a resposta as indagações.

As entrevistas não seguiram o padrão dos manuais, elas foram construídas com roteiro semiestruturado por possibilitar uma fala mais livre e em direções inesperadas revelando detalhes mínimos, o que não me seria possível se tais materiais tivessem sido usados como guias.

Em algumas situações de pesquisa as perguntas foram feitas e respondidas de maneira descontraída acerca de temática voltada a pessoas ligadas ao consórcio comercial dos Sateré-Mawé, e que dispõem de informações pontuais, como dados relacionados à safra, faturamento e outros. Informações sobre etapas de trabalho, beneficiamento ou procedimentos relacionados à comercialização também foram objetivados.

A cada passo, dependendo da situação etnográfica, pois, quando o diálogo estava sendo feito de forma individual ou com um número reduzido de sujeitos, um ou dois, as formulações propostas na entrevista semiestruturada ou estruturada funcionavam até determinado ponto. Mas, quando envolviam cinco ou mais sujeitos, esse modelo reduzia sua capacidade de coleta, sobretudo, quando estava presente entre eles uma liderança reconhecida; fato que produzia novas zonas de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação em que o devir está sempre 'entre' ou 'no meio' (DELEUZE, 1997, p. 11)

O trabalho de análise se inicia na discussão a respeito das categorias formuladas e se dá em todo o processo de pesquisa, para que se pudesse verificar a pertinência das questões apresentadas e das percepções que gradativamente foram sendo refinadas com o propósito, não apenas de descrever, mas de construir explicações contextualizadas sobre o que acontece com o coletivo estudado, tendo em vista a hipótese construída.

A ação interpretativa utilizada, adotou a perspectiva hermenêutica, considerando a especificidade dos sujeitos principais da pesquisa que dispõe de um capital simbólico e intelectual que exigem uma partilha do significado.

A partilha contempla uma relação dialógica com consequências epistemológicas que guarda uma grande superioridade sobre procedimentos tradicionais da entrevista. Faz que os horizontes semânticos em confronto – o do pesquisador e do nativo – abram-se um ao outro, de maneira que transforme tal confronto em um verdadeiro encontro etnográfico. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 24).

Oliveira (1996) considera uma extensa tradição etnográfica enraizada desde Malinowski, já nos primeiros contatos com o campo foi avaliada algumas interferências dos domínios teóricos circunstancialmente definidos que produziram uma domesticação teórica do olhar”. Elemento perceptivo previamente alterado pelo modo de visualizar o campo e o objeto. Observa ele:

Seja qual for esse objeto ele, não escapa de ser apreendido pelo esquema da disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade. Um movimento que se estende a quase todas as etapas da investigação e não somente ao olhar, mas ao ouvir, escrever. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 19).

Uma relação dialógica com consequências epistemológicas que guarda superioridade sobre os procedimentos tradicionais da entrevista faz que os horizontes semânticos em confronto – o do pesquisador e do nativo – abram-se um ao outro, de maneira que transforme tal confronto em um verdadeiro encontro etnográfico.

Cria-se, assim, um espaço semântico partilhado pelos interlocutores envolvidos, graças ao qual pode ocorrer aquela "fusão de horizontes". Desde que o pesquisador tenha aptidão ouvir o nativo e, por ele, ser igualmente ouvido, encetando formalmente um diálogo entre 'iguais' sem receio de estar, assim, corrompendo o discurso do nativo com elementos de seu próprio discurso (CARDOSO DE OLIVEIRA 1996, p.24).

Ao trocarem ideias e informações entre si, etnólogo e nativo, ambos igualmente guiados a interlocutores abrem-se a um diálogo em tudo e por tudo superior, metodologicamente falando, à antiga relação pesquisador/informante. O ouvir ganha em qualidade e altera uma relação, igual estrada de mão única, em outra de mão dupla, portanto, verdadeira interação. Esse tipo de acordo mútuo implica um inegável ato cognitivo que, essencialmente, capta aquilo que um hermeneuta chama de excedente de sentido, isto são as significações, os dados que escapam a quaisquer metodologias de pretensão monológica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996).

João Pacheco de Oliveira (2009) sugere a compreensão atual da participação dos indígenas na pesquisa, pois eles não são simples objetos antropológicos, mas interlocutores preocupados com o controle sobre os múltiplos usos que podem vir a ser feitos com os dados da pesquisa, bem como sobre em que medida análises e interpretações avançadas podem afetar o seu modo de vida, seus direitos e as representações sobre si mesmos.

As discussões sobre as normas de uso e proteção de bens imateriais (individuais e coletivos) e conhecimentos tradicionais é um debate que por ora ainda se encontra em sua mais tenra infância, mas que no futuro, certamente, terá repercussões importantes no trabalho etnográfico e na produção antropológica. Como um pressuposto essencial a essa nova relação, o pesquisador é instado a abandonar qualquer simulação de neutralidade, vindo a engajar-se firmemente nas demandas atuais dessas coletividades.

A nova atitude consta na proposta da declaração de Barbados (1971), firmada por um pequeno grupo de antropólogos do continente americano, recomendando que as pesquisas fossem realizadas a partir de uma aliança consciente e estratégica com os indígenas, ao invés de reafirmar uma neutralidade que, na prática, funciona como um reforço de políticas conservadoras de estados e de igrejas. Uma ruptura – basicamente política e ética – que ao longo do tempo passa a ser reforçada por uma crítica dos pressupostos coloniais do africanismo feita por alguns antropólogos e autores preocupados com os saberes coloniais.

Progressivamente, abre-se um novo campo de estudos para a Antropologia, apoiado em outros pressupostos analíticos, como a teoria do discurso e trabalhos da escola hermenêutica, onde os objetos de investigação correspondem a uma convergência dialógica entre pesquisador e pesquisados. Na proposta interpretativa deste ensaio, as principais fontes são consideradas como distensões de matrizes sociológicas clássicas, de percursos epistemológicos diferentes, mas que tornam férteis os debates, sobretudo, por confrontar-se com um contexto que detém especificidades.

Há sombreamentos de matrizes teóricas, tais como Weber e Marx cujas distensões estão aqui sinalizadas presentes e apreensões contemporâneas, como em Honneth (2003), Taussig (2010), Verdum (2006), Gustavo Lins Ribeiro (1992), Quijano (2002), Mignolo (2003, 2007, 2008). Mas, a matriz teórica principal desse ensaio é o filósofo Axel Honneth (2003), especialmente, a sua análise explicativa sobre o potencial semântico relacionado à autocompreensão dos movimentos sociais e à lógica moral dos conflitos sociais.

No desfecho da tese, estão presentes trabalhos etnográficos e interpretativos, tal como os de Gabriel Alvarez (2005) que inclui videodocumentários sobre a trajetória política de Mecias Sateré, especialmente, “A campanha do índio” e “Em defesa de nossos direitos: à espera do Mecias”, registros da campanha política para a Prefeitura Municipal de Barreirinha/AM, realizada pelo candidato indígena à Prefeito, Mecias Sateré, e “O Consentimento Informado”, um registro de uma assembleia do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé, o CGTSM.

Nesse desfecho, incluímos uma noção de consentimento como algo não necessariamente espontâneo em que a sociedade pode ser influenciada a consentir pelo poder do Estado, gerando um consentimento "manufaturado". Este pode levar a conflitos de interesses que competem e caracterizam as relações do Estado Moderno com sua sociedade civil. Seus meios de legitimidade e sua busca pela representatividade.

Os videodocumentários abordam temas como a entrada dos indígenas na política governamental e a aliança proposta entre índios e caboclos versus doutores e outros processos relacionados. Esses trabalhos mencionados são fontes importantes para a interpretação do contexto atual referente à formação e ação das lideranças política desse grupo. “Satereria” escrito por Alvarez (2004) também é um

livro que contém possibilidades interpretativas e informações importantes para o desenvolvimento da tese.

Incluimos ainda algumas narrativas – boa parte delas obtidas de publicações de pesquisas importantes e sérias –, de lideranças que se destacaram no interior do grupo Sateré, tais como: o tuxaua Emílio, do Marau, o tuxaua Manoelzinho e o Capitão Dico, ambos do Andirá, três lideranças que disputavam poder internamente e que se tornaram visíveis no evento da invasão da empresa petrolífera Elf-Aquitaine (1981), no rio Andirá. Este último encontrou barreiras frente às outras lideranças pelo fato de ocupar um cargo oficial na Fundação Nacional do Índio – FUNAI e, além disso, não pertencer ao clã Sateré, o clã superior que determina o controle e prestígio internamente.

As informações sobre as divergências políticas e invasão da empresa petrolífera francesa estão documentados no trabalho audiovisual “O Sangue da Terra”, de Aurélio Michiles (1984). Além de uma boa parte do material empírico e textual disponibilizado no portal “NUSOKEN: Os Filhos do Waraná”, de 1992, que narra o processo de construção do Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento Sateré-Mawé, parte essencial do objeto desta pesquisa. Este site contém uma divisão estratégica de seções acadêmicas, memórias e estudos sobre o guaraná, e uma série de documentos, planilhas, atas, certificações, entre outros.

A base econômica e cultural dos Sateré-Mawé está ligada à cultura do guaraná, seja em seu uso alimentar, ritual ou mítico fato que contribuiu para torná-lo a principal marca de identificação dos Mawé. Este fruto foi associado ou não à etnia, metamorfoseado em marca comercial, para além de sua significação mítica local, que se popularizou rápido pelos canais publicitários de comercialização mundial, em especial nos países europeus. Introduziu-se como um produto de qualidades positivas, capaz de participar de uma nova modalidade de trocas comerciais no âmbito da economia de mercado – capitalismo –, muitas vezes imaginado como um modelo de comércio ou de negócios alternativo ao capitalismo moderno pautado na produção industrial em massa e em série.

Estamos falando do *fair trade* ou mercado justo que caracteriza-se como um movimento econômico global, cujo solo de formação foi os Estados Unidos, mas que se consolidou ao Norte da Europa nos anos 1980. Hoje agrupa centenas de produtores, também no hemisfério Sul, por meio de suas múltiplas formas de organização político-econômica, que inclui agentes exportadores, importadores

comerciais e cerca de 4.500 *worlds shops*<sup>6</sup>: pontos de vendas dos produtos comercializados pelas agências do comércio justo.

Tal movimento econômico opera por meio de agências que procuram incitar a formação de movimentos de base alimentar composta pelo consumo de produtos 'limpos', saudáveis e produzidos segundo uma ética local ou étnica. Ou seja, o mercado justo permite que as lógicas e as éticas indígenas ou agrofloretais participem e interfiram na lógica e na ética global da economia de mercado – capitalismo. Objetivamente esse tipo de interação local/global é a marca identitária do mercado justo. O termo justo, atrelado a uma ideia de justiça, se opõe à ideia de mercado injusto ou capitalismo tradicional cuja relação é da exploração do local pelo global, cujas formas e consequências se alinham às dinâmicas coloniais do ponto de vista das metrópoles.

Em tese constam procedimentos que observam, desde seu manejo orgânico, até as relações com os produtores e todos aqueles que estão ligados a essa rede, sobretudo, os que trabalham diretamente os direitos observados e estabelecidos pela Organização Internacional do Trabalho – OIT. Assim, essas organizações comerciais estão envolvidas ativamente, não como exploradoras, mas apoiando-se da inserção de produtores locais ou tribais diretamente no campo do mercado global também como negociantes.

Para tanto, buscam interferir na imagem do consumidor, sensibilizando o público por meio de campanhas a favor da mudança das regras práticas do comércio internacional sustentado na exploração injusta do trabalho e do produto alheio, muitas vezes associado a regimes de direito mínimo. Por trás das parcerias comerciais local/global convergem vários movimentos reivindicatórios que defendem um novo padrão de desenvolvimento econômico, então baseado em um sistema planejado racionalmente que considera as diferentes formações culturais; diferente do que vem realizando o imperialismo norte-americano mediante sua indústria cultural.

O objetivo principal dessas medidas justas tem como proposta, a promoção de formas autossustentáveis, melhores condições de trocas, criação de mercados alternativos, e o reconhecimento de garantias políticas conexas às características culturais dos grupos de agricultores e coletores dos países do Sul,

---

<sup>6</sup> *World shops* significa lojas mundiais.

geralmente ex-colônias subdesenvolvidas ou em desenvolvimento, como o Brasil é todos os demais países da América Latina.

É uma forma alternativa vigente desde a década de 1960 e que ainda conserva características essenciais do tradicional, vinculado ao sistema capitalista, embora portadora de preocupações políticas, econômicas e ambientais típicas do mundo contemporâneo que reclama por soluções acerca dos principais problemas ou efeitos colaterais trazidos pela Modernidade, a exemplo, por um lado, das guerras e das misérias e, por outro, da aniquilação etnocida de culturas empobrecidas exploradas econômica e politicamente.

É uma alternativa acoplada em bases tradicionais com entrecruzamento global, que o dota de outra significação ética e alcance político para além do espaço das trocas locais e das terras tradicionalmente ocupadas. Tal modalidade de comércio surgiu no momento em que as políticas internacionais de desenvolvimento global e horizontal estavam fortalecidas e gradativamente introduzidas nos países com predomínio da base agrícola. O discurso do *fair trade* surge como fala alternativa, do “Norte” e do “Sul”, tendo em vista uma pungente demanda por uma nova ordem econômica internacional e que nela constasse relações comerciais equitativas, ou menos desiguais no âmbito “Norte-Sul”; local/global; tribal/empresarial.

É nesse contexto global estruturante (ou seria estrutural?) que localizamos a abertura dos Sateré-Mawé para participarem do circuito global do mercado – economia de mercado – ao final dos anos 1980, segundo as vias de acesso possibilitadas pela modalidade ou modelo do mercado justo. Não obstante, essa entrada estimulou um redimensionamento das formas de produção e de consumo, locais e globais, de guaraná, como dito acima, o símbolo definidor da identidade e da territorialidade da etnia.

Desde então o guaraná circula no mercado global porque atende às regras que definem a identidade ou marca indentitária do mercado justo. O guaraná teve seu valor (uso e troca) revisto no mercado de bebidas e energéticos em todo mundo. Não obstante, vemos que essa revalorização se deu tanto por suas propriedades físico-químicas, que teve popularidade intensificada pelos canais publicitários mundiais, quanto, principalmente, em se tratando de comércio justo, de suas propriedades ou atributos culturais.

Diferentemente, o mercado injusto explora e compra matéria prima anônima quanto às suas origens geográficas e históricas, o que permite negociar a

baixíssimos preços no momento da compra junto ao produtor ou mesmo ao atravessador local, de modo que na concepção industrial-comercial da matéria em produto, a primeira recebe uma forma é uma marca sobre a qual será cobrado um valor econômico ou financeiro além daquele gerado pelas transformações, adaptações e refinamentos da matéria prima ou bruta. Esse valor a mais é oriundo da marca ou selo empresarial associado a alguma garantia ou confiança acerca da qualidade do produto final, independentemente da qualificação de seu processo.

Sem embargo, atualmente, enquanto produto final, o guaraná dota-se de um valor diferenciado, por conta de uma atitude ética que altera, qualifica e comunica o processo produtivo, passando por uma consideração do modelo de negócio que repercutirá em todas as fases de atribuição de preço até ser repassado ao consumidor final; que também deve ter incorporado a crítica ao capitalismo colonial e imperialista voltado para a exploração da pobreza de muitos em favor do lucro de poucos. Sobre isso, necessário ainda evidenciar que os modelos capitalistas de geração de lucros megalomaniacos, além de estarem associados ao à exploração, à pobreza, ao aumento das diferenças sócio-econômicas e políticas; também está articulado, enquanto causa, a uma série de hipóteses sobre a má qualidade de vida do sujeito moderno. Assim, diversas patologias estão associadas ao estilo de vida industrial, tanto no adoecimento pelos métodos de produção que sacrificam o corpo e a mente do trabalhador; quanto pela qualidade dos produtos consumidos, geralmente acusados de contaminação – envenenamento – químicos e ideológicos.

Nesse sentido, o mercado justo busca repensar toda a cadeia produtiva e de consumo segundo uma ética crítica do capitalismo tradicional, mas ainda conforme uma lógica econômica de mercado, pois regido pelas leis de oferta e procura, mas tendo incorporado atributos anteriormente desconsiderados como variáveis do preço. Os produtos justos, portanto, são orientados e destinados a um *ethos* caracterizado por consumidores ou cidadãos que prezam por comportamentos sustentáveis, “responsáveis” e difundidos nos diversos ambientes comunitários ligados a um movimento mundial de crítica estruturante (ou estrutural?) sobre o capitalismo (moderno e contemporâneo) colonial e imperialista, cuja característica ou fundamento principal, a nosso ver, desse discernimento, é justamente a construção de um “meio termo” – caminho do meio – entre o capitalismo e o comunismo; mas, em hipótese alguma, escorregando do primeiro para o segundo.

Grosso modo a lógica de economia de mercado sugerida pelo mercado justo pode significar, no senso comum, uma espécie de capitalismo moderado, capitalismo social, social capitalismo, capitalismo comunitário ou, por que não, um “capitalismo justo”. Aporia ou não, vemos que o mercado justo faz parte de um movimento amplo, global, diverso e multisetorial de crítica ao sistema político-econômico colonial imperialista imposto ao mundo mediante estratégias de anulação das singularidades sociais e culturais dos povos e das etnias, que muitas vezes, tal obliteração, é efetivada por estratégias bélicas; o exemplo dos fundamentos políticos e econômicos em torno da Guerra do Iraque; quiça o conflito economicamente mais declarado enquanto tal, na medida em que não havia, ao menos expressivamente, tantas mascaras discursivas pela paz local ou mundial.

Nesse exemplo, podemos verificar o quanto o capitalismo não descamba para o roubo ou saqueamento absoluto de um produto pertencente a uma nação – País, Estado, Povo ou Etnia –, mas opera no sentido de obrigar agentes locais a comercializarem seus produtos pela via do monopólio da compra. As estratégias capitalistas tradicionais tiram toda e qualquer autonomia local em fazer escolha pelo sim ou pelo não no campo do fechamento dos contratos de negócios – *business*. Acordos internacionais tais como os construídos pela

Para tanto, considerando que o cinema nos representa com certa fidelidade alguns aspectos de nossa vida moderna e capitalista em termos políticos e econômicos, recordo, a partir de um conversa com um amigo professor<sup>7</sup>, a clássica cena de cinema ("O poderoso chefão", de Coppola) que retrata a negociação entre o mafioso – gangster – Vito Corleone e um empresário para a assinatura de um contrato. O chefão, então, diz, ao seu interlocutor, algo próximo disso: "[...] ao final da nossa conversa uma coisa estará nesse papel! Você escolhe se será sua assinatura ou se serão seus miolos...".

Metaforicamente, de maneira estrutural, no capitalismo colonial e imperialista os menos poderosos negociam com armas apontadas para suas cabeças – ou territórios – a fim de que não possam negar as propostas – “irrecusáveis” – de negócios provenientes dos países – e suas empresas – de maior potência econômica e bélica. Por conseguinte, acordos político-econômicos como o construído

---

<sup>7</sup> Prof. Dr. Hamilcar Silveira Datas Junior. Departamento de Educação Física (DEF), Universidade Federal de Sergipe (UFS). Docente permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Cinema (PPGCINE).

na “Convenção 169”, da OIT, nesse tipo de sistema econômico coercitivo, não passa de aporia, utopia ou discurso vazio “para inglês ver”.

Notamos, portanto, que o mercado justo está associado, enquanto mecanismo ou modelo de gestão de negócios, aos discursos contrários às ideologias coloniais e imperialistas. Enquanto essas funcionam na materialidade bélica das relações injustas, desiguais e cativas, o *faire trade* apenas pode operar em uma cultura mundial da paz e da justiça, enquanto culminância ou consolidação prática do *slogam* ou lema do liberalismo clássico francês: liberdade, igualdade e fraternidade. Quem sabe, em hipótese, não foi à toa que a ideia de *faire trade* nasceu nos EUA justamente em um momento de pós-contracultura.

Dentre inúmeros pontos em que os críticos do capitalismo podem se agarrar, quem sabem a proposição “*time is Money*” sirva de dispositivo ou disparador mais adequadamente eficaz. A relação entre o tempo (na prática, o relógio mecânico), a indústria (a máquina) e a economia de mercado é mais que evidente e óbvia. A indústria tem como função principal acelerar a produção, não para gerar tempo livre, mas sim para produzir excedentes. Não obstante, produzir mais em menos tempo significa mais produtos, mais consumidores e mais lucros.

A figura do relógio implica tanto a noção de controle ou mensuração exata do tempo das ações, bem como o retrato simples e acessível da máquina enquanto mecanismo sistêmico formado por inúmeras partes trabalhando e conjunto; a exemplo de uma fábrica. O relógio é uma fábrica do tempo medido em horas, minutos e segundos. A marca do capitalismo, transferida para a ideia de desenvolvimento econômico das nações (países, povos, comunidades, empresas), é a da rapidez. Relógio, locomotiva, automóveis, navios, avião etc. são os símbolos da modernização do mundo pautada na rapidez.

No universo do consumo alimentar essa dimensão global do capitalismo foi retrada por uma simples frase, cuja semântica diz respeito aos modos de produção, de comércio e de consumo da comida. Estamos falando do *fast food* – comida rápida. O *fast food* quem sabe seja o divisor de águas entre a cozinha doméstica ou comunitária e a industrial ou comercial. Ao lado da comida rápida, temos também o conceito de *fest fashion* – moda rápida – proveniente da indústria têxtil e da moda de vestimentas.

Em outros termos, quem sabe o modelo colonialista e imperialista de fechamento de negócios pautado na pressão psicológica da “arma na cabeça” tenha

uma relação com a necessidade de agilidade nos negócios. O famoso imperativo “é pegar ou largar” indica bem essa pressa em agenciar e em tocar as relações comerciais. No mundo dos negócios não tempo para conversas, não se cozinha em banho maria; mas em fogo alto...

Não obstante, o mercado justo, contrário a essa dinâmica, ligado a ou mesmo dependente de acordos humanitários, deve respeitar o tempo do outro. Ou seja, respeita-se o tempo levado para a avaliação e a reflexão antes de fechar negócios. Existe um espaço temporal maior entre a decisão de pegar ou largar, considerando que o proponente pode aceitar sugestões de mudanças na proposta partindo dos atores locais que a receberam. Supomos, portanto, que mercado justo é mais demorado em suas dinâmicas. Assim, embora tenham origens diferentes e independentes, o conceito de *slow food* – comida lenta – pode operar e fortalecer o *faire trade* justamente porque são frutos do mesmo contexto de críticas dirigidas ao capitalismo tradicional; tal como expomos anteriormente. Essa lentidão, em termos ético-políticos, pode ser apreendida na regra ou conceito de “Direito à consulta prévia”, acordado durante a “Convensão 169” da OIT...

O *slow food* iniciou em 1986 na Itália e em 1989 passou a compor uma organização internacional que atualmente tem aproximadamente 1000 *convívios*<sup>8</sup> que são células locais que reúnem até 80.000 associados por meio da Arca do Gosto, dos projetos das fortalezas (apoiados pela Fundação *Slow Food* para a Biodiversidade), do Prêmio *Slow Food* da Terra Madre. Este último foi fundado em Florença na Itália, 2003, com o apoio das autoridades da região de Toscana. Sua sede oficial está localizada na Academia Geogorfilii. Entretanto, suas agências ou formas associativas estão disseminadas por todo o mundo e compõem uma extensa rede que engloba captação de fundos, patrocínios e um jogo comercial dinamizado pelo uso da marca.

Em suma, o *Slow Food*, modelo oposto do *Fast Food*, pois, neste último, temos o consumo rápido, industrializado, onde as pessoas supervalorizam o tempo e, assim, o alimento, adquire atributos, torna-se algo a ser digerido em uma escala industrial de tempo cada vez menor, mais estendido. O primeiro contrapõe-se com uma desaceleração do tempo<sup>9</sup>, como crítica à própria modernidade, e a exigência de

---

<sup>8</sup> *Convivium* é palavra latina que significa festim, entretenimento, um banquete, e o *Slow Food* usa este nome para designar as suas células locais (Weiner, 2005)

<sup>9</sup> Tempo aqui é considerado tal como por Norbert Elias (1984), como um símbolo social. Nesta acepção o conceito de tempo é interiorizado pelo grupo social a partir de longo processo de aprendizagem, passado de geração para geração. Para Elias, uma suposta sociedade, que desconhecesse, a priori,

uma mudança nos padrões tanto de produção quanto de consumo baseado em um conceito de economia que teria por eixo um pressuposto ético. Incide assim, uma simulação do “mundo natural”, um “retorno” ao alimento ‘limpo’, sem agrotóxico ou fertilizante.

É uma modalidade de consumo em que produtores e consumidores se beneficiariam mutuamente, para isso, foram estabelecidos padrões onde a ética vai regular não somente as relações de mercado, as relações de trabalho e a forma como vão se apresentar às relações sociais, agora tendo por base a equivalência tanto econômica, quanto política e cultural.

O termo *slow food* foi cunhado pelo italiano Carlos Petrini em 1986 e logo se transformou em uma associação “sem fins lucrativos” em 1989, cuja proposta é o estabelecimento de uma rede mundial de consumidores e produtores baseados em princípios éticos, bem como de respeito a especificidades culturais, ambientais em respeito à biosociodiversidade. Seu núcleo está na afirmação dos multimercados globais conexos as bases locais que articuladas entre si, tendem a mudança nos paradigmas da produção e do consumo e das práticas relacionadas ao meio ambiente.

É parte de uma complexa e extensa rede com pontos ou células responsáveis por determinadas funções que priorizam condutas responsáveis por meio de uma educação alimentar, um *ethos* que embora esteja ligado ao consumo leva em conta procedimentos políticos adequados e que consideram a riqueza (em todos os sentidos) dos conhecimentos e usos tradicionais como diferença marcante entre formas anteriores de comercialização ocupadas.

Os princípios que caracterizam o movimento é a defesa da biodiversidade, educação do gosto, elementos que supostamente aproximam produtores e consumidores (WEINER, 2005). Um *ethos* caracterizado por uma dimensão ética que se estende em toda rede de comercialização, desde as formas de produção até a distribuição e de consumo.

Em algumas situações, este consumidor diferenciado pode desconfiar de alguns desses argumentos, principalmente o exposto em campanhas publicitárias. A questão é, de como ter certeza de que estas empresas realmente têm esse princípio

---

a noção de tempo, dificilmente seria capaz de produzir conceitos como sequência, regularidade, continuidade, sem ter adquirido tais conceitos por meio de uma longa e desenvolvida tradição do saber. (ELIAS, 1984, p. 36)

de sustentabilidade, presente em suas diretrizes e em suas práticas? Ou se trata apenas de uma estratégia comum de *marketing* com fins econômicos segundo um modelo colonial e imperialista mascarado? O produtor, como é designado nessa modalidade de discurso, apresenta-se como autodenominação assimilada por novas classificações ou categorizações que o dotam de sentido e o enquadram dentro de um conjunto de interesses mercantis globais semelhantes aos do mercado justo.

Nesses termos, a apresentação acima exposta evidencia o contexto estruturante (ou estrutural?) no qual está inserido o *fair trade* enquanto modelo que reformula alguns aspectos – especialmente a relação com o tempo; a exemplo do *slow food* – da economia de mercado até então modelada pelo capitalismo colonial e imperialista pautado no ritmo rápido da máquina – tecnologia – industrial. Não obstante, no que tange a presente tese, podemos observar o contexto das interações comerciais em que se produziram as supostas – em hipótese – interferências do mercado justo na organização econômica e política dos Mawé. Todavia, necessário moderar essa hipótese, cujo movimento de análise é unilateral e verticalizado, por uma suposta influência oposta, em que, estruturalmente, a organização política e econômica local – não necessariamente dos SM – interfere na organização política e econômica do mercado justo.

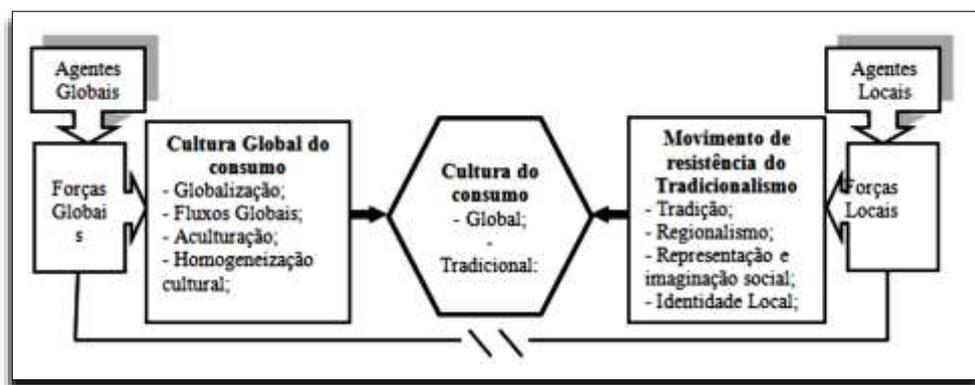
Do contrário, caso essa relação bilateral não exista, o conceito de justo ou de justiça deverá ser revisto. Para tanto, em termos de recorte didático da tese, não negamos que se trata de uma relação de mão dupla ou de mutua interferência entre global/local; mercado/tribo; mas, assumimos que os limites de nossa investigação estão concentrados nos movimentos verticais do estrutural internacional para o estruturante local. Valendo lembrar que a identidade ou mesmo o princípio fundador do mercado justo depende ou tem como caractere distintivo em face do capitalismo tradicional, a evidência de marcas do produtor principal, primeiro ou original, no produto final consumido.

Assim, a matéria prima não é anônima, mas necessita de apoio no conceito de “Denominação de Origem Controlada”. Pensar o capitalismo nesses termos pode significar na prática cidadã, um consumidor poder escolher, por inclinações políticas (ideológicas) ou econômicas entre a gasolina proveniente do petróleo venezuelano e iraquiano. Sendo que, ambos os produtos não poderiam ter o mesmo valor, caso seguissem protocolos de produção, comercialização e consumo distintos.

Notadamente as alterações ocorridas na formação das suas atuais lideranças, suas características e fontes de legitimação. Entretanto, o mercado justo, embora respeitante das lógicas locais ou, melhor dizendo, dependente da manutenção das lógicas políticas e econômicas locais, que permitem a resistência cultural e social local, pois isso é o fundamento protocolar do *Fair Trade*, ao lado do *slow food* e do *green trade*; não pode evitar transformações no âmbito local, pois as adaptações sistêmicas, quando justas e equitativas, são necessárias. Com efeito, nossa hipótese teórica se sustenta na ocorrência empírica e perceptível da intensificação das crises e diferenciações internas em grupos “intra-locais” em geral, mas particularmente entre os SM.

Sem embargo, além dos abalos intraétnicos, as alterações gravitam em torno de interesses – “interétnicos” – ligados, principalmente, ao poder do Estado, religiosos, e às agências do *fair trade* que extrapolam o eixo local. Uma relação em que agentes globais e sujeitos políticos se entrecruzam e se afetam como parte do movimento global. Nesse sentido, verifica-se um conjunto liberal de relações de poder político e econômico na construção da economia de mercado justo, o que pode colocar em xeque o próprio justo. Já que nessas disputas, as regras de mediação voltadas para equidade (igualdade e fraternidade) são sucumbidas em favor apenas da liberdade. De qualquer modo, sobressai-se uma cultura do consumidor representado na figura conceitual abaixo.

**Figura 2** – Quadro conceitual relativo ao consumidor



Fonte: Dalmoro e Nique (2014, p. 434).

Ao lado da autoridade dos tuxauas assinalada por ações de bases ou valores tradicionais, instituiu-se, portanto, pelas interações no ou com o comércio justo, outro modelo de lideranças cujo sentido da autoridade está posto não somente

na capacidade de organizar ou liderar internamente o coletivo. Todavia, pelo reconhecimento e visibilidade extra local enquanto produtor, comerciante ligados ao consórcio, ou como parte de grupos religiosos ou da esfera política governamental local. Esse é um contraponto importante desenvolvido na tese.

Com isso, compreendemos que a escolha do tema se adequa a interesses recorrentes do cotidiano acadêmico e se contextualiza com questões próprias a grupos sociais amazônicos, principalmente, os agrupamentos situados nas proximidades da cidade de Parintins, Estado do Amazonas. Entre essas questões consta o esforço preliminar de cartografar a distribuição espacial urbana dos Sateré-Mawé, com intento de pesquisar as condições de vida destas populações no ambiente urbano; ainda que de modo elementar e exploratório, pois qualquer aprofundamento nesses termos fugiria ao escopo da pesquisa.

Os resultados desse trabalho permitem inferências (e algumas possíveis interferências) objetivas sobre a condição de vida desses grupos, em especial dos Sateré-Mawé juntamente com alguns resultados já obtidos que inclui a experiência urbana vivenciada por Noisinho Sateré e a exploração sexual de meninas indígenas na cidade de Parintins/AM; enquanto representantes da negação dos critérios da tríade econômico-conceitual do justo-lento-verde e, portanto, a afirmação dos critérios do capitalismo colonial e imperialista que desrespeita acordos em torno dos direitos humanos, a exemplo do lançado pela “Convenção 169”, da OIT; cuja amostra mais patente e presente estão em todo contexto de construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, no Rio Xingu, estado do Pará.

Proponho-me a indagar, portanto, as contradições e ambiguidades contidas no espaço das trocas de abrangência global, algumas vezes sustentadas por noções e inadequadas, inconsistentes ou contraditórias em termos estruturais, tais como noções de ética, justiça, sustentabilidade e equidade. São noções matizadas por possíveis vantagens, inclusive a de uma cidadania específica aos grupos étnicos, designada como “etnocidadania”, noção desenvolvida por Alvarez (2004) e que se enquadraria no âmbito (aporístico?) do Justo, Lento e Verde, uma adjetivação de ambientes ou territórios de étnicos que encontra reforço na execução de ações e projetos “etnodesenvolvimentistas”. Além disso, caracteriza-se como uma marca de preocupação ambiental que supostamente assentaria no movimento lógico de reforma do capitalismo global.

Está articulado aqui, como uma espécie de “participação administrada” ou corroborada, o apoio – direto ou indireto; intencional ou não que o *Fair Trade* recebe de uma modalidade de consumo com preocupações políticas e interesses planetários, objetivados nas ações do programa de educação do gosto, *slow food*, voltado para comunidades de base alimentar. Incluímos, assim, em um dos capítulos, o debate sobre o consumo massificado por meio de emblemas – marcas – éticos e étnicos que supostamente são capazes de reabilitar a natureza e as populações consideradas tradicionais de um prejuízo milenar da colonização e do imperialismo, uma manipulação sistemática dos signos (BAUDRILLARD, 1998).

É um cenário em que a cultura do consumidor toma forma, envolvendo um sistema interconectado de imagens, textos e objetos produzidos comercialmente e usados pelos grupos – por meio da construção de práticas, identidades e significados que se sobrepõem e até mesmo criam conflitos entre si (DALMORO e NIQUE, 2014). Em uma opção interpretativa, consideramos que o discurso vetor dessa hipotética “redenção” capitalista estaria na redefinição alimentar global e local, que passaria a ser considerada dentro de um parâmetro do “alimento saudável”, atitude ética, a nosso ver, carregada de ambiguidades ou interesses duplos. Uma inversão orgânica levada a cabo por uma reeducação alimentar supostamente preocupada com os problemas gerados pelas (des) articulações políticas locais conexas ao modo de vida ou práticas culturais.

Tudo concernente a uma urgência global em que as populações amazônicas são de importância fundamental; inclusive para a manutenção do funcionamento do *Fair Trade*, do *Slow Food* e do *Green Trade*, já que se as comunidades tradicionais forem aniquiladas pela economia de mercado colonialista, imperialista e bélica, será o fracasso da hipótese de um capitalismo verde. Fazendo posteriormente suspeitar ou afirmar que tudo isso não passava de uma aporia político-econômica.

## ENSAIO I – MITO E TERRITORIALIDADE ENTRE OS SATERÉ-MAWÉ: UMA BIFURCAÇÃO ANTROPOLÓGICA

O território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas: o território tem que ser entendido como o território usado, não como o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho; lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e o exercício da vida. O território em si não é uma categoria de análise em disciplinas históricas, como a geografia. É o território usado é uma categoria de análise. (SANTOS, 2007, p. 14).

Assim, juntamente com o processo de territorialização tem-se a construção de uma nova “fisionomia étnica”, através da autodefinição do recenseado, e de um redesenho da sociedade civil, pelo advento de centenas de novos movimentos sociais, através da autodefinição coletiva. Todos estes fatores concorrem para compor o campo de significados do que se define como “terras tradicionalmente ocupadas”, em que o tradicional não se reduz ao histórico e incorpora identidades redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada. (ALMEIDA, 2008, p. 29).

Territorialidade é conceito importante que oportuniza indagações sobre as situações de alianças, distanciamentos, crises e conflitos internos de indígenas na Amazônia. Este conceito inclui processos políticos/administrativos que extrapolam a dimensão mítica, a despeito de sua importância na formação, no campo político e na luta social, além de encaminhar as estratégias empreendidas pelos Sateré-Mawé.

A questão do território configura-se em uma problemática maior que é a sua fluidez e resignificação física, política continental e local – base de sustentação de formulações acerca da perda de uma ordenação central soberana – e de questões de interesses planetários sobre a biodiversidade, a proteção aos e os sistemas amazônicos e suas populações regionais. Hoje a Amazônia pode compor tanto o ideário de bem-estar dos consumidores de melhores de todo mundo com um patamar civilizatório de propostas ambientalistas ‘politicamente corretas da cidadania mundial. (FREITAS, 2000, p. 110)

A dimensão mítica da territorialidade entre os Sateré-Mawé está dada exemplarmente na construção mitológica do Nusoken, uma narrativa sobre o paraíso terrestre destes, um lugar imaginário onde estariam contidas todas as espécies do mundo natural e espiritual. Os aspectos míticos mencionados instituem uma ligação direta com a realidade histórica e a configuração da territorialidade do grupo.

No caso dos Sateré-Mawé, apresentamos dois episódios importantes que os envolveram e produziram correlações de forças, afirmações de poder ou

contrapoderes frente à invasão do capital privado e à conivência do Estado. A primeira dessas ocorrências refere-se ao projeto de construção da estrada Maués/Itaituba; o segundo refere-se à invasão da empresa francesa de prospecção de petróleo *Elf-Aquitaine*, também ocorrido no período de 1980.

Atualmente existe o projeto de construção de hidrelétricas no Sudoeste do Pará, nas áreas do município de Itaituba, Jacareacanga e Trairão, nos rios Tapajós e Jamanxim. Áreas que, segundo estudiosos, iriam impactar e alagar terras indígenas e comunidades ribeirinhas, além de causar prejuízos ao ciclo hidrológico da região. Devido a manobras políticas e estratégias econômicas, os Sateré-Mawé foram desarticulados e ficaram de fora desse episódio, restando somente aos Mundurucus a responsabilidade de defesa do território. Também nesse episódio, os Sateré-Mawé têm conhecimento do empreendimento e impactos possíveis.

Mostram-se inquietos, pois são contrários à construção dessas hidrelétricas, na medida em que, certamente, arrebataria também os espíritos encantados<sup>10</sup>. Alguns deles dizem que quando ocorrer o represamento da água "[...] a terra vai tufar e tomar metade da nossa terra". Dizem ainda que muitos encantados vão se insurgir, desde Juma, Cão-era e outros bichos carnívoros e devoradores. Isso constitui apenas um dos fundamentos dessa recusa, porque o que aconteceu de fato foi uma pressão política por parte Governo Federal. Alijar os Sateré-Mawé dessa discussão serviria estrategicamente para que fosse realizado e aprovado o estudo do impacto na Terra Indígena Andirá/Marau sem impedimentos.

Em retorno do contexto de implantação da rodovia Maués/Itaituba, o território Sateré-Mawé ficaria dividido em duas partes. Este fato desencadeou rápidas mobilizações políticas, movidas por forças internas aos Sateré-Mawé. Vale ressaltar que este projeto envolvendo a construção da estrada foi concebido por uma elite econômica ligada ao segmento político tradicional de Maués\AM que se utilizou de seus cargos estaduais e municipais. Todavia, era uma ação desejada por uma parcela da população que ansiava por uma saída rodoviária para o Sul do país, e que desfrutava de benefícios políticos desses agentes.

O interesse principal, porém estava marcado principalmente pelas vantagens econômicas que incluíam benefícios a políticos e empresários locais através de transações ilícitas tais como o contrabando de ouro, produtos extrativistas como o guaraná, madeiras de lei, etc. A luta dos tuxauas contra a estrada,

---

<sup>10</sup> Os Sateré-Mawé comparam as ameaças causadas por essas barragens ao perigo dos seres encantados que, nas ameaças à natureza e a eles próprios, brotam das profundezas para defesa.

(previamente aprovado pela Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia – SUDAM para os estudos preliminares) colocou em relevo o absurdo do projeto junto à opinião pública, e foi um passo decisivo para a mobilização dos indígenas em defesa do seu território. (LORENZ; 1992, p. 70).

As pressões exercidas pelos Sateré-Mawé resultaram no embargo da referida rodovia, intensificado pela falta de verbas, além da descoberta de um plano do prefeito de Maués e de grupos a ele ligado de apossarem-se de terras Sateré-Mawé ao longo da rodovia. As características do episódio e de sua mobilização se aproximam do que Honneth (2003, p. 224) chama de potencial semântico, cujo sentido da luta empreendida adquire caráter participativo porque todos alcançam ou compreendem o seu sentido.

É um episódio em que o coletivo se sentiu sujeito à ameaça, à humilhação e, assim, o fato desencadeou um estado de luta, uma luta por reconhecimento. No conteúdo dessa luta inscrevem-se reações emocionais de vergonha, experiência de desrespeito que se tornam impulsos motivacionais de uma luta de caráter social, mesmo que (inevitavelmente) existissem algumas divergências internas, como comumente acontecem em qualquer ação ou movimento coletivo.

Por luta social entende-se o processo prático pelo qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento. (HONNETH, 2003, p. 257).

O contexto de luta pela terra e pelo território representou o potencial semântico ou capital simbólico em que alguns elementos reconhecidos pelo Sateré-Mawé como recursos vitais. Tal entendimento é contextualmente marcado no discurso e na ação de todas as lideranças Sateré-Mawé. O reconhecimento da terra e do território como potencialidade e condição da existência desses étnicos é constante nas declarações dos entrevistados, tais como as proferidas pelos Tuxauas Donato e Emílio – no processo de luta contra à invasão da companhia francesa de petróleo que, inclusive, reaviva a ancestralidade dos Sateré-Mawé, suas marcas míticas.

Em relato extraído de “Os Filhos do Guaraná”, de Sônia Lorenz (1992), encontramos duas frases pronunciadas pelo Tuxaua Emílio, que nos remetem à importância vital do território, da terra, do ambiente que, simbioticamente, fundam coletivo o étnico. Como se depreende das declarações a seguir: "Como vai mexer debaixo da terra sem mexer com quem vive em cima dela? [...]" (DONATO *apud*

LORENZ, 1992); e "A terra é como tudo que tem vida, se tira o sangue, ela morre" (TUXAUA EMÍLIO *apud* LORENZ, 1992).

A maior parte dos encontros e reuniões para discutir e reunir estratégias no processo de luta estendeu-se a todas as aldeias e, paralelamente, houve mobilizações junto à imprensa e sociedade civil, como parte preparatória para o confronto desses indígenas, nos anos 1981 e 1982, com a Elf-Aquitaine. O evento da ocupação do território Sateré, por parte dessa companhia, envolveu disputas entre os atores, setores estatais e não estatais, polarizando disputas entre setores da Igreja católica e protestante. Além das lideranças indígenas tradicionais, que se posicionavam contra o projeto por acharem uma ação ilegal, havia lideranças indígenas que, apoiadas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), tentavam convencer as outras lideranças sobre a viabilidade do projeto e as possíveis vantagens caso fosse aprovado.

O acontecimento produziu repercussão mundial, que se intensificou nas denúncias feitas pelo cacique Mário Juruna, na época, Deputado Federal que, em ato simbólico de protesto, retirou "bananas" de dinamite da área e divulgou em fotografias nas diversas mídias. Juruna denunciou publicamente na Câmara dos Deputados a invasão dessa empresa petrolífera. Houve, então, uma articulação simultânea, por meio do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), junto com as lideranças Sateré-Mawé, para questionar a legalidade das ações da estatal francesa na área indígena.

O questionamento jurídico contou com a ação decisiva do advogado paulista Dalmo de Abreu Dalari, que apresentou processo de indenização contra a empresa petrolífera francesa. Até então não havia precedentes no Brasil de uma etnia ter entrado com processo contra uma empresa multinacional. Ainda que esta empresa tivesse invadido a área indígena e enterrado "bananas" de dinamite no território indígena, causando inúmeros problemas, inclusive pela manipulação inapropriada dos explosivos.

Contudo, os Sateré-Mawé ganharam indenização da *Elf-Aquitaine*, que deveria dispor de meios para solucionar parte dos danos e problemas ocasionados pela empresa, mas que, inversamente, detonaria divisões e brigas entre lideranças internas. Após uma união ou unificação intraétnica para combater o inimigo externo, o efeito colateral, passado o clamor da vitória, foi uma desarticulação de alianças.

A fotografia abaixo mostra um pouco a atmosfera dos encontros políticos organizados pelos Sateré - numa assembleia, que contou com a presença do CIMI, além de alguns outros segmentos da Igreja Católica. A mesa está constituída por indígenas, indicando, assim, ambiente de discussões políticas, nos 1980, momento em que a participação indígena se abre para a criação de associações e de organizações com a finalidade de incluir suas principais demandas nas agendas oficiais do Estado.

**Figura 3** – Encontro político organizado pelos Sateré



**Fonte:** Portal Nusoken. Disponível em: <<http://www.nusoken.com/home/a-marca-nusoken>>. Acessado em: 20.02 2014.

É importante salientar que as discussões e mobilizações entre os Sateré-Mawé, pela demarcação do seu território, estavam presentes desde o final de 1970. Entretanto, esses dois episódios mencionados acima, ocorridos nos 1980, estimularam a criação de uma base de organização de cunho político entre os indígenas articulada à outras formas de defesa de sua cultura e de seu saber-fazer. Nesses episódios as dissensões se estruturavam por meio de determinações internas relacionadas à maneira de ser dessa sociedade tupi. São determinações estruturais e conduziram estratégias de sobrevivência e resistência frente ao longo tempo de contato com a sociedade ocidental.

Diante desses impasses, tornaram-se perceptíveis os sombreamentos das disputas clânicas entre os Mawé, estrutura presente na sua organização social e política e indicada em auto-atribuição do clã Sateré (Lagarta de Fogo) – como clã fundador e legislador da sociedade –, fato que, em si, prescreve marcas de estratificações e domínios de poder internos aos Sateré-Mawé (LORENZ, 1992, p. 113,114). Não sendo, portanto, à toa que o nome comum da etnia, os Mawé, é hoje mundialmente conhecido com o anteposto Sateré-Mawé.

Uggé (1993) exemplifica essa determinação mítica da estrutura social na narração do mito do Gavião Real, que expõe a origem da estrutura social, sua formação, a consistência, o poder, a força e habilidade dos antepassados. Essa ave é considerada um ancestral importante na cultura indígena. Os Mawé estruturam-se em clãs – os *Ywania* – e há uma hierarquia entre eles, onde o clã Sateré (Lagarta de Fogo) sobrepuja-se aos demais, uma vez que tradicionalmente indica os bons tuxauas. É justamente essa supremacia política do clã Sateré que começa a se erodir lentamente. Ela está preconizada no interior das lutas internas que são silenciadas, embora, mencionadas subliminarmente nas conversas com algumas lideranças. E, algumas vezes, nos relatos proféticos, outras vezes, em situação prática, em contexto dramático de luta.

Os clãs estão presentes na cosmologia e são narrados no mito *Saray potairia*, tendo sido identificados os seguintes clãs: Sateré (Lagarta de Fogo), *Waranã* (Guaraná), *Ywaçaí* (Açaí), *Akuri* (Cotia), *Awkuy* (Guariba), *As'ho* (Tatu), *Iaguaretê* (Onça), *Piriwato* (Rato Grande), *Akyi* (Morcego), *Mói* (Cobra), *Hwi* (Gavião), *Nhampo* (Pássaro do Mato), *Uruba* (Urubu) e *Nhap* (Caba). Observando-se que, geralmente, os *Paini* (Pajés) são do clã *Mói* (Cobra).

As inscrições clânicas vinculam-se à origem da memória cultural desses étnicos, que consta na fenomenologia religiosa de formas totêmicas, que é parte da morfologia social estudada preliminarmente, entre outros, por Mauss e Durkheim, no Século XIX. Essas formas totêmicas se constituem de símbolos, que reúnem características vegetais ou animais e até minerais. Por mais que essa representação, anímica ou antropomórfica, não seja estreitamente religiosa, ela assume a função emblemática de identificação, pertencimento, interdição, amálgama que sustenta elos de solidariedade coletiva, afinidades ou não.

El parentesco patrilineal define la posición en el sistema de clanes. Las personas pertenecen al clan de su padre, del padre de su padre, y por

pertencer al clan, pertenecen al grupo Sateré-Mawé. Los que son hijos de madre Sateré-Mawé y padre no-Sateré son considerados *Sateré asiag*, mestizos, por contraste con los *Sateré sesse*, puros o verdaderos. La relación de pertenencia al grupo se da por la descendencia, mas existen otra forma de incorporación, por el casamiento con las mujeres Sateré-Mawé. En estos casos, los hijos de estas mujeres son considerados *Sateré asiag*, o impuros, y esa condición de mestizo se transmite de generación en generación. (ALVAREZ, 2011, p. 234).

Cada bicho, cada planta contida na estrutura sociocultural dos Sateré-Mawé é marca de identificação, particularidade e baliza os entrecruzamentos e enfrentamentos silenciosos, estruturalmente regulados pela cultura. Configura uma espécie de "subterritorialidade", articulada e legislada pelo clã Lagarta de Fogo que, subliminarmente, agrupa todos os demais a partir das prescrições mitológicas, embora, atualmente, se incluam outras interferências religiosas e políticas.

É uma dimensão ponteadas por disputas, sangrentas ou não, e constituem marcas de força e poder, efeitos da repartição do grupo, simbolizada em relações simbióticas ou anímicas entre animais e plantas. Em todos os momentos rituais, as narrativas dos diversos mitos e lendas Sateré-Mawé são reanimadas por meio de recitações e encenações, em que se narra a luta entre seres da natureza, todos prehe de encantamentos, e os inimigos. Assim, pedras, bichos e plantas acabam por se transformarem em homens e, inversamente, homens viram pedras bichos e plantas.

Em uma versão da narrativa apresentada por Uggé (1993, p. 88), os *Murikaria*, explicitamente, cortam a barriga da mulher morta e retiram o feto da filha da Onça. A partir do estômago da criança, eles fazem um grande *beiju* (bolo de mandioca) e dividem-no em pedaços. Dos mamilos da criança eles fazem uma fruta chamada *mutu ha* e, depois, eles enterram todas as partes do corpo (KAPFHAMMER, 2009, p. 215).

Ao chamar a onça *hamu nokap*, "sogro/inimigo", *Hate ywakup* enfatiza a violência potencial que subjaz nas relações de aliança entre indígenas da Amazônia. Na mitologia Sateré-Mawé a escalação de conflitos entre afins muitas vezes prepara o terreno para o desencadeamento das forças criativas que dão origem a plantas que hoje sustentam a vida. (WRIGHT; KAPFHAMMER; WIIK, 2012, p. 421).

Viveiros de Castro (2002) reconhece na lenda do Gavião Real a luta deste contra os parentes da mãe que era do *Ywania* (Clã dos Peixes), dos animais da água. No mito do guaraná, são os irmãos da mãe, que matam a personagem que se transformará na planta de guaraná. Como em outros grupos amazônicos, a relação

de afinidade, projetada sob o plano da cosmologia, apresenta como inimigos os parentes por afinidade. A narrativa do mito do Gavião Real representa, assim, para os Sateré-Mawé, a ordem fundante de toda sua estrutura social, o poder, a força e a habilidade de seus antepassados. Esta ave é considerada como um equivalente da flecha, que é um artefato cultural indispensável, seja para as disputas, seja para a caça, seja para a guerra.

Na luta contra a empresa petrolífera francesa, intensificou-se as divisões internas entre as lideranças consideradas tradicionais – também conduzidas por determinações clônicas, religiosas e políticas, expressando, assim, os entrecruzamentos entre as mesmas.

Uma recorrência à atuação de indígenas Sateré-Mawé na revolta conhecida como Cabanagem, que se alastrou, de 1835 até 1837, da cidade de Belém, no Pará, até o Rio Negro, no Amazonas. Esse movimento coligou negros, indígenas e mestiços frente à opressão e escravidão por parte dos grandes proprietários de terra e de gado e pelo Governo Central. Entre os Mawés é lembrado o índio Crispim Leão que, no Andirá, destruiu e queimou as casas dos brancos e que morreu em combate.

Uggé (1993, p. 8) descreve que, frente aos soldados do Governo Central, vários cabanos fugiram na área indígena dos Maués até o fim do conflito, fato que, segundo a historiografia oficial, se dá em 1840, com o episódio do juramento à Constituição do Império Central por parte dos revoltosos. No entanto, destacamos o caráter ambíguo dos registros históricos documentais e da produção historiográfica, principalmente, em relação às alianças da proposta nativista. Pinheiro (1999, p. 236) observa que uma proposta de reabilitação integral da Cabanagem, de forma alguma, deve ser associada à intenção de abrir espaço para a incorporação efusiva de mais um, dois, ou dez “heróis populares”.

O evento da Cabanagem e sua produção de heróis étnicos possibilita um contraponto ao acontecimento em que Mecias Sateré disputa uma eleição municipal, em 2004, para a Prefeitura de Barreirinha-AM, pelo Partido dos Trabalhadores, o PT. Esse candidato utilizou habilmente do “voto étnico” como chamado na uma reação coletiva supostamente capaz de aglutinar indígenas, caboclos e ribeirinhos.

Esse fato produziu uma inversão relacionada ao jogo costumeiro dos partidos políticos, em que os partidos locais, autointitulados de “esquerda”, passaram, então, a investir estrategicamente, cooptando candidatos indígenas, sobretudo, pelo

número expressivo de votos que poderiam conseguir por meio desse "apelo" étnico, regional ou nativista; já que boa parte da população vontante da região das cidades de Barreirinha, Parintins e Maués pertencem aos Sateré-Mawé. Sendo que, mesmo os que não mais se consideram indígenas, reconhecem suas ascendências imediatas.

Em contraponto ao movimento da Cabanagem, existem relatos de que, após o episódio da Cabanagem, os Sateré-Mawé intensificaram a ocupação de seu território e, conseqüentemente, outras lideranças vão se formando e abrindo até mesmo espaço para o comando de líderes, oriundos de outros clãs ou etnias – como a ascensão do Tuxaua Caetano, da etnia Munduruku, historicamente inimigo dos Sateré-Mawé.

Não obstante, esse Tuxaua tenha sido escolhido pela sua inteligência, houve resistências em relação ao não reconhecimento por parte de alguns que acabaram por abandonar a comunidade chefiada por ele, o Araticum, fato este que formou outra comunidade, chamada Araticum Novo. O tuxaua Caetano foi empossado com a morte do tuxaua Manuel Cujubim que, segundo as narrativas coletadas, criou o Tuxaua Caetano (UGGÉ, 1993). Ainda, em relação ao episódio da Cabanagem, essa releitura está presente nos trabalhos em Luís Balkar Pinheiro (1999), conforme aparece na citação a seguir:

Mesmo que não se deva esquematizar em demasia um movimento que apresentou em suas práticas de rebeldia uma gama diversificada de imbricações, intersecções e antagonismos, é possível sustentar que cabanos brancos e não-brancos (e aqui o critério étnico é retomado apenas como indicativo de padrões de vida diferenciados), só ocasionalmente estiveram juntos na mesma luta, já que toda carga de uma estrutura verticalmente hierarquizada, colocando-os em polos opostos na sociedade, impedia a aproximação de demandas que, de resto, tinham pouca coisa em comum (PINHEIRO, 1999, p. 240).

Faz-se notar que, além de interferências clônicas, estavam presentes no contexto de luta contra a construção da estrada e a invasão da companhia petrolífera francesa algumas interferências religiosas, aqui exemplificadas nas divergências entre o Tuxaua Manoelzinho, convertido juntamente com sua família à religião adventista. Como o Tuxaua Emílio se recusava a deixar o catolicismo, foi acentuando-se a disputa e o rompimento entre eles, cujas raízes estavam na disputa pela liderança política. Em outra ponta, insurgia-se o Capitão Dico Sateré que, embora já tivesse demonstrado em várias ocasiões sua capacidade de liderança, no sentido de articular

diálogos com instâncias externas aos Sateré-Mawé, não estava ligado aos adventistas e não pertencia ao clã Sateré (LORENZ, 1992).

Por tal circunstância, a legitimidade de sua liderança foi contestada, principalmente, pela família de Manoelzinho e todos anteriormente ligados ao Capitão destituído do Andirá, por ocasião da luta contra a *Elf-Aquitaine*. Ao mesmo tempo, a família do Tuxaua Manoelzinho, por meio do Capitão Aristides, seu neto, se aproximava cada vez mais do chefe do posto da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), dele recebendo favores financeiros. Esquemáticamente, as etapas de mobilização podem ser desenvolvidas da seguinte forma: primeiramente ela concentra-se em torno de uma liderança sobressaída no evento da luta contra a construção da estrada, o Tuxaua Emílio (LORENZ 1992, p. 108).

A mobilização do Capitão Dico foi fundamental para que esse movimento pudesse chegar à sociedade dos brancos, pois viveu e trabalhou em Manaus-AM por um longo período. Além disso, apresentava grande habilidade nos discursos em língua portuguesa, características que o qualificavam e lhe davam acesso às esferas oficiais e não oficiais. Com a mediação da CTI, Dico teve uma participação logística estratégica que projetou o caso da *Elf-Aquitaine* em dimensões nacionais e internacionais.

Diante dessas conexões, Dico transforma-se numa liderança carismática e passa a representar os indígenas contra o Estado, a exploração transnacional e a devastação ecológica. Por tal fato, recebeu o grau de Capitão do Conselho de Tuxauas, com a missão de representar o povo Sateré-Mawé em suas reclamações frente à companhia francesa (ALVAREZ, 2004). Posteriormente, Dico tenta entrar na vida política como candidato a Deputado Estadual, mas não consegue se eleger, mas consegue a nomeação de chefe de posto pela FUNAI, do Andirá, sendo o funcionamento de sua representação no município de Barreirinha-AM.

No auge da luta contra a *Elf-Aquitaine*, em 19 de abril de 1983, data em que se comemora o dia do Índio, o chefe do Posto do Marau, Walmir Torres, promoveu uma comemoração estratégica, com o objetivo de desqualificar a luta contra a *Elf-Aquitaine*. Foi então que Walmir Torres convidou para um encontro os tuxauas dos rios Marau, Manjuru e Miriti, estrategicamente, distribuindo objetos, máquinas, equipamentos, além de proferir um violento discurso com a finalidade de convencer os Sateré-Mawé de que Dico era ladrão e mentiroso.

Este acontecimento produziu tensões entre lideranças Sateré-Mawé, especialmente pelos rumores disseminados pela FUNAI, de que a luta empreendida por dois Tuxauas e o Capitão Dico, contra a *Elf-Aquitaine*, destinava-se apenas a subtrair o dinheiro referente à indenização daquela empresa (LORENZ, 1992, p. 115). Contudo, o Tuxaua Manoelzinho e sua família optaram por aderir ao órgão oficial e trabalhar junto com o chefe do posto, apesar de este ter movido uma pesada campanha de difamação ao Tuxaua Emilio e ao Capitão Dico e de se manter contra a luta dos Sateré-Mawé pela indenização da empresa francesa.

Nessa mesma época (1980) – por estar esse território situado entre os garimpos dos rios Amanã e Parauari, no Amazonas, e de Itaituba, no rio Tapajós, no Pará – esses indígenas constantemente estavam em atritos pela ambição de garimpeiros que ultrapassavam os limites territoriais em busca de ouro, além de posseiros no rio Urupadi. Diante desse fato, em outubro de 1985, o Tuxaua Carmindo, da aldeia de São José do Rio Marau, emergencialmente convocou uma reunião com tuxauas de todas as aldeias ao longo desse rio. Essa reunião aconteceu na casa do Tuxaua Geral do Marau, Emílio, também atemorizado com a proporção dessas invasões, sobretudo, a invasão de Niterói, localizada à margem esquerda do rio Urupadi, bem atrás da aldeia do Tuxaua Carmindo.

Contingentes humanos vindos de diversas regiões do Brasil, sobretudo, da região Nordeste. Chegavam de forma lenta, mas continua, às proximidades da área indígena e, às vezes, ultrapassavam os limites territoriais como uma ameaça predatória, pois, não reconheciam limites. Com isso, comprometiam as atividades de caça, pesca e da coleta, interferiam nas práticas e na subsistência dos Sateré-Mawé localizados na área do Marau (LORENZ, 1992). Na ocasião, foram feitos alguns pedidos de retirada e controle às autoridades, por parte das lideranças do Marau, mas houve pouco interesse daquelas.

Inversamente, a atitude passiva dos órgãos oficiais, o Tuxaua Carmindo exigiu medidas concretas junto à FUNAI, à imprensa e à sociedade civil, invocando em todos os discursos proferidos contra essas invasões, referências ao passado ancestral de guerra e lutas, ligando-as aos processos presentes. Naquele momento, esses discursos funcionavam como narrativas de exortação ao "começo", momento primordial em que se formaram os princípios da cultura Sateré-Mawé e que é preciso preservar como o mais valioso dos bens. Operava-se ali, a eloquência do discurso fundador.

Simbolicamente nesse instante capital, os dois recitantes representam todos os membros do grupo, inclusive os mortos. Assim, em todas as reuniões relacionadas a esses episódios, o narrador selecionou os fatos passados que lhes eram pertinentes para atualizar a discussão da problemática atual, articulando-os em seu discurso cerimonial numa ordem que nem sempre era diacrônica, mas que julgava mais eficaz para obter uma estratégia capaz de encaminhar e solucionar a questão levantada. (LORENZ, 1992, p. 72).

As dimensões políticas/administrativas estão presentes nas relações e mediações entre as instâncias de poder externas, oficiais e não oficiais, com o coletivo envolvendo processos de lutas políticas, contempladas no Ensaio 3 desta tese. Tais processos envolveram estratégias e alianças políticas internas dos Sateréo, sobretudo, das lideranças consideradas tradicionais, nos permitido também encontrar marcas de afastamento, crises e rupturas.

Almeida (2008) sugere desconsiderarmos a costumeira divisão terra/território, por ser problemática em relação ao seu alcance. O importante, segundo ele, é observarmos as vantagens teóricas de se pensar o ecossistema a partir de um processo de territorialização, pois, tal categoria envolve o sujeito da ação, implicando uma construção social.

Essa orientação propõe os processos de territorialização indígena da Amazônia para além da simples imaginação de sujeitos da ação ambiental, simplesmente como guardiões da floresta ou, noutra visão, com pretensão de racionalidade, como fazendeiros ambientais ou, ainda, como jardineiros ambientais.

Uma alteração evidente na forte articulação entre o conhecimento científico (produzido por intelectuais que intervém na luta política, com seus critérios de competência e saber acadêmicos) e os movimentos sociais, articulação que não pode ser mais facilmente quebrada.

Almeida (2008) propõe a existência uma nova divisão política do trabalho face à questão socioambiental, combinando ciência e disciplinas militantes na acumulação de um capital de conhecimentos. Nessa acepção, qualquer proposta alternativa de desenvolvimento local sustentável passa por este saber acumulado, pela forma de agregação de valor dele derivadas e por um novo gerenciamento nas associações e cooperativas agroextrativistas, que incorpora fatores étnicos, de identidade, de gênero e de ênfase no entendimento dos sujeitos da ação. Este autor lança indagações importantes, capazes de dimensionar a ideia de territorialização a partir de desdobramentos políticos, étnicos e culturais, questionamentos oportunos por constarem nos objetivos desta pesquisa e que foram resumidos da seguinte forma:

Em que planos pode-se articular o conhecimento científico, crítico e responsável com o conhecimento nativo dos recursos naturais da região amazônica na forma de uma ecologia política? Em que medida as experiências de produção em cooperativas agroextrativistas, observando os ditames das organizações ambientalistas e econômicas, podem garantir a consolidação dos chamados saberes tradicionais? Qual a condição de possibilidade destes saberes virem a se incorporar e proteger-se por políticas governamentais, em um quadro em que prevalece a ideia na qual a lógica de commodities prepondera e em que a homogeneização dos produtos da floresta torna-se objetivo de estratégias empresariais? (ALMEIDA, 2008, p. 150).

É possível dizer que a base teórico-epistemológica da ideia de territorialização está marcada aqui nas teses de Foucault (2008) sobre a biopolítica, pois, arma debates e questões propostas neste ensaio e das partes conectadas ao Ensaio 2 e, subliminarmente, em toda a tese. Biopolítica é compreendida como modalidade política que inclui o jogo imerso na gestão territorial, incluindo a administração e o controle de nossas próprias vidas, nas regulações sobre a população e o território.

Considerando a especificidade do objeto e a pertinência da marcação epistemológica da pesquisa, incluímos os questionamentos de Ulloa (2011) em suas teses sobre a ecopolítica.

Quem negociará com estas novas situações (territorialidade e autonomia indígenas)? Em quais espaços ocorrerá, ou ocorre, a inter-relação dos povos indígenas com as corporações multinacionais? Os indígenas estão ganhando ou perdendo dinheiro? O que ocorrerá quando todos os recursos dos territórios indígenas já tiverem sido negociados nos ecomercados ou no eco e etnoturismo? O que acontecerá com esta particular “identidade ecológica” dos povos indígenas após ser consumida pelos mercados nacionais e internacionais? Quais serão as estratégias para negociar em novos contextos, nos quais todos os recursos e conhecimentos podem ser comprados e vendidos? Como estará baseado o poder político indígena? Quais serão suas opiniões? Se os indígenas estão sob e dentro do mercado verde (produtos ecológicos e orgânicos)? Por fim, os indígenas estão propondo uma contraglobalização, contragovernamentalidade ou modernidades alternativas, ou estão sob uma ecogovernamentalidade hegemônica? (ULLOA, 2011, p. 40).

A análise da territorialidade implica uma multiplicidade de expressões, fato que produz um amplo leque tipológico de territórios com suas respectivas particularidades socioculturais. Assim, Little (2001) observa que a análise antropológica da territorialidade necessita de abordagens etnográficas que reconheçam as especificidades dos territórios e das sociedades indígenas.

Com objetivo de compreender da relação particular dos Sateré-Mawé com seu respectivo território, esse conceito foi utilizado como marca de saberes

ambientais, ideologias, identidades e saberes coletivamente criado e historicamente situado que um grupo social utiliza para estabelecer e manter ativamente o seu território. A marca territorial de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantêm com o território por meio da história da ocupação, e da memória.

A análise antropológica da territorialidade requer uma abordagem etnográfica para explicação das formas específicas da diversidade de territórios. Para entendermos a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, fazemos uso do conceito de cosmografia (LITTLE, 2001), definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades (coletivamente criados e historicamente situados) que uma determinada sociedade utiliza para estabelecer e manter seu território. Nessa orientação, o território grupal está ligado à história cultural, na qual cada sítio de aldeia está historicamente vinculado a seus habitantes, de modo que o passar do tempo não apaga o conhecimento dos movimentos desses etnics, desde que se mantenha viva a memória dos ancestrais.

O entendimento leva em conta a maneira específica como cada grupo constrói sua memória coletiva e depende da história de migrações que os Sateré realizou no passado. Torna-se importante observar que a memória espacial nem sempre se refere a um lugar primordial de origem do coletivo étnico e pode modificar-se para atender à novas circunstâncias e movimentos. Frente a determinadas pressões, os povos tradicionais se sentiram obrigados a elaborar novas estratégias territoriais para defender suas áreas. Isto, por sua vez, deu lugar à atual onda de reterritorializações em curso.

## **ENSAIO I – Tomo 1: Marcas míticas de territorialidade**

*Em torno do guaraná, enfim gravita uma constelação de referências simbólica, entre as quais o desse inesquecido Imperador, naturalizado como ancestral Sateré-Mawe, que para os diferentes narradores, figura o seu Morekuatwato, autoridade maior, por ter sido o primeiro da história do contato que reconheceu o direito de seu povo de 'ficar' na sua terra e se anunciar como seu provedor. Protetor e grande reconhecedor de sua cultura produtiva.*

Figuerola (2016, p. 64)

As informações sobre os Sateré-Mawé estão agrupadas em diversas fontes e registros históricos deixados por cronistas, viajantes, missionários e naturalistas desde o século XVI. Elas foram sistematizadas em contextos específicos, que extrapolam dimensões temporais e apoiam contrapontos estruturalmente combinados em complexidades míticas e simbólicas (LORENZ, 1992). Esses dados possibilitam o reconhecimento preliminar das diferentes interferências sobre arranjos nativos dos Sateré-Mawé no baixo Amazonas/AM, seja em relação ao poder oficial do Estado Imperial do passado, ou da empresa capitalista do presente que inclui em sua expansão inúmeras ambiguidades ressignificadas no presente.

Algumas dessas inferências têm raízes distantes e estão localizadas num tempo mítico que escapa à memória recente dos Sateré-Mawé. Foram recombinações em diversas narrativas contempladas nas práticas ordinárias desses étnicos. São falas que remontam estados mentais que outrora operaram sobre condutas e atitudes tomadas em razão de contingências. Significa uma fratura, um rompimento inequívoco determinado, estrutural e simbolicamente, por urgências de readaptações compelidas por exigências externas, de ordem secular, mas que se fazem sentir na contemporaneidade (FISCHER, 2007).

Versão publicada mais difundida do relato sobre o guaraná é a que foi recolhida, nos anos de 1940, por Nunes Pereira (1954). Há, no entanto, outras versões que, além de corroborá-la, desenvolvem outros aspectos, notavelmente alguns que apontam para o guaraná como eixo e base de sustentação de uma alteração contundente no seio de uma sociedade altamente segmentada. De acordo com essas versões, o guaraná representa a passagem de um regime de relações sociais no qual a vingança, a separatividade e mesmo a guerra constituíam tradição produtiva do ponto de vista societal, para outro regime fundamentado na valorização do encontro, da reunião, do compartilhamento e da governança argumentativa, esta, então, assentada simbolicamente no guaraná, na sua produção e consumo interno, denso de intencionalidades, e na sua comercialização como um produto que exprime e reforça a etnicidade de um povo. (FIGUEROA, 2016, p. 57).

São relatos de antigos Sateré-Mawé, ancestralidades do vasto território que se estende desde o Norte das ilhas tupinambaranas, no rio Amazonas, até o Sul das cabeceiras do Tapajós-PA. Eles indicam seu território dominial de origem sob denominação de *Noçoquém* – grafia de Nunes Pereira (1942), um lugar da morada de heróis localizado à margem esquerda das cabeceiras, no Pará, em região de floresta densa, quente e úmida, com "primitividades" extremamente manifestas, "onde as pedras falam e os animais são gente" (PEREIRA, 1942, p. 116).

No território de nomeação mitica está o necessário para se viver em condições próprias às determinações culturais específicas dos Sateré. Todas as espécies de animais e vegetais, configurando-se, assim, num reservatório de grande monta biótica, estabelecida em tempo histórico próprio de figuras ancestrais e imemorialidades. Narrativas sobre o *Nusoken* (grafia mais usual atualmente) descrevem-no tal qual paraíso constituído como espaço rochoso e aquático, representado por uma casa de pedra, na qual efígies totêmicas imensas e protótipos de animais de caça eram mantidos pela mãe animal (MANO, 1996).

Esse lugar é fusionado, em algumas versões narradas para ouvintes católicos, com o jardim do Éden, pelo entendimento de ser um lugar provedor. As roças, como lugar das plantas cultivadas (*mikoi*) ou, como preferem dizer os Sateré-Mawé, “lugar de plantas de criação” (representação que classifica a relação agrícola sob o eixo da consanguinidade, igual ao que fazem com os animais de estimação), de acordo com um narrador, foram declaradas por Oniawasp’i como o seu retrato: “as roças são a imagem de minha carne” (*torania mikoi uipu? i já’ankp* [toda plantação minha carne imagem]. (FIGUEROA, 2016, p. 62)

Dentro desse arranjo mitológico, a territorialidade dos Sateré-Mawé era estabelecida por orientação de estados de guerra ou paz e comungava experiências por mediação a partir de estruturas clônicas e cosmopolíticas. Porém, a partir de alterações implicadas pela Coroa Portuguesa, que manipulou pelas armas a inserção, na narrativa original, de invenções de subserviência para os indígenas relacionadas ao rei de Portugal, foi forçada a criação da figura de um chefe imediato<sup>11</sup>.

A historicidade modificada, que impactou etnias contactadas a partir da invasão colonizadora que partiu da costa brasileira até a Amazônia profunda, foi incrustada ao mito original e passou a se relacionar ao período em que o primeiro imperador da empresa colonizadora, Dom Pedro II, iniciou empreitada de espoliações na Amazônia. O mito, assim, foi reestratificado e a etnia induzida a seguir as noções e significações brancas de mundo e aqui está dada na seguinte narrativa.

Na reestruturação do mito, os Sateré-Mawé foram impelidos a ir até a margem dos rios da região e também contemplar possíveis locais de onde partiriam a Portugal, como lânguidos e respeitosos súditos do rei, em navios ancorados no porto.

---

<sup>11</sup> Sabe-se que com o declínio de suas conquistas no Oriente, Portugal determinou a abertura da Amazônia como o seu celeiro provedor de espécies de valor comercial. Confiou a instalação, ao longo do Amazonas de aldeamentos indígenas atraídos ou “resgatados” dos altos rios, com o objetivo de sua cristianização e exploração como mão de obra para extração das famosas drogas do sertão. Atento então as oportunidades da natureza conforme as várias descrições feitas pelos religiosos. (FIGUEROA, 2016, p. 67).

Era o ensaio de um sonho de futuro, por vezes repetido, que acabava por gerar aspecto de narrativa mítica a esse acontecimento. Antes do embarque nos navios atracados, os aspirantes a "indígenas viajantes" acabaram se distraíndo com a coleta de frutas maduras e esquecendo-se do tempo, perdendo a embarcação que os levaria à liberdade, física e moral, identificada a partir da moradia almejada pelos bons: a terra sem males (TEIXEIRA, 2005).

Na narrativa, consta que o imperador deixa os Sateré-Mawé e leva consigo apenas dois sapos que se tornam ancestrais de negros e brancos, excluindo-se, obviamente, a própria pessoa do índio. Aos Sateré-Mawé restava apenas a promessa, por parte de Dom Pedro II, de seu retorno à Amazônia, um dia qualquer no futuro e, com ele, muitas mercadorias do velho mundo seriam trazidas aos nativos. Figueroa (2016) reconhece algo do modelo de realeza do imperador impregnado na atitude dos tuxauas, das lideranças locais tradicionais, com apoio do guaraná. Segundo essa autora, esta atitude fora descrita por Henman (1982) e Lorenz (1992) por ocasião das reuniões ou convocações feitas pelos Sateré-Mawé para combinar estratégias políticas ou relacionadas ao trabalho coletivo denominado *puxirum*.

Em sua maioria, essas reuniões acontecem na frente da casa do tuxaua que, disposto de sua autoridade, inicia o trajeto circular da cuia entre todos, para que bebam em pequenos goles sem deixar o líquido esgotar-se – para que retorne as mãos do tuxaua –, como se operasse a confirmação de poder circular reforçado com orientações reconhecidas por todos como "boas palavras". Simbolicamente, para completar essa sequência, eles gritam: "Olha o rabo!" – frase que funciona como uma espécie de advertência para que os presentes estejam atentos ao último gole do tuxaua: "O guaraná assim compartilhado em uma espécie de consagração que opera como poderosa força de coesão coletiva, sendo coibidos, explicitamente, ruídos, expressões que possam induzir à separatividade e desarmonia (FIGUEROA, 2016, p. 65).

Essa referência, relacionada aos traços de autoridade do Imperador, abriga profunda dicotomia – na visão dos portugueses – entre: a) a territorialidade mítica do *Nusoken* dos Sateré-Mawé, e de característica ligada a cosmologias; e b) a territorialidade europeia do imperador, ordenada por suposto aparelhamento violento e plano civilizatório higienista (LEACOCK, 1964).

Está contextualizado aqui a proposta de recomposição do mito do *Nusoken*, por meio da figura do imperador europeu, e trazendo-a para a

contemporaneidade, o reinado português do passado configura-se enquanto mestre de todas as *commodities* agroindustriais do presente; ordenador de desmatamentos e invasões às terras; espoliador de culturas e línguas indígenas.

Os Sateré-Mawé hoje são interpelados pela promessa longínqua, traduzida em um mercado, que expropria naturalidades e ambientes em troca de mercadorias *in natura*, que possam ser negociadas para suprir desejos publicitários do capital. Esse ponto de vista é uma reelaboração e naturalização da violenta experiência histórica de uma colonização marcada por um modelo extrativista potencialmente agressivo, além de hábitos de um assistencialismo comprometido e fragilizado em seu fundamento político.

Duas experiências negativas traduzidas ideologicamente nas versões que atribuem aos indígenas uma postura passiva, fato que não encontra correspondência na história crítica, mas, contrariamente, os contrapõem em função da invasão de suas territorialidades com valores míticos pertencentes à etnia. Invasões concernentes à dinâmicas da *mitopraxis* (KAPFHAMMER, 2004).

A mitopraxis de que se fala se constitui enquanto um conjunto de complexidades criadas a partir de metáforas de histórias tradicionais míticas, as quais se emolduram em função de sistemas organizadores do presente nos termos de algum passado, embora esse passado já esteja organizado pelo presente (IDEM). Nesse sentido, mitos são compreendidos como gêneros que lidam com distribuições desiguais de bens socioculturais entre indígenas e brancos e por isso controversos.

A narrativa mítica do *Nusoken*, pelo suposto, apresenta processos iniciais de formação do povo Sateré-Mawé, os quais foram seguidos de migrações em decorrência de uma praga de insetos nesse lugar mítico. Segundo a narrativa, no passado o Imperador decidiu guiar o povo para fora do ambiente original em busca de reterritorializações abrandadas da vida. Nessa tarefa, o Rei Português pediu que o povo esperasse à beira de rios e, na marcha, em meio à floresta, os Sateré-Mawé chegaram a um lugar onde havia palmeiras bonitas cheias de frutas saborosas.

Ao se demorarem ali, para tirar proveito da fartura, conseqüentemente, não mais encontraram o caminho indicado pelo imperador, por meio do qual eles seriam levados rumo à libertação da alma aprisionada. Sapos que os acompanhavam na empreitada, conseguiram seguir e entrar na embarcação: um deles tornou-se o Branco, futuro dono de todas as máquinas, fábricas e ferramentas; o outro se tornou o ancestral dos Negros, empregado como cozinheiro e serviçal no barco da realeza.

Na viagem, mesmo prometendo aos Sateré-Mawé que se lembraria deles e, sempre que possível, os mandaria bens materiais, o Imperador impeliu castigos aos indígenas por terem perdido a condução por causa de irresponsabilidades. Assim, ficaram distantes da propagada modernidade que já começava a dar seus sinais.

Kapfhammer (2004; 2012) considera que o mito do *Nusoken* reelabora a experiência histórica do regime tutelar, mas, sobretudo, da instalação contextual e profunda de um hábito de assistencialismo. Na atualidade, os Sateré-Mawé do Baixo Amazonas reterritorializou-se após conflitos, guerras, polêmicas e contradições, mas o hábito assumiu, não só importância intrínseca, mas, valor mágico, de direcionamento e escolha moral, para o bem e o mal dos nativos.

Em relação a essa escolha, atualmente, lideranças políticas do Baixo Amazonas, ao pleitearem direitos de exploração de recursos naturais, assemelham-se à agentes jurídicos do Imperador português, que doou territorialidades. Embora, seja direito assegurado pela Constituição de 1988, as práticas assistencialistas que atualmente tomam contingentes étnicos como coletivos numéricos, em algumas situações, são capazes de decidir eleições, sobretudo, nas esferas municipais, o povo Sateré-Mawé do Baixo Amazonas tende a tornar-se alvo, predestinado às negociações em função de dimensões ideológicas arbitrárias.

O Estado, como entidade observável e racionalmente superposta, dada a territorialidade das ações interpostas, inclui votos étnicos como possibilidades para avançar nas esferas governamentais. Entre elas, existem situações em que os recursos destinados à garantia de determinados direitos sociais são instrumentalizados – quando não são criados com essa função, todavia, tornam-se combustíveis para essa engrenagem política. Por exemplo, são as aposentadorias compulsórias formidáveis ajudas de custo, salários-extras, pensões vitalícias, empréstimos pessoais, entre demais, e que são parte de seus direitos sociais.

Em determinado período, auxílios estatais representam até 80% da receita anual familiar indígena, com média de flutuação, no território Sateré-Mawé, de 15% para menos ou mais, competindo com rendimentos de projetos envolvendo extração de guaraná, os quais geram até 20% da renda familiar. Uma presumível situação de dependência que pode alterar o "fazer" dos Mawé em diversas escalas, com impactos nas perspectivas cosmológicas da etnia – dentro do âmbito de interpretações específicas do mito do passado.

Entre as lideranças que coordenam o projeto em estudo, foi possível perceber que há um entendimento partilhado de que os Sateré-Mawé devem se desvencilhar de políticas de cunho assistencialista que dificultam a luta destes por reconhecimento. Embora, as reconheçam como parte de um direito constitucional adquirido, elas não propõem ou legitimam a ação autônoma dos Sateré-Mawé, seja ela econômica ou política.

A educação intercultural surge para romper as amarras ideológicas do sistema, conforme experiências anteriores tal como o exemplo da implantação da metodologia do Piraiawara que tem como objetivo a formação de educadores para atuarem nas regiões indígenas do município de Barreirinha. A meta principal deste projeto é garantir aos povos indígenas uma educação diferenciada, específica, intercultural, bilíngüe, de qualidade e que responda aos anseios do grupo. Os Sateré partilham a ideia de que seja necessária a formação de professores indígenas, voltados à realidade deles. Eles não pretendem que os vejam como "oprimidos" e "incapazes" de criar sistemas alternativos tal como as proposições contidas no Projeto integrado de Etnodesenvolvimento do Povo Sateré-Mawé.

O que nós estamos construindo é licenciatura indígena voltada para políticas educacionais de desenvolvimento econômico sustentável. Ela não tem currículo, não tem disciplina o currículo é pós-feito. O curso é uma grande reunião problematizando e dentro desses problemas vamos encontrar soluções que vão ser trabalhadas nos livros didáticos. O sistema vai criar teu filho do jeito que ele quer, mas para calar a boca dos pais eles criam bolsa família, bolsa escola bolsa isso aquilo. Eles te pagam para colocar teu filho no sistema. Se não fizer isso perde o benefício ou o conselho tutelar manda prender. Então os nossos filhos vão para cidade estudar e chegam na cidade não tem como concorrer com os da cidade os que se destacam viram doutor e não querem voltar os que não conseguem se destacar vão inchar as periferias e outros viram mulheres prostitutas e outros vão se integrar na marginalidade e viram lixo humano. Diante disso que estou criando esse sistema de educação com um projeto pedagógico dentro da realidade dos polos. Uma educação diferenciada e não esta indigenista que só leva em conta a língua e não o sistema social. O sistema faz isso como uma malícia política para integrar os outros no sistema através da língua [...]" (GARCIA, O., 2016).

Com essa percepção sobre os benefícios, a participação dos Sateré-Mawé nas instâncias de controle social do Programa se torna reduzida, facilitando assim, o ressurgimento de algumas formas de sujeições frente a determinados agentes, o que institui outras formas de dominação. Tal presença é manifesta nos fortes vínculos que esses agentes têm com os poderes políticos e à administração pública municipal.

Diante disso, sua presença é diretamente proporcional à exclusão dos indígenas e a não consideração de suas especificidades socioculturais e territoriais. O estudo etnográfico sobre o Programa Bolsa Família (PBF) entre as comunidades Indígenas indica um “baixo conhecimento” dessa população sobre o PBF (VERDUM, 2014). Nesse estudo:

Não foram encontradas pessoas capazes de definir, descrever e explicar o programa – ou seja, seus objetivos, regras, procedimentos, como obter ajuda para a resolução de problemas no percurso que vai do cadastramento ao saque do recurso financeiro etc. – nos mesmos moldes como ele é compreendido, descrito e explicado discursivamente pelos seus operadores, por exemplo, no MDS em Brasília, ou expresso nos textos dos manuais e documentos oficiais. Mas isso não significa que as pessoas não tenham suas explicações e que no dia-a-dia não busquem se comportar e ajam de forma a acessar e garantir a continuidade do acesso ao recurso. Isso poderá ser compreendido nos blocos temáticos que seguem. (VERDUM, 2014, p. 100).

Segundo esse estudo, os relatos são diversos, em uma disposição fenomenológica que torna inviável construir um quadro amplo ou detalhado da perspectiva indígena sobre as condicionalidades. Mas, o que se depreende dos relatos é que o tema das condicionalidades é desigualmente compreendido, mas não totalmente desconhecido.

A obrigatoriedade de “frequência escolar”, tal como apresentada na fala acima, por parte de Obadias Batista e da maioria dos coordenadores do Consórcio, atua como uma condicionante, e aparece, além de tudo, como uma dificuldade operacional, que passa pela falta de um sistema de registro e acompanhamento eficiente que leve em conta as especificidades da vida destes. Da mesma forma, foram citados os problemas de pessoal qualificado e a existência de estabelecimentos de ensino (escolas e salas) inadequados aos padrões culturais locais, bem como às condições ambientais/climáticos locais.

## **ENSAIO I – Tomo 1.1: O guaraná como marca de territorialidade**

Com o enredo histórico de suporte, contextualiza-se uma situação específica e atual da empresa de comercialização indígena dos Sateré-Mawé do Baixo Amazonas. Fundada na década passada, com intuito de comercializar o guaraná, ela serviu de base para a criação, em 2009, do Consórcio dos Produtores

Sateré-Mawé (CPSM). Essa associação comercial objetivou à recuperação de espaços perdidos pelos antigos e os tuxauas atuais em função de conflitos políticos com líderes carismáticos da nova geração e, principalmente, o domínio autônomo de suas ações.

Como forma estratégica, o CPSM optou alinhar-se à ética instituída pelas agências do comércio justo, integrando cosmovisões em razão de símbolos anímicos, protagonizados a partir da mítica do *Nusoken*, o lugar onde as pedras falam e os animais são gente (FIGUEROA, 1998, p. 200). Depreende-se, dessa conjuntura, que a relação com o "novo" Imperador (uma associação feita com o mito do Imperador, e o comércio justo que se equipararia àquele) é ambivalente, pois antigos territórios que marcavam locais cerimoniais e de sacrifício, agora são espaços de trabalho em linha produtiva e de negociações financeiras.

Por interpretação desse cenário, infere-se que afinidades indígenas na Amazônia têm sido caracterizadas por instabilidades intensificadas em contextos de autonomia política diante da exigência de territorialidades políticas globais. O guaraná ainda funciona, no presente, como elemento catalisador de territórios míticos de antepassados, mas essa noção tem-se fragmentado na conjuntura atual.

Assim, o que já havia sido símbolo capaz de agregar e conferir unidade via consumo ritualizado e invocação de *sehay wakuat*, “boas palavras”, hoje é composto por efeitos controversos a tradicionalismos. Rituais, por exemplo, que envolvem tónus complexos, como linhas diretivas para ações políticas, hoje já não conseguem dar conta de supostas unidades étnicas. Esses cerimoniais tornaram-se frágeis na medida em que têm envolvido relações ampliadas e com diferentes orientações ideológicas.

O guaraná, hoje, pode ser viabilizado tanto como pressuposto estrutural quanto desafio histórico, tendo-se em vista reconhecer instabilidades internas em decorrência de divisões clânicas. Obadias Batista (2014) cita políticas não inseridas na lei do *Wará* – inscrita do *Puratig*, instrumento totêmico da etnia – enquanto movimento que se pode nomear de reterritorialização política do mito.

Embora o guaraná funcione como símbolo de identificação dos Sateré-Mawé, é necessário considerar que “[...] o território de um grupo social determinado, incluindo condutas territoriais que o sustentam, pode mudar dependendo das forças históricas” (LITTLE, 2002, p. 55). São relações imbuídas à noção dominial da terra para os indígenas do Baixo Amazonas, que não se confundem com marcações de

originalidade, isto é, com o fato dos Sateré-Mawé terem sido um dos primeiros grupos étnicos a reivindicarem ocupação geográfica do Baixo Amazonas.

Na contemporaneidade, a demarcação de terras indígenas na Amazônia tem se tornado inviável à homologação de Terras Indígenas – sem a existência de pessoas capazes de compor um aldeamento étnico com vínculos históricos e culturais (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998). Igualmente, em relação aos Sateré-Mawé estudados, no século XVII, mencionava-se o guaraná como elemento constante nas práticas, mesmo o uso da planta não se restringindo às práticas de consumo-ritual. São informações constantes desde a colonização portuguesa no Ocidente amazônico (BETTENDORFF, 1910).

O padre jesuíta João Daniel (1976), em passagem na Amazônia (1741 a 1757), destaca dados nessa direção, para a compreensão de aspectos contextuais ou característicos de povos da Amazônia Colonial, em especial, de conhecimentos envolventes de recursos naturais e da produção de fontes econômicas por parte das populações indígenas locais desde o século XVIII.

Um dos gêneros mais singulares daquelas terras é a fruta guaraná por ser muito medicinal, e o mais refinado veneno de flatos, dores, e cólicas procedidas de mimio calor. Doce, ottimo para lhe beber a saúde; e remédio muito eficaz para as desenterias, e cursos, ou seja, soltos, ou de sangue precedidos de calor. Nos calores é optima limonada; nas febres cordeal refrigerante; e enfim é um compendio de remédios; e por isso digna a sua planta de ser cultivada nos pomares, hortos, e jardins, como fazem os indígenas, que sendo tão descoriosos no cultivo das plantas, esta, contudo tem neles tal estimação, que muitos a cultivam nas suas roças. Nas suas descrições já dissemos qual seja o seu fruto mui semelhantes a cerejas no tamanho, cor e feitio, e como se beneficiam em massa dura como pedra, e se usa ou mastigado, ou relado em água. E por isso aqui baste esta lembrança para ser contado entre os mais especiaes haveres daqueles rios posto que ainda pouco avultado por não serem ainda bem conhecidos os seus préstimos. Para mastigar não há bétele, que lhe chegue, e anão há doce, sobre que melhor [leva] um copo de agua, do que sobre o guaraná mastigado, ainda que seja só na pequena quantidade do tamanho de uma amêndoa ou avelã. Também supre a falta de sono; e muitos o tomam para não dormir etc., etc. (JOÃO DANIEL, 1976, p. 406).

Informações exemplificadas na fonte, acima citada, sugerem a conformação territorial atual dos Sateré-Mawé como resultado de complexas etapas de dispersão por guerras, catástrofes naturais, circunstâncias espirituais e relacionadas a atitudes coletivas. São fatos que produziram variações nas denominações dos Sateré-Mawé, enquanto grupo com bases estruturais de identificação. É suscitando essa suposição, que o guaraná aparece como elemento

definidor capaz de conferir unidade simbólica e territorial às populações indígenas do Baixo Amazonas.

Nunes Pereira, em "Ensaio etnológico" (1942), igualmente sublinha a riqueza de arquivos das bibliotecas dos Estados de Amazonas e Pará. Ele ressalta que nelas existem documentos preciosos do ponto de vista histórico, político e etnológico, como também em obras antigas de autores como Castenau, Coudreau e Bats; há dados constantes de relatórios presidenciais das Províncias de Grão-Pará e Amazonas. Também, em Pereira (1980), é observado que há confusões recorrentes sobre a etnia em relação à sua caracterização identitária e territorial.

O fato deve-se à variedade de denominações atribuídas, agravadas por dados ambíguos de cronistas, expedicionários, desbravadores de sertões, missionários e naturalistas. Resultou-se, assim, uma variedade de denominações: Maooz, Mabué, Manguê, Jaquezes, Maguases, Mahués, Magues, Mauris, Mawes, Maragua, Mahue, Magueses. Posteriormente, Métreaux, e depois Von Martius, tentam unificar terminologias, atribuindo o sinônimo Arapium, em seguida contestado no segundo volume de "História da Companhia de Jesus no Brasil" (LEITE, 1939).

No período visitado por Nimuendaju (1939), os Sateré-Mawé já rareavam em várias localidades do Estado do Amazonas, como regiões do Mamuru e Mariacuã, porque estavam densamente mestiçados no Marau e ao longo do Maué-Açu; também já não existiam no Arariá e no Apoquitaua, embora, ainda conservassem traços ou aspectos curiosos; eram de dois a três mil indivíduos no Andirá (divisas entre o Amazonas e do Pará), sites, sobretudo, nas cabeceiras desses rios.

Diversos fatores – guerras, moléstias, prolongadas estiagens ou calamitosas inundações – tenderam a concorrer para o deslocamento dos indígenas da remota área geográfica descrita para a área atual, onde continua sua organização social e econômica graças à utilidade do principal produto, o guaraná. Existem referências históricas que compartilham a tese de sua herança Tupi, reconhecida por Métreaux em "Migrations historiques dês Tupi-Guarani", como uma etnia inquieta que, nos tempos pré-colombianos era numerosa, mas que se intensificava a migração acentuada no evento da conquista europeia.

Em suma, o guaraná, como descrito, pretendeu expor essa fonte de alimento e marca simbólica, que remete a fatos relevantes dos Sateré-Mawé em conflito a demais etnias. O que trás à lembrança, situações em que coletivos étnicos foram forçados a deixar terras ocupadas e migrarem em dispersão para sobreviver,

transformando a vida em uma série esquizoides aspectos sociais. São étnicos que jamais conseguiram se reunir novamente e foram assimilados à sociedade branca envolvente, passando a ocupar dentro dela funções subalternas.

A perda territorial, portanto, implicou fragmentação de identidades. Ao serem desconectados do ambiente e de seus símbolos, reposicionaram projeções culturais de identidade. Nessa situação, dimensões psicofísicas da vida podem ser desarticuladas, enfraquecendo a unidade consanguínea e tornando desequilibradas as relações que coletividades estabelecem ante seus territórios (ALBERT, 1995).

Circunstâncias políticas, a bem dos casos, obrigam povos saídos compulsoriamente de territórios originais a confrontar-se com complexos processos de reorganização social, que Pacheco de Oliveira (1983) define como readaptações de ordem cultural. No caso do Baixo Amazonas/AM, tratou-se propriamente de movimento por meio do qual as comunidades indígenas vieram a se transformar em sociedades organizadas – em razão de mitologias com definições via identidades espirituais. Instituem-se, assim, mecanismos de tomada de decisão mediante lógicas cósmicas de relacionamento com o mundo.

São essas afinidades, bem como os vínculos afetivos e históricos, porventura existentes entre membros da unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), que foram retrabalhadas pelas próprias pessoas em contextos não-determinados, em contraste com processos de reorganização de amplas proporções. Tais contrastes foram intensificados quando investidores mato-grossenses passaram a adquirir parte do estoque de guaraná dos Sateré-Mawé, já em períodos do século XIX, numa clara ação comercial de cunho concorrente, embora, o cultivo e uso da planta também fosse comum aos vizinhos Munduruku, Apiacá, Mura e Cauaiua-Parintintim, direcionada à atitude comercial dos mato-grossenses.

Ocorria que, tais etnias vizinhas eram inimigas dos Sateré-Mawé e, talvez, os compradores soubessem de parte das complexidades interétnicas. Era algo que chegava a ser beligerante e marcado por traços formativos e simbólicos, além de impulsionado por territorialidades de cunho espiritual e referentes à ideia de criação do mundo por entidades demiurgo. O guaraná, portanto, como elemento identificador e aferidor de unidade ou marca capaz de diferenciar o povo Sateré-Mawé, era foco da disputa, mas não a encerrava. O tempo mítico, com referência a horizontes tradicionais, expressava-se em multivocalidades. E, de igual maneira, as narrativas

envolviam simbolismo referente a enfrentamentos de clãs por meio de uma mitopoética da guerra.

Assim, na estrutura mítica dos Sateré-Mawé, o guaraná inscreve-se em uma mitopoética inscrita e escrita nos relatos e recitações que fazem parte de rituais indígenas, sobretudo, rituais animados pela memória guerreira da etnia, os quais se mostram em vários aspectos da cultura material e espiritual. À guerra, é feita referência seguindo-se o tempo mítico como horizonte tradicional Tupi. Sobre o tema, em Alvarez (2004) e Wolfgang (2004) é possível encontrar vigorosa interpretação fundamentada pelo tempo prolongado de vivência entre os Sateré-Mawé, embora, os autores apresentem objetivos e marcos teóricos diferenciados. A riqueza interpretativa se dá porque optam pela compreensão das interferências ou alterações do universo mítico da comunidade tribal potencializadas pela ação de religiosidade de matriz ameríndia.

A mitopoética da guerra dos Sateré-Mawé, por outros vieses de observação, ressalta lugares estratégicos para o enfrentamento a *ywanias* (clãs). Por essa determinação, a religiosidade se dilui em parte frente às imposições de combate. É um conjunto de narrativas que descreve, em tom de cânticos rimados, construções relacionadas à rivalidades e parcerias da etnia em função da terra e das simbologias disputadas. Além de versarem sobre clãs inimigos, dentre os quais os Meiru, antropófagos que bebiam o sangue de vítimas, os cânticos poéticos narram estratégias empregadas contra rivais identificados por Figueroa (1998) a partir de marcas ou heranças Tupis propiciadas por migrações.

As heranças são: a) distribuição tripartite ou vertical do cosmos com o humano ocupando posição central; b) humanidade como critério de intermediação de ações de separação do bem e do mal; e c) passagem do modelo cosmocêntrico para o terreno. Sendo importante mencionar que, em determinadas explicações, houve uma dissociação entre mito e poesia, encontrou-se uma incompatibilidade léxica e semântica.

Porem este divórcio lexicológico entre mito e poesia deve ser revisto pelo antropólogo, porque – através de Littré – está situado sociológica e historicamente. [...] a separação do mito e da poesia coincide com a grande segregação da arte, nas capelas da arte pela arte do fim do século passado e coincide, igualmente, com a desafectação paralela de todos os mitos do Ocidente em benefício do dogma totalitário do “progresso técnico”. (DURAND, 1996, p. 46).

Sobre os traços de belicosidade e da memória guerreira dos Mawé do Baixo Amazonas, são destacadas sugestões interpretativas em Figueroa (1998, 2000), Kapfhamer (2004) e Alvarez (2004). Os suportes se relacionam a movimentos migratórios paralelos à estrutura simbólica Tupi. São fluxos de gente estratificados, os quais se recombinaem frente a alterações das intenções dos povos em sair do lugar de origem por força de eventos de ordem natural ou com referência às intencionalidades particulares.

No citado, por exemplo, encontram-se interpretações fundamentadas pelo tempo de vivência dos Sateré-Mawé conforme ações tomadas em fluxos migratórios. São sugeridas inferências sobre universos míticos potencializados em função da migração correlacionados a ação de igrejas neopentecostais. As sinalizações estão mediadas por processos de inversão ou reposicionamento de traços de passados beligerantes, segundo memórias inscritas em um dos lados da clave cerimonial do Porantim.

Na memória relativa à territorialidade espiritual da etnia, presume-se ocultamento de referências importantes acerca de estruturas de poder simbólico, as quais foram deslocadas para planos de inferioridade. Especificamente, lideranças mágico-religiosas de pajés estão inseridas nessa realidade incongruente, ou incompatível, e, hoje, o desinteresse entre novas gerações quanto à discipulação assumida por agentes da pajelança são manifestas, apesar de o xamanismo continuar a ser incluído com incisivas controvérsias no contexto urbano de transformações socioculturais.

A análise que Kapfhamer (2004) faz das transformações em processo entre os Sateré-Mawé, da área indígena Andirá-Marau/AM, representa recorrência a movimentos de reforma religiosa protestante, enquanto ações de incentivo às mudanças socioculturais que impactam primordialmente o xamanismo e as territorialidades míticas ancestrais. As mudanças resultam de críticas que indígenas do segmento religioso neopentecostal fazem ao fato de pajés identificarem doenças como resultados de ações mediúnicas e, ao fazerem diagnósticos, apontam coisas ou pessoas como causas do mal. São culpabilidades atribuídas que tendem a gerar desejos de vingança e violência entre parentes.

O descrito, é singularizado em extenso texto de Kapfhamer (2012), no qual o Tuxaua Sewu Mikilis, de Vila Nova, Alto Rio Andirá, um promotor da fé cristã ocidental entre os Sateré-Mawé, relata história recente da etnia partindo de

reestruturação mitológica concernente à sequência de eventos formadores dos parentescos. Sewu Mikilis descreve uma época primordial de selvageria e matanças, provocadas pelo surgimento mítico de diversas ordens clânicas dos indígenas do Baixo Amazonas.

Depois, seguiu-se a fase amansadora, de incorporação da mercadoria dos brancos à vida social da etnia, juntamente com a chegada de missionários cristãos, o que gerou crises estruturais de saberes por conta de modificações no mito fundador dos Sateré-Mawé. Uma fase considerada amansadora e retratada como uma época na qual terminologia mercantil e fazeres relacionados às finanças de brancos e ideologias de poder capitalista passaram a integrar realidades étnicas e compor intencionalidades.

Não significa dizer que a introdução do guaraná fez declinar tradições indígenas em associação direta. É cauteloso pensar que ocorreram reposicionamentos de atitudes coletivas face às realidades contemporâneas complexas. Nessa etapa, foram postas em evidência diferenciações entre cenários polêmicos de integração territorial e cosmologias operantes.

Foi notória a passagem da sociedade Sateré-Mawé do "cru para o cozido" (LÉVI-STRAUSS, 1973), em evidente construção constituída em função de embates entre passado e presente da etnia. A situação, em contextos históricos de abrangência para ideias referentes às territorialidades míticas, para os Sateré-Mawé é oriunda de questões que abordam não apenas parentesco e estruturas clânicas, mas também xamanismo e ancestralidade.

Atualmente, interferências relacionadas às externalidades brancas, higienistas – incluídas como modernidades alternativas (GAONKAR, 2001; WHITTEN, 2008) estão a instituir junto aos nativos o que se pode denominar de lógica periférica da sociedade ocidental, em que valorações sobre materialidades e hierarquias posicionais concorrem fortemente com tradicionalismos. Essa concorrência, em si mesma, crê-se, não tenderia a representar problemas, salvo profundidades étnicas se mantivessem posicionadas condizentes a imaginários ancestrais intrínsecos e não passassem a ser reestratificadas segundo vieses comerciais, ancorados em competição por status e dinheiro, em si mesmos dualistas, que engendram incentivos às práticas de intolerância sociocultural.

Entretanto, é impossível pleitear essa possibilidade, posta à irrealidade e inviabilidade dela. Existem "verdades interessadas" de indígenas e de brancos, que

concorrem no diálogo do saber interétnico. É uma multiplicidade de orientações polêmicas com efeitos opostos, os quais impactam territorialidades e forçam escolhas entre dualidades positivas e negativas, concretizadas em figuras do bem e do mal. O que é bem ou mal, não está descrito em função de pretensão de poder de mercado de brancos sobre indígenas. O que ocorre são consequências referentes à consideração da natureza enquanto mercadoria e à promoção de sistemas de exploração em áreas amazônicas e sobre pessoas da Amazônia.

São consequências que fazem da realidade meio instrumental, para fins desenvolvimentistas, e são ações alardeadas desde épocas da colonização e ainda mais no presente, pelo regime militar e por agentes de grandes projetos de investimento (GPIs), que modificam territórios e saberes étnico. Atualmente, são argumentos orientados para a viabilização de rodovias, termoelétricas, hidrelétricas, pastagens, agroproduções, grilagens e retirada de madeira, entre outras atividades, desde sempre, embasadas na urgência à integração e urbanização de ambientes caracterizados erroneamente como laboratório experimental multi-teste, celeiro produtivo, enfim, éden, espaço atrasado e figurativo, vazio demográfico pronto a ser explorado – como ocorre em casos de terras indígenas amazônicas.

São experiências de intolerância, violação de direitos coletivos e reterritorialização compulsiva de povos étnicos após a saída de suas terras imemoriais, mediante dinâmicas contingenciais e desumanizadas, as quais estão potencializando conflitos já postos historicamente, há décadas, referentes a interesses de sociedades urbanas propulsores de insalubridades, galgados em planos políticos e intenções de megaempresas contra povos tradicionais no território amazônico. Essa afirmação presumida acerca de recentes marcas reorientadas de territorialidades míticas dos Sateré-Mawé do Baixo Amazonas aponta para afrontas à complexidade histórica e formativa do povo.

Assim, se “[...] a ideia de equidade não se refere à valorização monetária ou à equivalência das necessidades, mas se coloca em pauta o reconhecimento de significados culturais distintos atribuídos ao território [...]” (ZHOURI; OLIVEIRA, 2007, p. 132), então, importa destacar que o domínio sobre a terra não é fenômeno incidental, mas concreto e operante em função de natividades. Desta feita, é necessário questionar em que medida, pode haver a reconstrução de pessoas étnicas em suas instâncias individuais e coletivas, dado que tem ocorrido um

despedaçamento da vida e dos processos de reconhecimento de território e territorialidades a partir do mito de origem da etnia?

Com sugerida evidência, respostas que contenham elementos definidores e sustentem o encerramento da problemática não são cogitadas em respeito à própria dinâmica da Amazônia indígena. O mais tangível é observar contradições operantes dentro de remodelamentos da territorialidade mítica dos Sateré-Mawé e inferir conjunturas propondo diálogos e refinando polêmicas. Além disso, releituras sobre ações do Estado tenderão a ser sempre bem-vindas, na medida em que se aproximem de realidades de tradicionais e fomentem reflexões sobre dialogismos de povos amazônicos.

O mito do imperador, apesar de obviamente não ter sido construído em razão da fundação cosmológica dos Sateré-Mawé, insinua uma busca incessante ao objeto perdido dessa etnia ameríndia, uma busca pelo gozo outrora castrado dos indígenas com a colonização e pela colonização. Nessa trajetória de busca, há uma relação dialética, uma ação que se repete, opera em ciclos e movimentos constantes. Assim, estar à procura do objeto perdido, o gozo, faz todo o sentido no âmbito do próprio mito do imperador – mesmo sendo uma busca que resulta sempre em fracasso, no sentido de perda repetitiva, almejar o objeto perdido é um ato instintivo, inato (DAMATTA, 1992; VORCARO, 2003).

O instinto, aos Sateré-Mawé, como é apontado no mito do Imperador, é característica equivalente não só a humanos. Gente, bichos, plantas e pedras se inserem nessa construção. Retomando o relato do mito, sublinha-se que quando indígenas perdem o navio rumo à Europa porque caminhavam devagar sobre terrenos pedregosos e colhiam frutas maduras, são sapos que entram na embarcação e dão origem a divisões raciais e étnicas por diferença unicamente cromática, da cor da pele.

Gente, bichos, plantas e pedras são relatadas como componentes de um conjunto de correspondências humanas definido pela fala, por sensorialidades e pela busca comum ao objeto perdido, a busca pelo gozo, em uma repetição que funda a primeira identificação com essa tensão relacionada à vida, a tensão primordial dos Sateré-Mawé. Para a etnia, o paraíso mítico do *Nusoken* é o território de gozo por definição. É lá que o objeto perdido está encerrado e pode ser localizado por gente, bichos, plantas e pedras. No *Nusoken*, todos podem encontrar aquilo que se caracteriza, e os caracteriza por pura fruição, justamente o elo com o mundo, o objeto perdido, finalizando com sucesso o ciclo dialético de busca.

A expressão “Onde as pedras falam e os animais são gente” marca a territorialidade correlacionada ao mito do Imperador, o que engendra a territorialidade mítica dos Sateré-Mawé; e, ainda, um tanto de corporeidade e psique de gentes atribuídas também a bichos, plantas e pedras. Não é toda a territorialidade mítica dos Sateré-Mawé que está contida no mito em questão. Não seria prudente se supor isso, dada a complexidade das construções narrativas ameríndias. O que se pode cogitar é que o mito do Imperador, ao integrar-se ao amplo conjunto de pressupostos ancestrais que consolidam oralidades formadoras da marcação da territorialidade da etnia, possui certo destaque nessa composição.

Os fatores que concorrem para explicar o destaque ao mito são: a) popularidade e facilidade de compreensão alcançada junto a brancos; b) ocorrência em narrativas tanto de velhos quanto de jovens indígenas; e c) fácil estruturação lógica de integração do mito à realidade atual. Daí que, considerar o *Nusoken* enquanto paraíso originário da cosmologia, onde estão pedras que falam e animais que são gente, é assumir que esquemas interpretativos cristalizados na vida intelectual dos Sateré-Mawé atendem às necessidades deles de explicação de mundo, o que é uma verdade.

Considera-se também que o *Nusoken* é uma resposta da etnia frente a uma forma de transmissão de conhecimento legítima, a nativa, que relaciona argumentos e formulações em situações de polêmica e conflitos concernentes ao coletivo étnico. Manter a perspectiva interpretativa associada à ideia do paraíso *Nusoken* é deixar de reproduzir explicações hegemônicas e criticar o modelo racional que historicamente foi escrito por naturalistas-viajantes às realidades amazônicas.

A crítica ao modelo racional considera o fato de haver razoável aceitação por parte dos povos locais do bioma para explicações dos Sateré-Mawé sobre sociedade, ambiente, pessoa e mundo, apesar desses conceitos nativos naturalmente não perpassarem pelo crivo de aceitação da ciência branca. É uma situação em que o esquema interpretativo ocidental firmou-se como senso comum erudito, obstruindo a constelação de determinantes teóricos e significância técnica indígena Sateré-Mawé, em particular, e indígena de forma geral. Se os Sateré-Mawé acreditam na existência de entidades supremas com características antropomórficas, estas, por consequência, são habitantes do *Nusoken* e se caracterizam como fontes inteligentes que agregam explicações sagradas aos mais diversos fenômenos.

Na ordem cosmológica, porém, os Sateré-Mawé se relacionam com os espíritos intermediários entre os seres supremos e as gentes, bichos, plantas e pedras, os quais podem ser bons ou maus. Os bons espíritos, tais como os que pertencem às águas e às florestas rasas, incluem-se como heróis culturais:

São eles *Haté* e *Négghi*, que deram para se criar a partir de coisas boas e geraram igualmente coisas boas, como mandioca, fogo e guaraná, além de ensinarem ofícios úteis, como construir, caçar e pescar. Os maus legaram astúcia, enganação e desorientação espacial, como o *Curupira* de floresta densa, que manipula e parece ser “igual ao vento; se escuta o andar dele, se vê os rastros, mas ninguém fala com ele ou o enxerga. (UGGÉ, 1991, p. 27).

Cada bicho, gente, planta ou pedra contida na natureza e inserida na estrutura sociocultural da etnia funciona como marca de identificação mítica, particularizada no território dominial e balizada por entrecruzamentos e enfrentamentos regulados por tradição com bases políticas municipais locais. Parte de uma tradição articulada e legislada pelo clã Lagarta de Fogo (Sateré) que subliminarmente agrupa todos os demais clãs a partir de prescrições mitológicas de um ascendente comum a todos. Essa territorialidade mítica está repleta de disputas, sangrentas ou não, e constituem marcas de força e poder, consolidadas pelos membros do clã Lagarta de Fogo como parte de uma natureza anímica que a todos engloba.

O fato mítico, por assim entender, que origina a afirmativa de que pedras falam e animais é gente, segundo o clã Lagarta de Fogo, está encerrado no embate entre seres da natureza e encantamentos divinos. Se pedras, bichos e plantas viram gentes e inversamente gentes viram pedras, bichos e plantas - pode-se depreender que as inscrições clânicas dos membros do clã Lagarta de Fogo vinculam-se à origem e memória anímica própria aos Sateré-Mawé. Assim, embora as representações vegetais, mineral e animal não sejam estreitamente religiosos, elas assumem função emblemática de identificação, pertencimento, interdição e amálgama, que sustenta elos de solidariedade coletiva e afinidades para a etnia como um todo.

Sobre o clã Lagarta de Fogo, a relação de afinidades dele é tratada transversalmente (CARNEIRO DA CUNHA, 1986; VIVEIROS DE CASTRO, 2002), quando se atualiza a base teórica lévi-straussiana (LÉVI-STRAUSS, 1975) para se pensar a relação gente-bicho-natureza e se reconhece no mito de fundação do clã Gavião Real a luta destes contra os parentes que são do clã político, exatamente o Lagarta de Fogo.

Como em outros povos amazônicos, a relação de afinidade entre clãs, e no caso entre o clã Lagarta de Fogo e o clã Gavião Real, projetada sob o plano da cosmologia, apresenta todos esses parentes por afinidade como inimigos. Isso porque a narrativa do mito do Gavião Real representa a ordem de estruturas sociais de antepassados, em contraposição ao clã Lagarta de Fogo, formado a partir da ideia de liderança política Sateré-Mawé.

O Gavião Real é uma ave ligeira e forte, de porte avantajado, é o bicho ancestral da flecha, artefato cultural indispensável, seja às disputas simbólicas grupais, aos jogos, à caça ou à guerra; o clã Lagarta de Fogo possui ancestralidade ligada ao sumo da Terra, que forja venenos para gerar força de persuasão e oferta castigos corporais e redirecionamentos de caminhos. Ambas as denominações são classificadas pelos Sateré-Mawé porque prescrevem territorialidades míticas dentro do contexto do *Nusoken*.

Trata-se de disputa de clãs, ordenada por referenciais físicos e espirituais. Nesse paraíso prometido, o território onde a lógica da vida ocidental colapsa, não é possível conceber entendimentos do real a partir de dualidades condizentes a irracionalismos ou racionalismos, tal e qual se propaga em boa medida na sociedade amazônica não-indígena. Primeiro, porque o real também é aquilo que não se vê; e, segundo, porque na terra *Nusoken*, prevalecem complementaridades psicofísicas ante o empírico.

Vivem no território criaturas (gentes, bichos, plantas) animadas em razão do ambiente (pedras), dentro de uma relação intermodal e não verticalizada. Tal relação se cristaliza em si mesma por causa da “qualidade perspectiva” (ÅRHEM, 1993) que funda o paraíso Sateré-Mawé, segundo a qual pontos de vista distintos englobam distintas definições do outro. Todas, porém, considera esse outro enquanto habitante diferenciado coparticipe do *Nusoken*, onde a clássica divisão binária entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever a cosmologia operante.

Munduruku, Parintintin, Mura, Maraguá e Sateré-Mawé foram etnias dominiais do paraíso *Nusoken*. O poder de mando e desmando dessas etnias variou conforme o nível de ocupação espacial e o volume de afetividades atribuídas a bichos e pedras que lá estavam. Foram povos que estiveram dispersos no território e constituíram amplo conjunto de humanidades inseridas na área, também denominada de Mundurukânia, a qual se estendia, no passado, do rio Tapajós, Extremo Oeste do Pará, até o rio Madeira, mesorregião do Médio Madeira do Amazonas, abrangendo o

que hoje são os limites dos municípios de Nova Olinda do Norte e Borba, a Sul de Manaus.

As marcas dessas territorialidades míticas – além de estarem afeitas a angulações simbólicas e ambientações representativas – situaram-se no *Nusoken* interpostas a lugares de marcação cósmica para as etnias. São esses lugares: a maloca dos espíritos, a toca das formigas tucandeira, a casa das onças, o ninho das serpentes, a cachoeira dos demônios, a maldita árvore do Mapinguari e a praia do jacaré-açu.

Cada um deles representa um ponto limítrofe, uma subterritorialidade, que em determinados contextos tem significados estranhos, tanto à natureza quanto à cultura. O dado e o construído, o objetivo e o subjetivo, o fato e o fenômeno. Pensar de maneira tão simétrica à Natureza e à Cultura é, em razoável medida, desconsiderar elementos complexos que a vida não-ocidental possui.

O *Nusoken*, portanto, é um território onde o transe intermundos se parece algo pleno e eficiente na medida em que se pode conceber a plenitude do real e da espiritualidade segundo o modal ameríndio; é a casa de Tupana (criador de *a'at*, o sol) e *Yurupari* (criador de *waty*, a lua), dois espíritos construtores do cosmos, que, segundo a origem do mundo dos Sateré-Mawé e Maraguá, viviam no infinito e regulavam sonhos.

*Nusoken*, ao significar a união entre a terra e os espíritos Sateré Mawé, que em verdade foram o povo mais populoso e dominador (no sentido da conquista) da Mundurukânia, é um território mítico por excelência porque nele não se separa humanidade de animalidade. O privilégio de, enquanto ente, estar contido somente na humanidade ou na animalidade, inexistente no plano do *Nusoken* simplesmente porque não se fundamenta. Todos são seres e compõem o lugar igualmente.

Gentes, bichos e pedras, além de espíritos, convivem não em perfeita harmonia no *Nusoken*, pois isso seria improvável, dada as contingências cotidianas, mas dentro de um sistema interconectado, fluido e sem a dualidade maniqueísta de parâmetros binários, como certo e errado, em cima e em baixo, bom e ruim. A vida nesse paraíso se dá em meio à polêmicas, conflitos, dissabores, afetividades, bondades, amores e felicidades.

Não é a terra prometida do Imperador; tampouco é o ades pantanoso que a cristandade ocidental propõe. O paraíso é a localidade Sateré-Mawé sem um Deus, mas com várias entidades sagradas, ou encantadas, todos os lugares contidos

em “esquematismos cósmicos” (TAUSSIG, 1987, pp. 462-463), que se comunicam e sentem vontades e necessidades, que formam seus hábitos, costumes, funções e normas.

O referencial comum ao *Nusoken* é a humanidade enquanto condição igualitária a todos os seres ali contidos (DESCOLA, 1986). Por essa proposta Sateré Mawé de paraíso, que culmina na consolidação de um território mítico, a natividade ameríndia não entende o outro, o diferente, como menos humano ou inumano tanto porque a distinção Natureza e Cultura não se operam formalmente, de modo que a oposição gente *versus* bicho-plantas-pedra é sem efeito. Essa divisão cartesiana, que tem guiado a humanidade ocidental há tempos, é desfeita e reduzida a nada, em um contexto cosmológico partilhado tal como dos Sateré.

Historicamente, é possível localizarmos vários vetores responsáveis por mudanças na vida dos Sateré, seja na estrutura mítica, política econômica ou social e social destes. Dentre esses vetores, encontramos alguns destacados pela sua grandeza, como instrumentos fundamentais do movimento civilizatório ocidental, tais como o Estado e Igreja e o comércio.

Kapfhamer (2004), por exemplo, opta pela interpretação das interferências sobre o universo mítico dos Sateré-Mawé potencializado pela ação de grupos ou igrejas evangélicas. Essas interferências estão sinalizadas em processos de inversão ou simplesmente do apagamento de traços que sinalizam para um passado guerreiro. Esta memória está inscrita em um dos lados do Porantim, o principal símbolo de poder dos Sateré-Mawé, que também funciona como chave cerimonial que contém textualmente as passagens heroicas ou os feitos históricos dos Sateré-Mawé.

Na inversão houve um ocultamento de referências importantes da estrutura de poder do grupo foram deslocadas para um plano de inferioridade tal como a liderança mágico-religiosa do Pajé que detinha anteriormente um papel fundamental na estrutura de poder destes e funcionava como uma espécie de mediador entre a esfera terrena e extraterrena. Atualmente há um desinteresse entre as novas gerações quanto à discrição assumida pelos pajés no empreendimento do xamanismo incluído no contexto de transformações socioculturais vividas por esse povo nas últimas décadas.

Em extenso texto recolhido por esse autor sobre a temática, o Tuxaua Sewu Mikilis, de Vila Nova, no Alto Rio Andirá, uma espécie de promotor evangélico

da fé entre os Sateré, relata a história recente dos Sateré-Mawé, que permite uma estruturação mitológica da sequência de eventos históricos: a uma época de selvageria e violência, provocadas pelo surgimento mítico da ordem clânica, segue-se a fase “amansadora”, de incorporação da mercadoria dos brancos, juntamente com a chegada dos missionários.

Então nós vamos falar hoje sobre a história. Mas no meu pensamento é assim. Primeiro o Imperador veio pra cá do Paraíso (*nusoken*). Mas primeiro nós estávamos sofrendo por causa das moscas (*win*), que nos comeram. O pium (*upi'u*) também mesma coisa. Por causa disso eles disseram: “Vamos mudar longe daqui!” Daí eles vieram pra cá. Mas o Imperador disse para eles: “Vocês vão a minha frente! Também não reparam às coisas pelo caminho! Não reparam pelas frutas das palmeiras no caminho!” Mas tanto que ele falou, os velhos (*nãg nia*) repararam pelo caminho. Mais o Imperador veio atrás deles. No momento o Imperador encontrou eles no caminho e eles repararam (*teremuede'i muede'i*) pelo caminho. O Imperador disse para eles: “Vocês estão por aqui ainda? Eu disse antes para vocês, que vocês vão embora! Mais como você não querem ir vocês podem ficar por aqui mesmo! Mais eu vou sair daqui.” Aí ele levou consigo *kãĩ kãĩ asĩg* (branco) Também ele levou consigo *tokosuntũepe* (negro). Ele é o preto. Estes dois foram com ele. Mais o Imperador disse para eles: “Mas um dia eu vou voltar de novo prá cá para buscar novas peneiras (*panene*) e também eu vou me lembrar do óleo grosso (*kupa yp* ou *ytyk yp*, Harz/Holz). Então eu vou sozinho. É verdade que vocês não podem deixar todas esses produtos (*ypia*, muitas coisas, riqueza) do mato (SEWU MICHILES – fala coletada em 2012 por Kapfhamer) ...padrão OBADIAS.

Essa narrativa põe em evidencia um cenário em que a evolução clássica da sociedade "do cru para o cozido" (LÉVI-STRAUSS, p. 1973) – comedores de frutas transformam-se em comedores de carne, que dominam o fogo para assar – que, paralelamente, significa o desenvolvimento e uso da tecnologia endógena (machado de pedra) ou das tecnologias produtivas "emprestadas" dos brancos (machado de ferro).

Tais transformações, oscilações e imbricações entre práticas com características consideradas tradicionais por incluírem prescrições míticas e culturais e práticas ou padrões do ambiente moderno possibilita pensar uma reinvenção do *Nusoken* como uma forma mítica modificada que se identifica atualmente como espaço e marca onde se operam trocas comerciais diferenciadas por selos de origem e instrumentos de certificações de qualidade.

É uma reinvenção que propõe a garantia de procedimentos responsáveis de consumo em relação ao uso da natureza e que se recria na ampliação do consumo por meio de redes e associações ligadas ao comércio justo. Abaixo está a logomarca oficial do Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé:

**Figura 4 – Logomarca Nusoken**



**Fonte:** Portal NUSOKEM. Disponível em: <<http://www.nusoken.com/home/a-marca-nusoken>>. Acessado em: 20.02 2014.

O *Nusoken* ressurgue potencialmente como espaço de trocas, em que são comercializados produtos de origem étnica que carregam consigo uma marca ética ligada à denominação de origem. Esta marca funciona como certificação de autenticidade ou originalidade dos produtos comercializados. Ajustam-se, assim, a uma tradição reinventada que por tal lógica, pode autonomizar os étnicos ao controle e a gestão dos seus produtos, inclusive das condições ambientais/humanas de origem.

Denominação de Origem é como uma 'marca registrada' de uma região; ou seja, uma marca comum de um produto daquela região. Por um lado, ela busca refletir uma tipicidade, um perfil comum. Por outro, ela protege que apenas os produtores daquela região possam usar o seu nome e assim, beneficiar-se da identidade com o consumidor. Formalmente, uma Denominação de Origem é uma certificação concedida por algum órgão específico – um conselho regulador – normalmente licenciado pelas leis do país e formado por produtores da região.

Institui-se uma relação ambígua porque em um campo de trocas alargados, caracterizado pelo mercado global em que, inevitavelmente, estão presentes outros agentes e intermediadores, que inscrevem seus interesses, sejam econômicos globais ou com interesses políticos locais. Não se quer afirmar aqui, que possa existir uma relação eticamente plena ou de equivalência total em relação aos resultados da troca, novas possibilidades do reino das mercadorias do mundo.

A ação, por sua vez, não é apenas aquilo que o autor realiza de maneira consciente. Assim, tanto a natureza, quanto a forma e o modo de agir dos mediadores devem ser estudados seguindo-se as associações estabelecidas pelos próprios atores entre entidades heterogêneas. Ao ampliarem as fontes de agências, os atores demonstram que atuam sob a influência de um ou de diversos mediadores, que podem ser objetos de reflexão.

## ENSAIO I – Tomo 2: Política nos rios Andirá e Marau

*Antigamente não tinha muitos guaranazais. Tinha mais muito pouco. Mas os Sateré não tinham a experiência para ampliar os guaranazais. Tanto que ele gosta de tomar, [o guaraná] serve para vender também. Mas o guaraná não deu o valor para comprar coisas (seka). Por causa disso antigamente as pessoas colaboravam com breu, com couro de veado e couro de onça. Mas essas coisas hoje em dia são proibidas. Mas o guaraná ninguém pode proibir.*

Adelino apud Kapfhammer (2012)

A narrativa do Tuxaua Adelino, da Aldeia Bom Jardim, no rio Andirá/AM, coletada por Wolfgang Kapfhammer (2012) possibilita a sistematização das marcas e linhagens sucessivas dos tuxauas Sateré-Mawé – a ser feita na etapa que versa sobre as relações comerciais e políticas destes. São definições que se estendem desde tempos imemoriais e intensificam-se em episódios mais recentes, tal como o do extrativismo e, no presente, nas relações travadas com o Comércio Justo articulado com os pressupostos éticos pertinentes ao meio-ambiente.

Esta relação é propulsora de interferências frente às práticas culturais, arraigadas aos Sateré-Mawé, tais como, o trabalho comunitário das roças e o cultivo do guaraná, além de práticas de comercialização dos produtos por meio de agentes comuns à região amazônica, um comércio fluvial, caracterizado pelo regatão, um tipo social historicamente variável, algumas vezes, como agente civilizador, outras vezes, como uma forma parasitária e corruptora dos grupos indígenas e ribeirinhos.

A primeira interferência que abre possibilidades narrativas, sobre trocas e a entrada de agentes externos junto aos Sateré-Mawé, diz respeito ao paraíso mítico *Nusoken*. Um mundo imaginário instituído, no período do Brasil Imperial, associado à estratégia política de disseminar a figura do imperador D. Pedro II, como uma espécie

de agente civilizador capaz de conduzi-los a um estágio "desejável" de desenvolvimento, ideia própria do evolucionismo.

Constam nas fontes de pesquisa consultada que esse mito já contém em si as bases essenciais do Ocidente moderno. É um movimento dialético e inclui relações de trocas mercantis e de formas de trabalho e de valor. Todavia, em sua saída (ou logro), o Imperador apenas deixa a promessa de voltar para o território Sateré-Mawé e trazer, a todos eles, bens civilizatórios desejados. Condiciona-os assim, a cuidarem de toda a riqueza contida nesse território, *ypia* (riqueza do mato) como cipós (*yriipo*), breus (*ytyk he*), cuidar das riquezas (*eweiapyykok ypia*, cuidar, guardar / riquezas; *katkoi katkoi ypia*: riquezas). Nessa narrativa, o Imperador diz que um dia voltaria "[...] para buscar novas peneiras (panene) e também eu vou me lembrar do óleo grosso (*kupa yp ou ytyk yp*) [...]" então, finaliza o Imperador: "[...] Então eu vou sozinho".

Diante disso, os tuxauas começaram a fundar novas aldeias. Uma delas foi a Aldeia Araticum que surge – segundo a narrativa consultada –, como parte de um acordo entre dois tuxauas. Um deles localizou-se inicialmente na cabeceira do Taracué e o outro, na cabeceira do Andirá, em que, segundo a narrativa, já moravam outros coletivos num lugar chamado Paraíso.

O território Sateré-Mawé foi se alargando e abrindo clareiras para a formação de outras lideranças ou chefias, inclusive de tuxauas de clãs subalternos ou até mesmo de etnias tradicionalmente consideradas inimigas dos Sateré-Mawé. Assim, o Tuxaua Caetano, da etnia Munduruku adotado por Manuel Cujubim, inscreve-se como um exemplo decisivo dessa nova abertura. Muito embora este tenha sido escolhido pela sua inteligência, encontrou algumas resistências e até seu não reconhecimento por parte de alguns, que acabaram até mesmo abandonando a comunidade chefiada por ele, o Araticum. Em verdadeira diáspora, formaram uma outra comunidade chamada Araticum Novo.

Numa extensa lista, apresentada por Kapfhammer (2004, p. 122), o Tuxaua Zuzu identifica os primeiros tuxauas gerais Sateré: *Ase'i Waisiri*, *Ase'i Akyt.ypy-i*, *Ase'i Myrup*, *Ase'i Ricardo*, *Ase'i Joaquim Muraten*, *Ase'i Antonico*, *Ase'i Antônio Alexandre*, *Ase'i Etelvino Miquiles*, *Ase'i Antônio Ferreira Maquiles*, *Ase'i Ipuchay teurut* e *Ase'i Donato (wasa'i ywãnia)*.

Observa-se que as maiorias dos tuxauas gerais da linha sucessória pertencem ao clã Sateré, exceto, o Tuxaua Donato que, apesar de não pertencer a

esse clã, era admirado e respeitado como uma liderança pela sua inteligência e capacidade de chefiar. Ele pertencia ao clã da Palmeira de Açaí. Sendo importante dizer que, o último nome mencionado *Ase'i Ipuchay Teurut*, é uma construção do Tuxaua Zuzu, que é o recorte temporal dessas sequências de tuxauas.

*Ase'i Ipuchay Teurut* refere-se a todo o período de formação dos Sateré-Mawé, recomposto por elementos relacionados a sua unidade territorial e identitária, conforme apresentada anteriormente, indica a cultura do guaraná como a marca étnica principal, tanto no que diz respeito às trocas comerciais, quanto à sua estrutura de poder. O guaraná é uma marca simbólica fundamental e está relacionado com o poder dos Sateré-Mawé.

A marca temporal aqui é o período correspondente ao século XVIII, considerado como etapa fundamental para ponderarmos as relações propostas entre o poder político e as trocas econômicas, além da presença administrativa da Coroa Portuguesa – por meio da criação de medidas oficiais, tal como o Diretório dos Índigenas. Essas fontes mencionam, ainda, notícias relacionadas ao guaraná no correr dos séculos XVII, XVIII e XIX.

É pertinente destacar os séculos XX e, especialmente, os últimos vinte e cinco anos que envolvem o século XXI, como um momento essencial que contém os pressupostos da tese e em que o guaraná passa a incluir uma nova experiência de paradigmas da sustentabilidade operacionalizados no comércio justo. Em tais experiências, consta uma metamorfose desse fruto enquanto elemento simbólico e eixo basilar de uma sociedade segmentada a uma interferência de ordem econômica.

O guaraná passa a incluir-se como parte de uma cultura monetarizada, em que se distanciam ou, então, aproximam-se atores e sujeitos característicos de um ambiente comum – no que diz respeito a essas experiências. O guaraná metamorfoseia-se, vira mercadoria, vira moeda.

O guaraná representa um regime de relações sociais no qual a vingança, a separatividade e mesmo a guerra constituíam tradição produtiva do ponto de vista fundamental, para outro regime fundamentalmente valorizado do encontro, da reunião, do compartilhamento e da governança argumentativa, esta, então, assentada simbolicamente no guaraná, na sua produção e consumo interno, denso de intencionalidade e na sua comercialização como um produto que exprime e reforça a etnicidade de um povo. (FIGUEROA, 2016, p. 57).

Figueroa (2015) opta por uma montagem polifônica das diversas menções do mito-relato do guaraná. Aquelas montagens que são feitas pelos próprios

Sateré-Mawé e também por agentes externos, que desenvolveram trabalhos de observação e pesquisa sobre essas narrativas. Fazendo o percurso metodológico proposto, é possível ponderar sobre a construção gradativa de um *ethos* econômico como marca essencial desses etnics.

É uma característica que hoje se reforça nas práticas das suas principais lideranças, consolidadas no processo de trocas comerciais. Estes líderes entendem que, por meio de uma prática econômica racional, combinada com procedimentos e regulações éticas propostas pelo comércio justo tornam-se possível a conquista de uma autonomia econômica e como desdobramento uma autonomia política por possibilitar a execução de medidas capazes de incluí-los como sujeitos de fato de direito.

Em relação ao de guaraná, nos anos 1818, Carl Von Martius alude a um intenso comércio de guaraná que se estendia de Maués até o Mato Grosso e Bolívia. Contam os relatos que, de Maués, desciam centenas de arrobas, vendidas nos departamentos de Beni, Santa Cruz de la Sierra e Cochabamba, na Bolívia, e nas povoações do Guaporé e seus afluentes.

Conforme um desses relatos, haviam compradores que viajavam por mais de quarenta dias até os Maués para comprar guaraná e, muitas dessas viagens, chegavam a ultrapassar quarenta dias para descer o rio (levando ouro e diamantes), pelos afluentes do Alto Tapajós, e mais de cinco meses, subindo, na viagem de volta, com carregamento de guaraná – comprado diretamente dos indígenas, sal e pólvora, comprados em Santarém ou Belém (HERNDON; GIBBON, 1854, p. 310).

Segundo esses arquivos, consultados por Mario Ypiranga Monteiro (1955), os primeiros registros de comercialização do guaraná datam, no entanto, do período inicial do século XVII. Sendo ainda mencionado que, em 1775, existia uma comercialização intensa com os cuiabanos e parte da Europa, além de mercados da Bolívia e povoações do Guaporé.

A partir de 1857, Mario Ypiranga Monteiro (1955) apresenta algumas referências quantitativas dos impostos pagos à Câmara Municipal sobre esse produto, embora, reconheça os dados como duvidosos – constassem nos relatórios pertencentes à Presidência da Província do Amazonas, que datam de 1852 a 1857 e estão reunidos em cinco volumes, a pedido do Coronel Silvério José Nery e, novamente reeditados, a pedido do Coronel Antônio Constantino Nery (MONTEIRO, 1955, p. 39).

Constam nos relatórios oscilação do preço entre 320 e 700 réis por libra (cerca de quarenta e setenta centavos, respectivamente). Na fala de Herculano Ferreira Pena, à Assembleia Provincial do Amazonas, ele destacava que o guaraná poderia adquirir maior valor no mercado se validado pelos médicos, dado que popularmente o qualificavam como um excelente tônico e calmante, sumamente útil em todas as doenças de fraqueza e nervosas. Até mesmo na tísica, por afastar as complicações que de ordinária a acompanham.

Mario Ypiranga Monteiro menciona em sua antropogeografia do guaraná que, até esse período, esse fruto vinha sendo explorado com algumas vantagens, mas sem a técnica necessária e como uma complicada história econômica. Por essas razões os comerciantes locais não conseguiam atender a demanda esperada pelos centros importadores do produto. As iniciativas eram isoladas e não contavam com o apoio esperado do Estado e como agravante, a única cooperativa existente em Maués, por ser lenta e morta essa cooperativa não conseguia reagir a essa situação (MONTEIRO, 1952).

A marca temporal ou o recorte metodológico operado na tese está nos momentos em que o coletivo começa a organizar as bases que formaram o consórcio geral, paralelamente ao Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento do Povo Sateré-Mawé, segundo a tese aqui desenvolvida, interferiu nos processos políticos destes, sobretudo, no que se refere à formação e legitimação das suas novas lideranças.

É importante destacar que desde o século XVIII, o consumo de guaraná fosse bastante intenso na região de Maués, graças às informações veiculadas por cronistas, já no século XVII, sobre as suas propriedades e efeitos. Este era feito pelos Sateré-Mawé e, também, por não indígenas, especialmente por suas propriedades e efeitos estimulantes – em decorrência de seu alto teor de cafeína, que é superior ao do chá e do café.

Henrique & Morais (2014), observam num discurso feito Jerônimo Francisco Coelho, Presidente da Província do Pará, para quem:

Os principais corruptores dos indígenas são as quadrilhas de canoas de regatões, mascates ou quitandeiros dos rios, que os cruzam e penetram por todas as partes, incutindo falsas ideias nos ânimos dos indígenas, iludindo-os com embustes, suscitando-lhes terrores infundados e dando-lhes maus conselhos para afastá-los da obediência e aldeamento regular. (HENRIQUE; MORAIS, 2014, p. 53).

Entre os Maués circulavam comerciantes de diversas partes, e com maior frequência, os de Mato Grosso, pelo fato destes manterem um movimento consecutivo de oferta e circulação de mercadorias, embora, não fossem simétricas ou justas - em algumas situações conduzidas de forma violenta, quando eram feitas as prestações de conta. Nesses casos os indígenas também reagiam violentamente, um fato bastante recorrente nos relatos desse período do século XIX, o que desconstrói a ideia propagada pela historiografia oficial, quanto à passividade ou ingenuidade dos indígenas em relação às trocas comerciais.

Em Santarém - PA, por exemplo, o regatão Manoel Quirino Paes, por trazer os indígenas em verdadeiro e rigoroso cativo, foi assassinado por um dele, José Apiacá (1871). Nessa condição, uma indígena Maué, chamada Francisca, tentou fugir duas vezes, mas sempre capturada e castigada. Por fim, resolveu se vingar, associando-se a um índio Apiacá, a quem entregou uma espingarda utilizada para assassinar seu patrão. Os dois indígenas foram presos e levados ao júri em Santarém, no Estado do Pará.

Diante do júri, “Francisca Maué declarou-se única autora do crime e erguendo a curta saia perante o tribunal, mostrou as pernas ainda com os vestígios dos ferros que por longo tempo sofrera” relatando toda a violência sofrida por ela e suas companheiras de infortúnio. Francisca Maués foi absolvida, mas José Apiacá foi condenado e enviado para a Bahia, onde deveria pagar sua pena. (HENRIQUE; MORAIS, 2014, p. 70)

Ocorriam também reações oficiais, como a do Presidente da Província do Pará, Jerônimo Francisco Coelho, o qual considera esta maneira de comerciar, além de imoral, contrária à civilização dos povos e uma das causas do desaparecimento ou completo abandono de muitas povoações ou vilas, que aos poucos têm desaparecido. Portanto, já no período de 1840, o governo do Pará demonstrava preocupação com a reestruturação do interno e de toda a vida social da região, bastante abalados pelas lutas de independência (1823) e pela Cabanagem, de 1835 a 1840, (HENRIQUE; MORAIS, 2014).

Uma das definições desse sistema comercial, cujo personagem principal é o regatão, conforme está presente na resolução nº 182, que proibia a atividade na Província do Pará, de acordo com Lopes, (2002) possui um caráter ambíguo:

São canoas de regatão as que navegam fora dos portos das cidades, vilas, freguesias e povoados da província, contendo secos e molhados, como verdadeiras lojas ou tabernas flutuantes, vendendo e comprando ou

permutando gêneros e objetos de pelos sítios, fazendas, fábricas, engenhos e feitorias (LOPES, 2002, p. 1)

Havia assim, uma disputa intensa entre o poder oficial e os comerciantes fluviais. De um lado, estava o poder oficial que procurava disciplinar e taxar as atividades desses comerciantes; e de outro, os comerciantes que procuravam formas para escapar do controle que, em grande parte dificultada pela complicada extensão do território amazônico. O emaranhado de rios, furos e igarapés da região amazônica, facilitavam aos regatões escapar do controle exercido pelos dos postos de vigilância e arrecadação de impostos.

Os principais envolvidos nesse intrincado sistema de exploração comercial estavam atados por meio de redes ou relações sociais entre quilombolas, pequenos produtores, comerciantes locais e indígenas. Essa recorrência nos permite visualizar alguns recortes do extenso período em que essa prática vigorou na Amazônia e que, em determinados contextos, ainda estão presentes, embora, com formas readaptadas. (HENRIQUE; MORAIS, 2002)

Mário Ypiranga Monteiro (1952) denomina os regatões como parte de um fenômeno socioeconômico aculturado e remete suas origens a Portugal, onde atuavam como vendedores ambulantes a varejo, de gêneros alimentícios, que percorriam as ruas oferecendo de porta em porta suas mercadorias e o uso de canoas ou embarcações remete a tipicidade da Amazônia

Ligada às características ambientais da região, em função da existência de grande número rios, lagos, furos e igarapés intrafegáveis por navios de grande porte. Tipicidade esta que necessitava usar o trabalho dos indígenas como forma de diminuir os prejuízos e riscos das viagens produzidos pelas características naturais do território que incluía à força das correntezas, os trechos encachoeirados, os troncos de árvores que deslizavam pelos rios, aos repentinos bancos de areia ou às flechas envenenadas de muitos indígenas ao longo do percurso (HENRIQUE; MORAIS, 2002, p. 58).

Essa recorrência dimensiona o largo tempo de atividade ou práticas dos regatões na Amazônia, que se estende até os dias presentes, embora, o nosso recorte esteja dado no período entre 1970 e 1980, objetivamente, na área que corresponde ao território Sateré-Mawé, nos rios Andirá e Marau, conforme observa Lorenz (1992):

Perceptível a submissão dos Sateré aos regatões que desde o século XIX vinham submetendo-se aos regatões, fato que fragilizava ainda mais o sistema econômico do grupo, sobretudo das roças que a cada dia tronavam-se insuficientes para até mesmo para o autoabastecimento de farinha de mandioca que era a base de seu sistema alimentar. Além da produção artesanal de tecidos e inclusive do guaraná que já era mais suficiente nem mais para o consumo. (LORENZ, 1992, p. 75).

Literalmente, os regatões saqueavam os chamados gêneros Sateré-Mawé (guaraná, farinha, teçumes, mel, peles de animais, breu, pau rosa) em troca das mercadorias (sal, querosene, munição, sabão, açúcar, fósforo, pilha, remédios, tecidos etc.). Na maioria dos casos, as transações eram sempre desiguais, pois em troca da produção Sateré-Mawé, os comerciantes deixavam produtos de pouco ou nenhum valor equivalente. A situação era agravada pelo vínculo que estes indígenas introduziam nas relações de troca comercial que, paralelamente reforçava os faccionalismos ou disputas internas entre indivíduos, famílias e até entre aldeias ou comunidades.

Tais divisões estavam sombreadas por cisões políticas ou religiosas que aguçavam preconceitos mútuos e, além disso, introduziam o clientelismo e o compadrio como práticas regulares. Como efeito, esse tipo de relação produziu internamente alguns mecanismos de controle quanto à entrada de determinados sujeitos na área indígena. Tal entrada muitas vezes estava sujeita ao prestígio que o comerciante detinha frente a determinados integrantes, famílias ou aldeias. Além disso, possibilitava a mobilidade de informações, deslocamentos e reavaliações de problemas internos discussões. De tal modo, ocorreram fatos que despedaçaram a capacidade dos Sateré-Mawé para manter um nível de abastecimento adequado de sua economia de subsistência.

O alto crescimento demográfico levou a uma situação de escassez alimentar, que já era crônica nas aldeias, pois os recursos da floresta e do rio foram praticamente dizimados. A compensação era feita nas compras de alimentos nas cidades vizinhas de Parintins ou Maués, no Amazonas. Frente a essas circunstâncias, que datam dos finais da década de 1970 até todo o período de 1980, se fazia urgente a libertação desses comerciantes, patrões e até mesmo do entrelaçamento desses com os órgãos oficiais de tutela. (LORENZ, 1992, p. 75).

Diante de tais problemas e crises internas, os Sateré-Mawé foram estimulados por meio de algumas lideranças internas que se destacaram nos episódios de luta contra a estrada e a companhia petrolífera francesa, juntamente como o CTI – para criar, em 1981, o que ficou denominada “Cooperativa do Guaraná”. Kapfhammer (2004) interpreta que há uma correspondência implícita desses movimentos com a lógica estrutural de uma modernidade articulada às periferias da sociedade ocidental: o elemento conjuntivo é a estrutura de relacionamento incondicional disposto esquematicamente da seguinte forma: Xamã – mãe dos

animais; Tuxaua – regatão; Capitão – Funai; Liderança indígena moderna – ONGs nacionais e internacionais; e Cidadãos indígenas – Estado.

Nesse esquema interpretativo, Kapfhammer (2004) apresenta uma trajetória relativamente estável da estrutura de poder dos Sateré, distribuída do interior para o exterior, que reproduz a condição moderna clássica. Uma equivalência que, segundo ele, está marcada, sobretudo, em relação ao que qualifica como "ilusão da autonomia" e "universalização do consumismo" – como demonstrado anteriormente, em relação ao programa de transferência condicionada de renda entre os Sateré-Mawé que pode ser disfuncional, pois, prejudica a resiliência para uma modernidade ameaçando de desintegrar a personalidade indígena.

Em tese, Kapfhammer (2004) reconhece nessa relação, um processo de colonização dos desejos indígenas, que degradou a "cultura de mandioca" Sateré-Mawé em detrimento de uma "cultura de bolacha", o acesso a benefícios sociais vai junto com a contínua erosão da autonomia ontológica, ou essencialidade destes. A base dessa alteração estaria posta nos postulados básicos da modernidade, na divisão do corpo e da escritura tal como indicado Assmann (1993), em que esse processo funciona como "ex-carnação", uma vez que este autor designou como que um dos postulados básicos de modernidade – a divisão do corpo e da escritura como *Exkarnation* (ex-carnação).

O exemplo principal, ou o primeiro passo desse acontecimento, está no aparecimento do objeto sagrado, o *Purafig*. Objeto que marcou, de acordo com Kapfhammer (2004), a separação moderna da pessoa Sateré-Mawé dos *Wakuat sehay*, as "boas palavras" necessárias à construção de uma sociedade harmoniosa, por si só, um pré-requisito de uma sociedade produtiva.

Para Kapfhammer (2004), o exemplo dos Sateré-Mawé mostra de que maneira uma bem-intencionada política, mas, culturalmente imprevisível, pode privar os étnicos da poderosa autonomia de reproduzir seu modo de vida diferencial num sentido muito prático. Este autor considera que não é só por meio de uma amarga ironia que esta política aliena o povo da Amazônia, cada vez mais, de seu ambiente florestal – no exato momento em que eles são eleitos como guardiões deste ambiente em risco –, pelos ecologistas ocidentais, mas trata-se ainda das sérias consequências políticas, sociais e psicológicas desta política de gestão moderna das áreas e da vida dos indígenas.

Esses são alguns dos desdobramentos da tese que, propositadamente, desenvolvem-se como parte pedagógica para a efetivação de um campo de ação. O que de fato se sobressaem são as questões próprias a uma pesquisa científica, que certamente estão presentes durante todo o percurso da redação dessa tese. Assim, estrategicamente, o desenvolvimento da tese funcionou como etapa importante de compreensão e como exercício de formação na pesquisa. Talvez ela signifique uma pálida ambição metodológica irrompida internamente, pelo seu avesso invisível, considerado aqui como o resultado mais fecundo desta tese, pois posicionou frente a frente com problemas e indagações próprias da pesquisa científica em área interdisciplinar.

## **ENSAIO II – (RE)CONEXÕES E/OU (ULTRA)PASSAGENS ENTRE A "MORAL/TRIBAL" E A ÉTICA/TRANSNACIONAL**

Na década de 1990, o mundo exibiu urgências ambientais planetárias e todos os viventes deveriam assumir responsabilidade inexorável, um acontecimento que estimulou e impôs a emergência de organizações com características diferenciadas, mas capazes de reconhecer, discutir, problematizar e, especialmente, encaminhar conjuntamente soluções para esses dilemas.

Merece destaque o fato de alguns dos dilemas coletivos sejam incluídos nas agendas oficiais, por meio de pressões dos movimentos sociais – ligados a contextos étnicos, físicos ou culturais. Ainda que os mesmos incluam a necessidade de se repensar o modelo vigente de produção levado a cabo pela indústria capitalista desde o seu processo de consolidação a partir do século XIX, com o evento que se convencionou chamar de Revolução Industrial.

Desenvolve-se, mundialmente, uma atmosfera de desencanto apresentada de maneira emblemática na obra “A primavera silenciosa”, de autoria da bióloga Rachel Carson (1962). Uma exposição sistemática, portadora de estilo literário peculiar que expõe drasticamente o cenário desencadeado pelo rápido desenvolvimento da produção capitalista a qualquer preço.

Notadamente na indústria química, em decorrência do uso indiscriminado de agrotóxicos pelas indústrias, como parte do metabolismo acelerado de produção que exigia renovação constante de tecnologias capazes de acelerar drasticamente o tempo e o volume de produção e, conseqüentemente, a margem de lucro. Era impreterível a reestruturação das formas ou modelos das organizações sociais presentes, de forma incisiva durante todo o período de 1960.

Um momento tardio, se relacionado aos violentos processos de incorporação dos ambientes naturais na esfera da produção capitalista. Contudo, não se deve omitir a existência de processos ou focos de resistências anteriores ao período mencionado – estrategicamente como um divisor apropriado para se pensar algumas emergências e tendências relacionadas à organização dos grupos indígenas ou a movimentos ambientalistas. Este período é uma marca divisória em que alguns grupos, historicamente marginalizados, começaram a tecer suas redes políticas por meio de uma estratégia agregadora e estratégica voltada à construção de um projeto de autonomia do grupo, potencializado pela participação efetiva em todos os

processos decisórios que envolviam problemas ou questões relacionadas aos grupos indígenas.

Tais processos, suscitaram a emergência de práticas e sujeitos diferenciados, sobretudo, por sua autonomia de fala, contrariando, assim, algumas confirmações históricas ou noções ideologicamente validadas por meio de uma concepção que trata o "subalterno" como incapaz – de falar ou gerir suas próprias vidas, de autogestão, seja de ordem política. Acende-se, assim uma perspectiva conexa ao desenvolvimento alternativo, por meio de múltiplas possibilidades analíticas e formulações críticas de pressupostos e dos resultados dos programas de desenvolvimento convencionais.

No período que remonta os anos 1970, intelectuais, peritos em planejamento econômico e ativistas começam a formular reflexões por meio de eventos que potencializou descontentamento face à abordagem tradicional do desenvolvimento. Contextualmente, abria-se clareiras para entendimentos e práticas alternativas, em que se destacaram, dentre outros autores, Ignacy Sachs (2002), Stavenhagen (1985) e Guillermo Bonfil Batalla (1985). Os quais enfatizavam princípios relacionados ao desenvolvimento local, a valorização dos recursos naturais e do território como uma totalidade viva – que deveria contemplar a participação e planejamento base, elementos essenciais que compõem a ideia de sustentabilidade.

Sachs (2002) observa, nesse cenário, a emergência de questões como a de um desenvolvimento socioeconômico, capaz de operar por meio de princípios éticos que respeitem as gerações presentes sem comprometer as gerações futuras. Também é proposta, formas de constituir uma relação com a natureza para além das práticas predatórias comumente efetivadas a fim de estabelecer um novo padrão de comportamento, e não somente, o padrão proposto tradicionalmente que se organiza por meio da dominação do homem sobre a natureza - mas em formas de estabelecer uma simbiose sociedade-natureza.

Na mesma obra, esse autor desenvolve a noção de sustentável, que não encontraria equivalência a um estado estático e harmônico, somente como processo de mudança, no qual a exploração dos recursos, a dinâmica dos investimentos, e a orientação das inovações tecnológicas e institucionais são feitas de forma consciente frente as necessidades atuais ou futuras. “Assim, esse conceito demandaria seis dimensões capitais: política; geográfica; social; cultural; a econômica; e a ecológica”

– por meio de expansão da capacidade de utilização dos recursos naturais disponíveis, com menor nível de impacto possível ao meio ambiente.

No que se refere à dimensão política, ou ações de redução do volume de substâncias poluentes, esta demandaria a adoção de políticas de conservação de energia e de recursos, entre outras medidas. Enquanto a sustentabilidade geográfica, a distribuição espacial equilibrada dos assentamentos humanos e das atividades econômicas. A sustentabilidade cultural, deveria considerar o processo de modernização de forma endógena, trabalhando as mudanças de forma sintonizada com a questão cultural vivida em cada contexto específico.

Cabendo ressaltar que, os fundamentos indicados por Sachs (2002) estão redirecionados nas etapas de concepção, construção e execução do Projeto Waraná, por meio da atuação programática do assessor do Conselho dos Produtores, coincidentemente, um ex-aluno de Sachs, o socioeconomista Maurizio Framboni (informação verbal<sup>12</sup>), que atua como mediação intelectual do grupo – o qual observa:

O contexto de formação e direcionamento intelectual faz parte de um cenário que se estende até 1992 ...se abre uma virada radical em que a ecologia se torna qualificação essencial, até mesmo como elemento que regula e legitima trocas comerciais entre os parceiros globais. Nessa relação à totalidade dos elementos naturais e culturais que compõem os territórios passam a dotar-se de uma qualidade preponderante presente nas relações comerciais de produtos agroflorestais. Um cenário favorável a consolidação de movimentos combinados intelectualmente por atores já citados, como Alex Langer e Ignacy Sachs. (FRAMBONI, 2014).

Eles esboçam princípios teóricos vinculados a um "Eco socialismo", modelo de desenvolvimento que leva em conta as necessidades e a consolidação de base autônoma entre as populações, grupos indígenas ou rurais com base sistemática de organização. O Clube de Roma reunia e representava uma das principais tendências agregadoras desses intelectuais que incluíam, como pauta principal das governanças planetária, o estudo, debate e encaminhamentos para reduzir os impactos do desenvolvimento predatório. Encaminhamentos que, em sua maioria, contém princípios de justiça entre os parceiros comerciais Norte/Sul, traduzidos em redes consorciadas e outras formas cooperativas. Segundo Franboni<sup>13</sup>:

Essa etapa representa a primeira geração desses programas e iniciativas, mas estava marcada por um caráter assistencialista. Já a segunda geração

---

<sup>12</sup> FRAMBONI, Maurizio. **Entrevista**. [jan. 2015]. Entrevistado por Gerson A. A. Ferreira. Manaus, 2015. 1 arquivo .mp3 (xx min.).

<sup>13</sup> Idem.

produziu um pequeno afastamento dessa matriz, mas ainda admitia determinadas interferências nas ações cooperativadas. Finalmente emerge uma terceira geração que assume de criação de mecanismos capazes de tornar autônomos de fato esses grupos cooperativos. Assim, é possível vislumbrar uma quarta geração que dá ênfase a outro modelo de reciprocidade que tenha como base regulações éticas. (FRAMBONI, 2014).

As ideias iniciais que resultaram no Projeto Guaraná dos Sateré-Mawé foram sistematizadas por Sônia Lorenz (1992) e algumas lideranças do grupo, consideradas aqui como tradicionais, tais como o Tuxaua Emílio (do rio Marau) e o Tuxaua Donato (do rio Andirá). Entretanto, emergiam outras lideranças jovens, que reconheceram a potencialidade do projeto.

A proposta articulava-se aos seguintes princípios: a) valorização dos produtos; b) efetivação de parcerias internacionais comprometidas com o reconhecimento cultural e político do grupo; e c) empreendimento de uma luta por reconhecimento com diversas vias de ação. Neste último, o guaraná é a principal via, considerado o vetor da autonomia política e a via econômica das trocas comerciais com os parceiros do *Fair Trade*.

Essas eram as premissas principais de formatação do projeto que, de acordo com seus idealizadores, sobretudo, Maurizio Framboni, escapa do modelo tradicional encontrado nos projetos de desenvolvimento:

A principal diferença é justamente pela sua não existência escrita, formal, pois o projeto se concretiza em plena ação, como uma 'entidade viva' onde são feitos ajustes de acordo com as necessidades internas do grupo. (FRAMBONI, 2014, grifo nosso).

No relatório (FRAMBONI, 2015) intitulado "Parola dei Figli del Guaranà: "Nella foresta amazzonica c'è un giardino che saprebbe alimentare tutto il mondo", apresentado em Milão, na Exposição Universal, são apresentados os principais fundamentos que orientam o Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento dos Sateré-Mawé, além do sentido dado à participação destes no mercado de exportação. Segundo ele, embora o projeto não esteja marcado convencionalmente por um texto escrito, por abandonar a lógica passiva de mercados, especialmente, por estarem eles localizados em área indígena. Por conta dessa especificidade o Projeto não dissocia o valor de uso material das significações culturais dos produtos. Inversamente, promove interações sinérgicas nas cadeias produtivas existentes, que consta no paradigma dos projetos integrados, onde, idealmente, ao longo de toda a cadeia econômica, é indissociável da responsabilização pelo que diz respeito ao impacto no

contexto social, cultural e ambiental; e, por fim, testemunha o protagonismo autônomo do empreendedorismo comunitário.

**Figura 5** – Maurizio Framboni (1) e Sergio Batista (2), durante a Exposição Universal



Fonte: Fabroni (2005).

A execução do Projeto Waraná, partiu da iniciativa de Obadias Batista Garcia, integrante ativo do grupo que, no momento de sua criação, atuava em uma das frentes da COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas na Amazônia Brasileira, que fica em Manaus. Este líder, considerado aqui como referência principal de uma nova geração que ainda dialoga com as lideranças tradicionais, já se utiliza de ações e características que até certo ponto o distancia daquelas. Sua atuação como liderança começa em 1982, quando retornou a área indígena e começou a articular-se politicamente na região em que morava no rio Andirá.

É importante ressaltar que, já ao fim da década de 1970, mesmo de forma institucional, os Sateré davam sinais de insatisfação frente aos intermediários que faziam parte das suas relações mercantis, embora vesse não ainda não incluíssem definitivamente a conquista da autonomia política por meio da sua realização prática de sua autonomia econômica tal como consta nos princípios e objetivos do projeto. No momento de implantação, Obadias apenas intencionava criar um movimento com a finalidade de reivindicar acesso à educação dentro das áreas

indígenas, pois a maioria dos jovens acabavam por se deslocar para a cidade distanciando-se de sua verdadeira formação cultural.

Foi então que Obadias decidiu fazer uma reunião com quatorze famílias que eram dispersas a fim de aglutinar força culminando com a formação da comunidade Nova União onde Obadias foi eleito tuxaua e começou a ser reconhecido como uma liderança de fato e de direito. Desde então ele começa sua ascensão política e seu reconhecimento dentro do movimento indígena sinalizado por um convite para participar de uma assembleia geral do rio Andirá, onde estavam presentes quarenta líderes, tendo sido indicado, pelo Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé - CGTSM, para integrar este Conselho que estava em período eletivo.

Um ano depois de minha eleição eu fui indicado para ser secretário geral da COIAB e foi lá que eu vi a necessidade de se criar um sistema alternativo. Nessa época a COIAB juntamente com a FUNAI demarcaram mais de 50% dos territórios indígenas no Brasil. Mas depois parou pelos deputados no congresso nacional, sob a alegação de que índio tinha muita terra e então não tinha porque demarcar tanta terra, e então parou. Então eu percebi que a demarcação não garante território e tínhamos que fazer projeto de desenvolvimento dentro dos territórios indígenas para mostrar que a terra demarcada não cria risco para a soberania nacional, ela não é ameaça para a soberania nacional. Pelo contrário a necessidade de se criar projetos de desenvolvimento sustentável para mostrar para o governo de que é possível criar um desenvolvimento para todos. (BATISTA, O., 2015).

Em relação a liderança de Obadias Batista Garcia, uma característica deve ser posta em relevo: o seu entendimento de que a desejada autonomia política a ser conquistada depende, fundamentalmente, de uma emancipação econômica do grupo. Entretanto, compreende que tal escolha deve respeitar o sistema organizacional próprios dos Sateré-Mawé, que envolve determinações morais e cosmológicas, tal como a escolha feita por nós de levar em frente o Projeto Waraná.

Nesta compreensão, a opção política está ligada ao Projeto Waraná e é parte de uma escolha individual, que fez Obadias a romper com antigos aliados, embora, estes tenham participado, juntamente com ele, na fundação da COIAB e do próprio CGTSM, agora partidários da política caracterizados por ele, como “política convencional”. Além disso, percebe esta opção como uma forma de "escapar" do sistema capitalista, embora, em outras passagens, faça referência ao projeto como parte ligado ao capitalismo, entretanto, concebido de uma forma mais humanizada. Em relação aos seus principais opositores, ele desabafa em tom de ressentimento:

Todos eles mudaram o João Sateré por exemplo, o Zezinho onde está ele? O Lúcio, onde está ele? Daqueles tempos, onde estão eles? É porque eles criaram a política convencional como todos os outros, voto cargos, eles

deixaram os princípios do guaraná, terra-céu-Deus. Deixaram os princípios organizacionais do povo Sateré, eles não levaram em conta. Essa é a divisão entre a política convencional e a política verdadeira do guaraná então eles optaram pela política convencional e eu estou no CGTSM. É luz e escuridão não se unem. Eles brigam por poder e pronto. Chegaram ao poder de sandália e enriqueceram e chegaram a ser prefeito, eles têm patrimônio milionário, o prefeito Mecias e seu secretariado. (BATISTA, O., 2015).

É assim que Obadias dá ênfase ao Projeto Waraná, como sinal de uma passagem de uma concepção política, anteriormente sombreada por modelos institucionais, à forma autônoma idealizada pelos Sateré, além dos principais avanços relacionados ao tempo de execução do projeto, bem como algumas resistências ligadas a ele. Questiona, ainda, o deslocamento de algumas lideranças, de setores anteriormente marcados pela luta política e ligados à formação de lideranças e do movimento indígenas, para setores historicamente marcados por heranças conservadoras sobrepostas aos interesses dos grupos indígenas, especialmente, aqueles ligados aos Sateré-Mawé.

Em sua fala, Obadias deixa transparecer sua convicção como liderança capaz de tirar os antolhos – que vêm dificultando a visão dos Sateré. Nessa linha de pensamento, esse líder está qualificado para transpor o limite de subalternidade e manifestar-se como sujeito pela fala, pela ação. Sobre o "verdadeiro" sentido das lideranças, observa também, em tom de desabafo e com voz alterada:

No dia que aparecer mister M da política, esses políticos vão estar lascados, pois vão saber as malícias pra enganar o povo. Entendeu? E hoje eu sou esse tal de mister M. Eu mostro. A política funciona, eles fazem o seguinte, eles estudam os líderes, eles compram líderes, né?! Então os líderes estão felizes porque eles comem todo dia com dinheiro público, e o povo lascado. Então as políticas que os políticos usam é a política do Maquiavel, entendeu? Então empobrece o povo, deixa o povo na miséria, divide o povo, faz com que o povo não se una, para que possam reinar em cima da miséria. Essa é a prática de todos os políticos, com exceção de uns que tem outra visão. Quando você diz, vamos trabalhar, ninguém quer trabalhar. Então já é prática milenar isso aí. Coisas que precisamos estar atentos. Essa é a diferença que eu tenho. Estamos com 23 anos e só temos 249 produtores que aderiram ao projeto. Começamos com 20Kg com 1 produtor, que gostou da ideia e hoje nós, praticamente, já produzimos até 10 toneladas. Hoje dá 3,4, 5, não passa disso. Por que que eles não produzem? Porque é chato a gente chegar aqui e dizer vamos trabalhar e ninguém quer trabalhar. Se eles te veem com liderança, eles te acham pela obrigação que a gente tem que dá pra eles. Eu coloco você como líder e você tem que trazer as coisas pra mim, traz gasolina, traz um rancho, traz dinheiro, traz um boi, traz um frango. É isso que eles pensam. Isso é a liderança que eles esperam. Pelo contrário, eu sou diferente. Eu digo vamos trabalhar. Tu produz, como produzir de maneira sustentável, eu vendo, tu ganha, eu ganho, nós ganhamos. O meio ambiente ganha, a biodiversidade ganha porque é sustentável. E garantir o sustento dos filhos e netos na produção que estamos trabalhando. (BATISTA, O. 2015).

De forma geral, é possível inferir que a idealização do Projeto Waraná é uma importante etapa de liberação das amarras das trocas institucionalizadas ou comumente praticadas – tanto pela falta de opção, como pela fragilidade das organizações políticas do grupo que, se ofuscava dentro de uma redoma do poder estatal que se disseminava em todas as esferas do poder local. Aquele momento, de criação do Projeto, que representava um processo real de composição de forças capazes de desarticular as amarras do grupo, inicia com um convite de parceria feito ao CIMI, que, imediatamente, é recusado pela ideia equivocada de que índio não é para fazer comércio.

Obadias Batista, e os demais representantes do consórcio, consideram que este é um dos principais equívocos ou fontes de resistência interna e até externa, frente ao seu reconhecimento como liderança. É como se fosse impossível atuar politicamente por meio de ações econômicas. Ele acredita que, contrariamente, é justamente com essa participação comercial que os Sateré-Mawé podem se emancipar das tutelas do Estado ou da filantropia. Ideia perfeitamente compatível ou de fácil assimilação pelos segmentos do grupo ligados aos evangélicos que preferem caminhar pelas duas bases políticas que permeiam a organização política do grupo.

A suposta incapacidade ao comércio liga-se à noção subalternizada de que índio não poder ocupar-se com trocas mercantis, o que acabou por funcionar para os Sateré-Mawé como uma motivação fundamental para reverter tal desqualificação, pois no entendimento destes, essa base de recusa não se constituía enquanto justificativa lógica. Fazia-se necessário que o grupo dispensasse toda e qualquer interferência direta ou indireta frente aos processos relacionados ao grupo, especialmente nas trocas comerciais e na autonomia política do grupo.

Os Sateré-Mawé intencionavam livrar-se dos intermediários conhecidos popularmente como "regatões", que funcionavam como pontes para os comerciantes dos processos produtivos que faziam parte, estivessem vinculados à Manaus (AM), Belém (PA), Maués (AM) ou Parintins (AM). Estes dois últimos submissos às grandes casas comerciais dos primeiros.

Esse momento representa um processo de popularização do guaraná que, há algum tempo, vinha se tornando um referencial importante de valor no mercado mundial. Conexos à liderança intelectual de Obadias Batista, e por meio de diálogos com outros setores e pessoas ligadas a eles, os Sateré começam a perceber que o guaraná, fortalecido pelo seu domínio cultural poderia funcionar como um capital

simbólico capaz de levá-los a uma frente de argumentação liderada pelo próprio grupo.

O grupo passa a requerer sua certificação de origem que, na prática, funciona como uma espécie de monopólio comercial, senão uma diferenciação do seu produto como forma de sobrevalorizá-lo em relação à qualidade de qualquer outra produção de guaraná. Uma reinvenção poética do Nusoken, cujo léxico corresponde a uma expressão de origem árabe e chinesa, que assume a figura de um repositório, signo local de valor ou capital simbólico que assegura algumas vantagens nas respectivas trocas globais.

A entrada do consórcio prescreveu, assim, uma série de ajustes estruturais da produção que anteriormente atendia apenas a uma demanda local - feita por meio de mecanismos tradicionais próprios ao grupo. Agora, com exigências características a uma empresa programada a manter em suas demandas, padrões racionais e procedimentos de produção e comercialização que assegurassem a qualidade do produto. Além de garantir uma demanda ampliada que, teoricamente, garante a autonomia e o princípio ético estabelecidos no acordo com as agências atreladas ao fair trade.

Assim, o acontecimento em questão, marca uma interferência preliminar no campo da economia das trocas comerciais do grupo que implicavam em outros graus ou sentidos de reciprocidade. Muda, então, o sentido e o referencial das trocas dos Sateré, por mais que se leve em conta a longa tradição desse grupo – potencialmente comerciante. Inadvertidamente, esse soerguimento do grupo acaba por "marginalizar" os pequenos produtores não indígenas, que passaram a adequar-se à disputa interna do mercado de energéticos e refrigerantes monopolizados pela AMBEV - Companhia de Bebidas das Américas.

É importante lembrar que, já na primeira década dos anos 1900, a Fábrica Andrade, de A. R. de Andrade, situada em Manaus/AM, industrializava o guaraná de Maués – numa diversificada linha de outros refrigerantes. Esta empresa colecionava prêmios conquistados em eventos, tais como: Exposição Nacional do Centenário da Abertura dos Portos do Brasil, Rio de Janeiro (1908); Exposição de Bruxelas, Bélgica (1910); Exposição Internacional de Turim, Itália (1911); Exposição Internacional do Centenário da Independência do Brasil, Rio de Janeiro (1922) – diploma de honra e medalha de ouro; Exposição Industrial de Paris (1925), como pode

ser conferida no "Levantamento histórico e cultural do cultivo, produção e beneficiamento do guaraná de Maués" (SEBRAE - AM, 2011, p.32).

Grande parte dos autores estudados observa que a extensão do mercado do guaraná dos Sateré-Mawé percorria da Bolívia ao Mato Grosso desde no século XVIII, tal como observa Martius em 1819. Posteriormente, este mercado incluiu o Acre, o Paraguai, o rio Madeira e os Andes, marcando assim, um monopólio que se estende até o século XX. Entretanto, nos períodos das décadas de 1940 a 1980 houve uma proliferação de fabricas de xarope e de refrigerantes a base de guaraná. Só para se fazer uma ideia, era comum encontrar mensagens publicitárias enfatizando os benefícios do consumo do guaraná desde o período de 1920, tal como mostram anúncios nas revistas da época, como a revista *Vitória Régia*, de Francisco Carioca Bemfica.

Contemporâneo do guaraná fabricado pelo Dr. Júlio Verne era o Guaraná do Dr. Freitas Pinto, *o melhor do mundo*. Cirurgião-dentista graduado nos Estados Unidos e reverenciado na cidade, professor de Inglês do *Gymnasio Amazonense*, intelectual de muitas luzes e poeta de grande sensibilidade, o empreendedor Freitas Pinto supervisionava todos os passos da produção do refrigerante de guaraná que levava o seu nome. E anunciava, também na *Vitória Régia*, uma inovação da sua indústria, um diferencial no mercado de consumo da categoria, naqueles tempos já distantes: o guaraná dos Sateré-Mawé em *tablettes*, pastilhas, na linguagem de hoje. (BENFICA *apud* SEBRAE - AM, 2011, p. 34-5).

Em tese, a marginalização ou desvalorização dos grupos familiares locais se dá, especialmente, porque não disponibiliza de um sistema coeso, articulado e valorizado, como no caso dos produtores ligados ao sistema consorciado do grupo Sateré-Mawé, uma disputa de nível global que resvala até os setores locais. Disputa que dinamizam grupos, atores a recombinar estratégias, juntando indivíduos anteriormente separados e, inversamente, separando aqueles que anteriormente encontravam-se próximos ou articulados.

É uma interpretação deleuzeana, potencializada no devir, abrindo zonas de aproximação, de distanciamento, mas também zonas indiscerníveis. Em relação aos Sateré-Mawé, é possível notar entrecruzamentos entre algumas lideranças de setores diferentes, como da saúde, educação e aqueles ligados diretamente à execução de projetos de desenvolvimento econômico.

O segmento econômico funciona como agente catalisador para o desenvolvimento dos demais setores. Tais entrecruzamentos vêm ocorrendo de forma intensa nos últimos doze anos possibilitando, assim, um amadurecimento político do

grupo no sentido de uma compreensão ampliada da luta política e da questão indígena na atualidade, ou seja, no curso do movimento global com suas urgências e demandas.

É nesse contexto que emergem propostas cuja ênfase está na autonomia política - onde está inserido o projeto de etnodesenvolvimento potencializado por meio de parcerias comerciais globais. Sobressaem-se, assim, duas referências teóricas fundamentais, imbricadas a esse modelo de desenvolvimento na América Latina, a de Rodolfo Stavenhagen (1985) e Guillermo Bonfil Batalla (1985). Essa ideia pressupõe a existência de condições necessárias para que a capacidade autônoma de uma sociedade culturalmente diferenciada possa se manifestar, definindo e conduzindo seu desenvolvimento.

Para Bonfil Batalla (1985) isso implica que as comunidades sejam efetivamente gestoras de seu desenvolvimento, e que a elas seja garantido o direito de formar seus quadros técnicos, estruturar e gerir as unidades político-administrativas responsáveis pela gestão de seus territórios. Para Stavenhagen (1985) o ponto de partida é a crítica à concepção linear evolucionista no pensar o desenvolvimento. É nessa linha que Cardoso de Oliveira visualiza uma comunidade de argumentação não mais inter-pares, mas entre grupos de indivíduos portadores de culturas distintas.

Com tal orientação, os grupos encontram condições e espaço para uma participação efetiva na concepção e execução dos projetos. Incluem-se debates intelectuais na medida em que eles próprios dinamizam também essa possibilidade. Existe, contudo, a necessidade de aprofundamento dessa ideia, o contexto e os limites práticos dessa participação implicado na execução dos projetos e sua aplicabilidade em situações específicas - em que indígenas são submetidos a essas possíveis transformações etnodesenvolvimentistas. Nessa relação, os grupos são inseridos numa rede construída por meio de relações sociais não isentas de tensão, em decorrência da disputa por controle dos recursos e pelo poder, conforme pode ser conferido na citação a seguir:

Qualquer projeto, seja qual for sua natureza, exige que se cumpra uma série de condições que podemos entender como recursos culturais postos em ação. Eles começam a intervir desde a definição mesma do projeto: para identificar o problema ou para formular uma aspiração é necessário fazer intervir conhecimentos, valores, formas de comunicação, códigos comuns para o intercâmbio de ideias e opiniões, emoções e aspirações; tudo isto são recursos culturais. Para instrumentalizar as ações que permitam converter o

projeto em realidade, será necessário fazer uso de outros recursos culturais adequados para este fim específico. (BONFIL BATALLA, 1985, p. 143)

Assim, Bonfil Batalla (1985) resume os recursos culturais a partir de quatro ordens: a) a ordem material onde estão incluídas as matérias primas e aquelas transformadas pelo trabalho humano; b) a organizacional que diz respeito as relações sociais que geram a capacidade para lograr a participação e a autogestão social; c) a ordem intelectual que se enquadra em um conjunto de experiências e conhecimentos acumulados e os recursos simbólicos; e, finalmente, d) as representações subjetivas internas de um dado grupo.

Sendo importante salientar que, nessa leitura, se leve em conta a especificidade histórica e sociológica dos movimentos indígenas e do indigenismo. Especialmente em relação a este último – que trata do pensamento e das práticas específicas às populações indígenas, os quais não podem ser vistos como um fenômeno genérico.

Em diálogo com alguns integrantes de diversos setores e das organizações ligadas ao grupo, é perceptível um avanço qualitativo no setor ligado à educação – sinalizado na criação da Licenciatura intercultural para a formação de professores indígenas que deverão atuar nas próprias comunidades Sateré-Mawé. Essa conquista, hipoteticamente, se deu porque esse setor foi ao longo da história política do grupo um dos setores que trilhou um longo caminho percorrido e que funcionou como sinalizador das primeiras aproximações com outros grupos.

Com a força econômica do projeto guaraná é possível verificar que, de fato, aparece como uma realização prática que engendrou força política em outros setores e um modelo próprio constituído como um dos elementos da autonomia. Essa manifestação é visível no setor da educação cujo objetivo central refere-se à formação de professores indígenas por meio de uma proposta de interculturalidade que leve em conta os princípios culturais e espirituais dos Sateré. Para Obadias essa escolha está contemplada na idealização do projeto integrado.

O projeto guaraná consiste primeiro nos princípios do ser humano. Isso aqui é importante saber que não é Sateré Mawé, é do ser humano. As escrituras dizem que somos do pó da terra, fomos soprados o olho da vida nas nossas narinas e nos tornamos seres viventes. Então automaticamente essa terra é nossa Mãe terra. Nós saímos de lá. E a floresta, tudo que tem nela, ela é como uma mãe que dá os seios dela para os filhos que somos nós, pra vivermos.

Tudo que a floresta dá, a mãe terra dá pro seus filhos no peito como se fosse assim. Lê em Genesis, toda a floresta é pra mantimento de vocês. No nosso

também diz isso. Então não é possível você crescer um desenvolvimento cheio de química, cheio de veneno, cheio de pesticida, cheio de tóxicos químicos, a industrialização da agricultura no mundo, trouxe grandes catástrofes, desigualdade social por causa de grandes indústrias que produzem industrializados, todo o veneno pra substituir o nosso tradicional. Isso não é só no Sateré, é no mundo. E a gente que tá na aldeia ou no interior, não tem competitividade com eles porque enquanto produzimos em dia, eles produzem em uma hora pra milhares.

Eles baixam os preços e nós que trabalhamos um mês pra fazer isso, não temos como concorrer com eles. E a gente acaba a dizer que tá no interior é sinônimo de pobreza. É pra cidade invadir o 'Castanheira' pra construir o Bairro da União que é mais fácil se tornamos consumidor. Aí vem a educação, torna a gente a ser consumista. Nós tamo se formando a serviço do capitalismo. Nós deixamos nossas origens. A gente não volta mais pra lá não. Somos apenas instrumento do capitalismo pra usar a gente.

É isso que faz com que há desigualdade social. As pessoas vêm pra cá e depois não tem condições de concorrer no mercado e as pessoas, mulheres de prostitui, rapazes na droga, no tráfico, ladrão. Eu fui assaltado, roubado, quase me mataram. Nós é conhecido aqui, como se tivéssemos nadando em dinheiro. A gente não pode tá aí de bobeira mais não, o pessoal conhece a gente, tá entendendo? Então são coisas que se chama o lixo do sistema. Então pessoas que não tem chance no mercado, chama-se lixo do sistema. Não é só lixo industrializado. Ser humano tem lixo também. Então é isso que são produzidos nesse sistema. (BATISTA, O., 2016).

Este setor é tido pelas lideranças internas como uma alternativa ou segmento capaz de alavancar as exigências de autonomia, principalmente, no que diz respeito à formação das novas lideranças indígenas como um todo. Assim, o modelo proposto, segundo os coordenadores do consórcio, se distancia da ideia estrategicamente massificada por Mecias Sateré que, anteriormente, tinha atuado com Obadias Batista na COIAB e também como prefeito de Barreirinha/Amazonas.

Mecias fora eleito, consecutivamente, em duas candidaturas por meio de um aparato discursivo que constava de uma articulação ideológica que aglutinava como uma só força índios, caboclos e ribeirinhos, forjando, assim, uma categoria política "pálida", balizada por uma fusão híbrida destes sujeitos que não tem existência real. Consideramos, todavia, esta forma como uma construção política incapaz de sustentar uma existência política real no sentido da formação de sujeitos políticos seja no plano do ambiente ou cosmológico.

Essa suposta fusão coletiva, no máximo, caracteriza-se como forma política ambígua, por estar fundida entre categorias política e culturalmente desarticulada em torno de um objetivo ou uma luta comum. Em tom de crítica, o idealizador, e um dos principais agentes da coordenação do consórcio, Obadias Batista exemplifica:

Mecias Sateré criou uma política convencional que nem um outro fez. Ele fez uma renovação na política partidária, fez com que o povo ficasse cego... Ele

faz o seguinte: ele estuda cada liderança do município e vai até lá com todo o poder que ele tem e leva, 30 mil, 50, mil cem mil, um rancho, um prato de comida e cada um tem o preço. Para uma comunidade é muito dinheiro.

Cada comunidade ele chama e compra. Almoçar com o prefeito é um privilégio para alguns, eles vão sair de lá babando; com 50 mil ele vai comprar muitos líderes. Nessas comunidades ele não faz obra nenhuma, mas eles ficam felizes. Assim eles pensam que nunca tiveram benefício com esse prefeito.

Então é isso que ele faz, o município está afundado. Mas eu ouvi uma conversa que hoje ele já não faz assim, e diz que de tanto comprar vocês ele corre o risco de ir preso, tá devendo muito. E realmente tá quase 20 milhões de reais desviado, só na campanha do filho foram mais de sete milhões.

Desviou porque foi na campanha do filho dele. Porque assim, ele queria o filho deputado, ele prefeito e o filho deputado. O primo dele tem uma associação. O filho dele e presidente da associação, o filho do prefeito é tesoureiro então o filho dele tem uma construtora. Então eles pegaram esse dinheiro e investiram na campanha política do filho dele. Então derramou dinheiro apostando que o filho dele iria ganhar. Não conseguiu foi a maior decepção e tá devendo. Não fez nenhuma casa dentro da área, nada; então o próprio conselho geral do qual sou vice-presidente.

O ministério público enviou documento para ver se essas casas eram verdadeiras e até hoje nada e a caixa já está cobrando então eu mandei para FUNAI e a FUNAI encaminhou. Qualquer hora vai espocar isso... Ele tem vários sítios que pertencem a ele e que estão no Estado do Pará no nome de laranjas. E isso é confirmado por pessoas que vivem com ele. Enquanto que meu projeto político é criar esse projeto integrado de desenvolvimento do povo Sateré Mawé de fato e de direito e esse que é meu projeto político do futuro. (BATISTA, O., 2016)

Essa fala marca os conflitos desencadeados entre indígenas no movimento de inserção na política partidária em que se sobressaem atitudes próprias ao individualismo burguês – que destoam das práticas e das relações culturalmente marcadas pelos coletivos étnicos. Além disso, a fala possibilita entrever atos de corrupção entre indígenas, que aqui se destaca na atuação isolada de Mecias Sateré. Inversamente, no caso do movimento político dos Sateré-Mawé assistimos a uma diversificação das estratégias contextualizadas com as tendências do movimento indígena na América Latina.

Por um lado, a construção do movimento social em diálogo com parceiros nacionais, internacionais e transnacionais, por outro, a entrada do movimento indígena nas arenas da política local partidária. Diferentemente de outras experiências latino-americanas, a entrada se dá pela instrumentalização do sistema de partidos políticos – não se cria nenhum partido político étnico e, sim, negocia-se a inclusão dos candidatos indígenas nos partidos políticos majoritários.

Contrariamente, a intercultura, na verdade, significa inter-epistemologia, um diálogo político intenso entre cosmologia não-ocidental e ocidental, característica essencial de um movimento que induz Mignolo (2008, p. 317) a diagnosticar a

modernidade não como um período histórico, do qual podemos escapar, mas sim, como uma narrativa (por exemplo, a cosmologia) de um período histórico escrito por aqueles que perceberam que eles eram os reais protagonistas. Muito embora, esses sistemas indígenas coexistam marginalizados e fraturados com as cores imperiais. Mignolo (2008) assinala:

A interculturalidade deve ser entendida no contexto de pensamento e dos projetos descoloniais. Ao contrário do multiculturalismo que foi uma invenção do Estado-nacional nos EUA para conceder cultura enquanto *mantém* epistemologia, enquanto a inter-culturalidade é um conceito introduzido por intelectuais andinos para reivindicar direitos epistêmicos. (MIGNOLO, 2008, p. 316).

Existe outro acontecimento recente que indica a tensão, o distanciamento e a oposição entre determinadas lideranças emergentes, no qual são perceptíveis algumas estratégias de grupos políticos distintos – em desarticular o consórcio. Possibilita observarmos que o consórcio é atualmente um dos principais aglutinadores políticos e que, por tal fato, reúne forças capazes de desmoronar outros projetos menores ou sem sustentação de base.

Fato que está dado na tentativa feita por Derlis, um dos principais opositores de Obadias Batista que, atualmente, está ligado ao grupo encabeçado por Mecias Sateré. O acontecimento se deu em 2008, quando Derlis convocou uma Assembleia Geral Extraordinária para alterar o estatuto do CGTSM e expulsar vários membros da diretoria, incluindo o Ex-Presidente, produzindo uma cisão interna no Conselho e causando a sua divisão em duas representações opostas, ambas recusavam suas respectivas legitimidades.

De um lado, Obadias afirmava que Derlis almejava carreira política partidária e que este encontrava proteção das oligarquias locais, à custa, principalmente, do etnocídio do povo Sateré-Mawé; por outro, em trecho da carta aberta enviada à imprensa (2009), na qual, Derlis ataca a gestão anterior acusando a figura de Maurizio Framboni – principal assessor do CGTSM e da Guaiapy Tropical, de desviar recursos adquiridos com a venda do guaraná e de publicar um livro na França relacionado a mitos religiosos do grupo, sem a autorização das lideranças indígenas.

De acordo com Obadias, Derlis encontrou apoio em Jecinaldo Barbosa, antigo membro do CGTSM que posteriormente também se tornou inimigo político dos aliados de Obadias Batista. Esse conflito estendeu-se durante algum tempo nos

tribunais e se fez sentir no volume das safras de 2008 e 2009, com o bloqueio das contas e transferências bancárias. Além disso, o evento estimulou uma estratégia relacionada à informação, por parte dos comerciantes locais, que forçariam os produtores a vender os produtos por preços mais baixos, pois, fora construída nesse conflito, a ideia de um vazio de representação ou de credibilidade política - fato que contribuiu para acirramento de uma crise interna do conselho e agravada pela gestão descontrolada por parte da AGRORISA, com sede em Manaus, que naquele contexto, era o ator principal do sistema de comercialização estabelecido pelo CGTSM e pela Guaiapy Tropical.

A AGRORISA encontrava-se numa relação instável com seus credores, fato que requeria redução de atividades. Como era responsável pelo beneficiamento das sementes de guaraná, exportação e pelas operações financeiras, logicamente, intensificou a crise comercial dinamizada paralelamente à crise política interna. Com raras exceções, alguns tuxauas importantes, que seguiam um modelo baseado em uma forma tradicional, pareciam não reconhecer a intensificação de como uma questão prioritária do Conselho também seria uma possibilidade real de autonomia do grupo.

Historicamente, eles foram contidos ideologicamente, segundo os próprios integrantes do consórcio, aos benefícios ou subsídios públicos para a melhoria das condições de vida do grupo. Uma prática que se tornou habitual em algumas comunidades mais próximas da sede dos poderes locais do Município de Barreirinha, Maués e Parintins, todos no Estado do Amazonas. Há um interesse do poder público municipal em reforçar essa vinculação estratégica entre os habitantes destes municípios às demandas políticas.

Este quadro de instabilidade parecia traduzir a desarticulação entre os produtores indígenas e as entidades representativas do grupo. Contudo, a intensificação das crises levou o grupo a aperfeiçoar um sistema de trocas capazes de torná-los autônomos frente a toda essa cadeia de agenciamentos que interferiam contundentemente tanto na organização política como nas práticas comerciais.

Em 19 de dezembro de 2008, na comunidade da ilha Michiles da área do Marau, foi criado o CPSM com objetivo de apoiar e valorizar a ação comercial os produtos agros florestais, entidade está que, naquele momento, passava a se constituir enquanto uma entidade civil de direito privado. No momento de sua criação,

havia 17 comunidades dentre as 80 existentes no território. O Conselho Administrativo foi constituído por cinco representantes das comunidades do rio Andirá, e outros cinco representantes de comunidades de comunidade do rio Marau e um representante do Waicurapá.

**Figura 6** – Assembleia de Apresentação do Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento Sateré-Mawé em 2008



Fonte: Site Nusoken (2105)

**Figura 7** – Comemoração do lançamento do Projeto Waraná (2008)



Fonte: Site Nusoken (2015)

O coordenador designado, como tesoureiro, foi Wilson Alves de Andrade e Obadias Batista, para ser representante do consórcio na Diretoria Executiva do CGTSM. No processo deliberativo ficou estabelecido, em conformidade com o estatuto do CGTSM, de 2006, que o estatuto do CPSM deveria ser reconhecido integralmente como parte do Regulamento Interno do Conselho. Esta é uma das

interferências sucedidas no processo de organização e consolidação do Consórcio e da relação comercial com as agências do comércio justo, ainda que de forma independente – do ponto de vista da gestão –, do patrimônio, da administração e das finanças. Entretanto, deixa marcas textuais de uma independência em relação à garantia de direito de produtores consorciados.

É uma superposição em que a produção acaba prevalecendo, embora com discursos e fundamentos relacionados à possibilidade de que, por meio da autonomia econômica, o grupo conseguisse alcançar uma autonomia política. O discurso era de que essa autonomia aperfeiçoaria as ações iniciais do Conselho Geral e os desligaria dos parceiros desnecessários ao processo de comercialização. Essa foi uma tarefa inicial do Consórcio, restabelecer a confiança dos produtores e reduzir os conflitos internos.

É possível notar a presença três grupos com bases e orientações que marcam suas linhas divisórias: aqueles que gravitavam nos entornos do poder político municipal de Barreirinha - Am; aqueles que se ligavam por meio da produção e os articulados por meio das instâncias administrativas do consórcio; e, finalmente, aqueles que poderiam estar juntos desses dois focos, mas que estavam nucleados nas igrejas evangélicas ou adventistas. Tem força quantitativa, mas é indefinido, não tem marca de identidade política.

É que essas forças ou segmentos transpassam por todos os lados e por todos os outros segmentos – como se traduzissem a força histórica desempenhada ao longo de centenas de anos seu domínio espiritual. Assim, alguns rituais ligados a eventos fundamentalmente e até mesmo os mitos são sujeitos a ressignificações e neles são incluídas figuras externas emblemáticas correspondentes a símbolos entrecruzados por performances de ritos evangélicos os católicos.

Mecias Sateré é filho de Lúcio Batista, Tuxaua de Araticum Novo, no rio Andirá e, devido ao envolvimento do seu pai numa briga que resultou em morte, ele e sua família foram transferidos pela FUNAI, para a frente de atração dos Waimirí-Atroarí. Contudo, educa seus filhos (alguns em ambientes urbanos) na tradição Sateré-Mawé. Esse processo de migração que o leva a trabalhar na pesca de peixes ornamentais em Manaus, venda de artesanato, às vezes com contato direto com comerciantes americanos que enviavam o valor dos produtos em dólares. Este último participa do movimento indígena e é eleito coordenador da COIAB em inícios da

década de 1990. Indicado pelo CGTSM, apresenta-se como candidato a vereador e é eleito com um número expressivo de votos.

Reeleito como Vereador, licencia-se do cargo para criar e assumir a Secretaria Municipal de Assistência às Populações Indígenas, que funcionaria internamente na Prefeitura Municipal de Barreirinha - AM. Na eleição do ano 2000, é eleito como Vice-Prefeito dessa cidade. E, no ano de 2003, depois da vitória do PT no nível nacional, filia-se ao partido para pleitear, em 2004, a vaga para o cargo de Prefeito do município em questão.

Assim, essa crise também põe em relevo, o rompimento, o distanciamento entre sujeitos que passam a integrar universos próprios, de um lado uma opção por um contínuo trabalho de deslocar as ações do grupo para uma condição mais independente das interferências do Estado, por meio de um universo das trocas mercantis com agências do comércio justo – que implica numa ética transnacional a que se opõe alguns segmentos mais extremos da base tradicional, que inclui religiosos, mas, fundamentalmente, o segmento que age na esfera da política oficial partidária, cujo representante é Mecias Sateré.

Em relação à crise da relação política entre seus antigos aliados Obadias, afirma que eles formam atualmente uma nova frente política oficial ou institucionalizada e distribuída nos municípios de Parintins, Maués e Barreirinha (Amazonas). É possível demonstrar essa separação em um esforço coletivo construído por um desses grupos em 2015 cujo objetivo era destituir Paula Cristina, secretária responsável pelo Distrito Sanitário Especial Indígena - DSEI, do Município de Parintins - AM, motivado por diversas acusações de uso indevido de recursos destinados à saúde indígena. Esse cargo, geralmente, é tido como um cargo de confiança que resulta de um comum acordo entre a esfera estadual e federal.

No entanto, essa destituição não aconteceu, por mais que a mobilização tenha capitalizado um conjunto de forças e pressões veiculadas na imprensa local e regional, em agosto de 2015. Obadias afirma que esse impasse foi produzido pelo grupo de seus principais opositores:

O grupo do Mecias, o Derli, o Jecinaldo com a família dele, esse pessoal que estão invadindo a SESAI, são as mesmas pessoas, invadiram por quatro meses a FUNAI. O dinheiro da saúde voltava para o governo porque eles não prestavam conta. O Mecias financiou a invasão da FUNASA por dois meses, mas ele não conseguiu nada porque o governo já conhece todas essas artimanhas. Foi então que a secretária Paula veio para acabar com essas falcatruas e é justamente por isso que queriam tirá-la. Entretanto. O Adamir que tinha formação em administração pública e que trazia interesse em

ocupar o cargo da Paula acabou sendo usado oportunamente pelo grupo do Mecias. O Adamir acabou por entrar no Ministério Público com denúncias contra a Paula por supostas irregularidades. Ele estava lá no meio da revolta enquanto deveria estar caladinho. Aí ele ficou puto comigo e disse que ia me denunciar no ministério público também porque meu projeto é tudo falcatrua. O Jecinaldo é o preferido do Mecias. O Mecias está milionário, mas deve mais de vinte milhões, sete, só para o projeto minha casa minha vida. Tem três anos de mandato dele que não foi aprovado no TSE (Obadias Batista, entrevista de campo, 2015).

Todavia, parte do Movimento de Mulheres Indígenas entraram em oposição à então coordenadora durante uma reunião do Conselho da Saúde Especial Indígena (CONDISI), que aconteceu em Parintins num anexo da Universidade Federal do Amazonas. Essas lideranças femininas partiram para um confronto com a coordenadora do Distrito Especial de Saúde Indígena (DSEI/Parintins), Paula Rodrigues. Esse evento demonstra a emergência das mulheres na vida política do grupo, embora, este não seja nossa intenção.

Na versão do jornal "Parintins em Tempo", divulgada em 22 de junho de 2016, a confusão começou quando as indígenas tentaram entregar um documento para a coordenadora a qual, segundo as lideranças, teria puxado o documento das mãos de Marroá Sateré, que reagiu e a empurrou. Não obstante, Paula Rodrigues tem uma outra versão, e a registrou um boletim de ocorrência contra o movimento por agressão física. Observa ela: "Nós estávamos numa reunião quando essas senhoras entraram e passaram a me ofender e depois me agrediram." (PARINTINS EM TEMPO, 2016)

Quatro indígenas do Movimento de Mulheres Sateré-Mawé foram detidas e foram ouvidas pelo Delegado do Município, Bruno Fraga, e posteriormente foram liberadas. A representação da FUNAI - Parintins acionou seu setor jurídico para proceder a defesa das mesmas. A coordenadora do DSEI/Parintins deixou o local escoltada pela polícia e não quis falar com a imprensa (conferir ilustração na página seguinte).

**Figura 8** – Coordenadora do DSEI/Parintins sendo escoltada pela polícia



Fonte: Parintins em Tempo (2016)

O conteúdo das denúncias refere-se à reprovação de contas pelo Conselho da Saúde Indígena, pelas possíveis irregularidades cometida pelo DSEI. “Água mineral, tambaqui, maçã, melancia. Isso nunca chegou à Casa de Saúde Indígena - CASAI” (Jornal Parintins, 2016). Em algumas situações, essas Secretarias, na figura de seus representantes, funcionam como formas estratégicas de controle por parte de setores externos ligados à política oficial e, conseqüentemente, compromete a luta para a emergência política autônoma dos Sateré-Mawé.

Destaca Manoel Nunes, um dos entrevistados pelo Jornal Parintins 24 horas:

Eu não sei quanto custa uma urna funeral, mas aqui está R\$ 17 mil, R\$ 18 mil, R\$ 7 mil é o menor preço. Avaliando essas situações é que nós tomamos uma decisão queremos a troca da atual coordenadora. Nós vamos permanecer aqui o tempo que for necessário, temos aqui aproximadamente 50 pessoas, lideranças tradicionais, das quatro regiões, Nhamundá, Maués, Parintins e Barreirinha. (PARINTINS 24 HORAS, 2016).

De outro lado, o conflito! A coordenadora afirma que a manifestação não passava de uma ação política influenciada ideologicamente por lideranças ligadas a políticos locais e que não têm compromisso com as comunidades indígenas atendidas. Havia ainda segmentos do grupo que se contrapunham a essa ação e a classificavam como uma estratégia oportunista, com uma finalidade política particular e deslocada dos interesses do grupo, fato este, que evidencia disputas entre dois grupos principais que anteriormente atuaram em aliança. Um deles ligado ao Poder Municipal de Barreirinha e outro, ao consórcio de produtores, ambos sombreados por

segmentos religiosos, uma ligação que comprova a durabilidade da colonização espiritual.

É interessante destacar outras controvérsias entre lideranças políticas do grupo veiculadas na imprensa, embora, se deva observar que sempre houve conflitos internos entre os Sateré, assim como em qualquer grupo social, seja indígena ou não. Mas, esses conflitos atuais destacados permitem nos posicionarmos metodologicamente frente às relações políticas e, assim, visualizar em que momento e lugar se destacam as principais lideranças. E, além disso, entrever a que forças ou alterações foram submetidas tais lideranças, conforme proposta de tese que oportunamente serão apresentadas no capítulo final desta tese.

## **ENSAIO II – Tomo 1: O Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento e as relações comerciais com agências do Comércio Justo**

Em “Produzir Para Viver”, de Boaventura Sousa Santos (2005) apresenta o cenário de debates e experiências concretas que recombina, por um lado, as vantagens do mercado e, por outro, as da produção solidária. Um dos focos mais ativos de criação de alternativas aos modelos econômicos convencionais é, justamente, neste interstício que encontramos as linhas norteadoras do projeto integrado do grupo Sateré-Mawé – as bases teóricas do desenvolvimento alternativo que se enquadra nas múltiplas análises e propostas formuladas por críticos dos pressupostos e dos resultados de programas de desenvolvimento considerados convencionais (SANTOS, 2005).

Contextualmente, o solo de construção de sua base teórica remonta ao início dos anos 1970, época em que intelectuais de todo o mundo, peritos em planejamento econômico e ativistas iniciaram uma série de questionamentos sistemáticos e debates em eventos para tornar público o descontentamento em relação à abordagem tradicional do desenvolvimento.

A Conferência de Estocolmo sobre o meio ambiente (1972) é considerada como um dos eventos fundadores dessa nova ordem de discursos e práticas que deram lugar as fundações do Programa da Nações Unidas para o meio Ambiente o seminário sobre Padrões de Utilização dos Recursos, o Meio Ambiente e as Estratégias para o Desenvolvimento, em Cocoyoc (Mexico), em 1974, organizado pela Conferência das Nações Unidas sobre e Desenvolvimento. A ideia de desenvolvimento alternativo foi impulsionada

decisivamente, em meados dos anos de 1970, pela fundação sueca Dag Hammarskjöld (1975) e deu lugar a criação da Fundação Internacional de Alternativas de Desenvolvimento. (1976). O debate sobre as formas alternativas de desenvolvimento continuou nos anos de 1980 e 1990 e hoje constitui uma das principais fontes de energia e ideias nas críticas a globalização neoliberal. (SANTOS, 2005, p. 45-46).

Embora, a análise teórica e trabalhos com tais perspectivas sejam variados, elas partilham um conjunto de pressupostos e propostas que constituem a coluna vertebral da teoria do desenvolvimento alternativo.

Em primeiro lugar o pressuposto do desenvolvimento alternativo é formulado com base em uma crítica de fundo à estreita racionalidade econômica que inspirou o pensamento e as políticas de desenvolvimento dominantes. Em segundo lugar, o desenvolvimento alternativo sublinha a necessidade de tratar a economia como *parte* integrante da sociedade e de subordinar os fins econômicos à proteção da igualdade, da participação democrática, da diversidade étnica e do meio ambiente. Uma terceira característica está em privilegiar a escala local, tanto como objeto de reflexão como de ação social. Em quarto lugar, o desenvolvimento alternativo é cético tanto em relação em uma economia centrada exclusivamente em formas de produção capitalista quanto em relação a um regime econômico centralizado controlado pelo Estado. Perante estas formas de organização econômica, propõe alternativas baseadas em iniciativas coletivas, geralmente plasmadas em empresas e organizações econômicas populares de propriedade e gestão solidária que tentam contrariar, por um lado, a separação entre capital e trabalho e, por outro, a necessidade de recorrer à ajuda estatal. (SANTOS, 2005, p. 46-47).

A política desse movimento se caracteriza como resposta aos efeitos perversos da globalização neoliberal sobre comunidades de todo o mundo. Uma vertente importante do movimento de crítica à globalização, por exemplo, propõe variadíssimas táticas de “retorno ao local” ou “relocalização”. Proposta que até determinado ponto está acoplada no projeto do grupo em foco que inclui inclusive uma demanda de criação de um banco próprio que utilizaria o ‘Wará’ como moeda própria e restrita ao circuito de trocas locais, ou seja, apenas o que é produzido na sua localidade, formas de produção agrícola destinada apenas ao mercado local e ao intercâmbio de serviços entre membros da comunidade com base em sistemas alternativos de medição do valor do trabalho (diferente do valor monetário) fundada no princípio de reciprocidade (SANTOS, 2005) .

Segundo o mapeamento/diagnóstico feito por Boaventura há uma linha diretiva problemática, limitada ou incorreta – não apenas do ponto de vista fático, mas também é contraproducente do ponto de vista prático porque limita o campo de ação e expansão das formas alternativas de produção, consumo e distribuição de bens ou de serviços aos setores sociais e às atividades econômicas marginalizadas. Assim, conforme o mapa traçado por Boaventura (2005), o desenvolvimento alternativo

inspira-se nos valores da igualdade e da cidadania, isto é, na inclusão plena dos setores marginalizados na produção e no usufruto dos resultados do desenvolvimento. Sua base distributiva é de caráter coletivo que se efetiva de baixo para cima, estimulando um processo de construção de poder, que pode criar a potência popular e atingir a esfera política, gerando um círculo virtuoso que contrarie as causas estruturais da marginalização.

A relação comercial com as agências do fair trade iniciam, em 1996, por meio da ação do missionário italiano Augusto Gianola, no Centro de Treinamento Rural de Uruçarã, na Cooperativa AGROFRUT, órgão que se tornou responsável pelas primeiras exportações. Nessa mesma época, o CGTSM negociava com a importadora italiana “CTM Altromercato”. Posteriormente optou-se por unir os dois, a importadora italiana “Alternativo” e a CTM Altromercato a fim de estimular um maior volume de produção para ingressar definitivamente no mercado global. Ocorrência que não significava apenas o beneficiamento e a comercialização dos produtos indígenas, sobretudo, criar uma entidade promotora de um desenvolvimento alternativo na Amazônia, cujo objetivo principal fosse o desenvolvimento local, por meio de incentivo à agricultura familiar, valorização da cultura local e conservação do meio ambiente.

Os principais parceiros comerciais do projeto são a CTM Altromercato, da Itália, e a Guayapi Tropical, da França. O primeiro, é um parceiro economicamente forte, muito integrado no núcleo histórico do comércio justo, sendo um dos maiores importadores europeus de produtos de origem agroflorestal. As vantagens da ligação com o CTM se dão frente às possibilidades de exportação, seja pelo circuito de lojas, cerca de 250 na Itália, seja pela sua parceira na Alemanha, The Fair "Trade Company" - GEPA, que por sua vez, pertence ao "European Fair Trade Association" - EFTA.

Essas agências fazem parte de um sistema de mercado que permite ter um preço mais alto e garante a utilização do guaraná em produtos de maior elaboração industrial como, por exemplo, o Guaranita, bebida produzida na Itália, que utiliza o extrato do guaraná. A difusão desse produto opera um marketing político, na medida em que inclui referências ao Projeto Guaraná.

A Guayapi Tropical, por sua vez, é especializada em produtos de floresta úmida (Amazônia e Sirilanka), uma agência determinante, que, por meio de *lobbying*, garantiu na França o reconhecimento e divulgação do guaraná como fonte integradora e alimentar, pois, segundo Framboni, antes era tido como substância dopante. Esse

parceiro é complementar à parceria italiana porque, segundo Framboni, tem uma grande capacidade de promover o produto e a cultura específica dos Sateré-Mawé.

Sobre a colaboração dos parceiros importadores, existem várias intervenções pontuais. Uma delas é uma assessoria do importador francês sobre a certificação de produtos da biodiversidade. Já a CTM comprou um moinho e também forneceu orientação tecnológica para a produção do extrato de guaraná. É assim, que para o Projeto Guaraná, o impacto do comércio justo foi fundamental para autonomia dos Sateré-Mawé, segundo Framboni<sup>14</sup>, que argumenta:

Até meados dos anos 1990 os índios tinham pouca produção e além disso não com uma organização adequada para o sistema de comercialização ampliado e acabavam por jogar o produto na beira do rio para o atravessador, e a qualidade já não era aquela tradicional, porque o guaraná era vendido a preços muito baixos. Além disso, era forte a dependência para com a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), pois *eles* ainda dependiam muito do assistencialismo político. A própria organização do CGTSM era praticamente controlada pela FUNAI, pois era um funcionário índio que estava na direção. A autonomia econômica é à base da autonomia política e não adianta ir lutar pelos direitos se não se tem as duas pernas para se sustentar. Esse é um desafio que ainda deve ser vencido, apesar de os produtores estarem mais conscientes e terem orgulho de produzirem e manterem a sua própria associação. Através do projeto ocorre a revitalização da produção para a auto sustentação do grupo. (FRAMBONI, 2015).

Nessa perspectiva, a ação inicial para elaboração do Projeto, se deu por meio da venda informal de apenas 20 quilos de guaraná para uma loja ligada ao comércio justo italiana, em 1996, para que o projeto se iniciasse. Em 2008, os Sateré venderam toda a safra, de 4,5 toneladas de guaraná. A meta do projeto era vender quarenta toneladas de guaraná ao ano. Representa uma ultrapassagem de vendas.

A proposta de criação do consórcio foi então apresentada ao grupo Sateré por Obadias Batista, atualmente, hoje uma das principais lideranças do grupo, sobretudo, pela sua ação direta nas trocas comerciais com o *fair trade*. É interessante ressaltar que esta liderança, embora não pertença à estrutura clânica um "Sateré puro", ocupa um espaço importante na vida política do grupo, especialmente, no que diz respeito à luta por autonomia política e econômica do grupo. A fotografia abaixo, ilustra o evento de apresentação do Projeto Waraná feita por Obadias (1990) na Assembléia do CGTSM.

---

<sup>14</sup> Informação oral, obtida na aula proferida por Maurizio Framboni, durante curso ministrado na Universidade Federal do Amazonas em 2015.

**Figura 9** – Apresentação do Projeto Integrado em assembleia do CGTS



Fonte: Nusoken (2015)

Em conversas exploratórias, José Michiles, que atua diretamente na coordenação do consórcio, o domínio desta liderança é percebido por alguns como parte de uma previsão contida nas narrativas inscritas no Porantin. José observa que: "Em determinado momento da história, esse grupo seria representado por uma liderança de um "Sateré não puro", dentro da estratificação do grupo, como o Tuxaua Donato" (informação oral<sup>15</sup>).

Tuxaua que, embora, não fosse um "Sateré puro", no sentido posto na estrutura clânica, era reconhecido como uma liderança legítima por todo o grupo, sobretudo, por sua atuação na luta na década de 1980 contra a construção da rodovia, que ligaria a cidade de Maués a Santarém, no Estado do Pará, além do processo de resistência e enfrentamento relacionado à invasão da empresa petrolífera francesa Elf-Aquitaine.

Em relato coletado por Socorro Pacó de Matos (2005) em um texto anexado na Biblioteca do Wará, intitulado "Estrutura e poder na sociedade Sateré-Mawé", Obadias Garcia, atual coordenador do CGTSM, menciona que o costume de escolher o líder, desde que possível, do clã Sateré, teve início porque foi esse grupo que pacificou os conflitos entre os clãs.

<sup>15</sup> MICHILES, José. **Entrevista**. [2014]. Entrevistado por Gerson A. A. Ferreira. Manaus, 2015. 1 arquivo .mp3.

Pacificação que, segundo narrativa, começa com a morte de uma onça que perseguia os homens e os filhos de *Anumará*. A onça foi morta por uma velhinha que, astuciosamente, aproveita o convite da onça para catar-lhe os piolhos que, na verdade, eram ovos de moscas na sua boca sangrenta.

Pacó (2005) diz que esta é uma explicação mitológica sobre a linha de sucessão dos tuxauas e, nas entrelinhas dessa narrativa, consta que o clã Guaraná ajudou os Sateré naquela tarefa de construção da paz (MATOS, 2005, p. 4-5). Assim, mesmo na condição de um Sateré "não puro", Obadias Batista Garcia goza de reconhecimento do grupo como uma liderança de fato, mas encontra-se sujeito a inúmeros questionamentos e desconfianças diante de alguns segmentos do grupo, motivos que serão detalhados nos ensaios posteriores.

Além dessas lideranças, estruturalmente marcadas por uma condição subalterna, aparece a liderança do Capitão Raimundo Ferreira da Silva, o Dico Sateré, que transitava entre a esfera política oficial e o mundo político relativo ao grupo e que, embora, levasse o nome de Sateré, também não era um "Sateré puro", assim como Mecias Sateré, que é o atual prefeito do município de Barreirinha - Amazonas, e encabeça a liderança de um segmento opositor ao segmento político ligado ao consórcio, cuja representação principal está marcada em Obadias Batista Garcia.

Posteriormente a primeira experiência, em 1993, encabeçada por Obadias, marcada pelo Projeto Vintequilos, o campo de ação foi dilatado com o "Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento do grupo Sateré-Mawé" que reorganizou o sistema de produção por meio de estímulos e parcerias, para além do espaço local, sendo encaminhadas por parte das lideranças e dos conselhos dos Sateré-Mawé. Essas ações impulsionaram a criação interna de estruturas organizativas ou administrativas com base em dois princípios.

O primeiro deles incidiu na reorganização do grupo em relação à defesa do território demarcado em 1982 e homologado em 1986, pelo Governo Federal. O segundo, institui formas de gestão de seu território com base em duas modalidades de autonomia: uma de preponderância econômica e outra, política. A proposta de autonomia, do projeto acima citado, tem levado em conta o estabelecimento de diretrizes ligadas à gestão dos recursos naturais, os produtos plantados, extraídos ou transformados.

Tornou-se importante organizar toda a base produtiva Sateré-Mawé por meio de mediações com a sociedade envolvente, seja ela nacional ou internacional,

para que os produtos tivessem uma regularidade e padrão estipulado pelo fair trade. Essa ação comercial associou o turismo à venda de produtos certificados ou chancelados com a marca Sateré-Mawé. Pretendia-se estimular, assim, a formação de redes de solidariedade para estabelecer parceiros capazes de contribuir e fortalecer a organização interna em suas demandas.

A ideia já estava sinalizada pelo Centro de Trabalho Indigenista - CTI e, circunstancialmente, havia possibilitado um trabalho de campo feito na década de 1980 por Sônia Lorenz (1992), que esteve entre os Sateré-Mawé por um período de aproximadamente dez anos – o que resultou na publicação do livro “Os filhos do guaraná”, editado CTI.

Nesse sentido, por meio de convivência intensa com o grupo, que incluiu viagens por toda extensão territorial dos Sateré-Mawé, além de diálogos constantes com várias lideranças comunitárias internas, Sônia Lorenz (1992) pode reunir informações sobre o funcionamento de toda extensão das trocas comerciais feitas pelos Sateré-Mawé, trocas estas que, na maioria das vezes, eram administradas por funcionários da Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

Além das trocas feitas internamente, esta antropóloga pode observar um conjunto de práticas intermediadas por processos e personagens típicos da Amazônia e conhecidos popularmente por regatões. Esses comerciantes eram reconhecidos por alguns como patrões e, historicamente, vinham desde meados do século XIX, dilapidando produtos e recursos naturais do território e da economia Sateré-Mawé. Caracterizavam-se por uma modalidade fluvial itinerante que intercambiava trocas entre produtos industrializados e produtos regionais – oriundos do extrativismo, caça e pesca e das roças comunitárias dos grupos isolados –, um elemento típico da Amazônia.

Foi justamente pelo reconhecimento desses entraves e dificuldades presentes na cadeia de trocas, que Sônia Lorenz (1992) passou a estimular e assessorar discussões sobre medidas práticas a serem adotadas para eliminar esses intermediários.

A ideia inicial era a criação de cantinas comunitárias dos Sateré, nos rios Andirá e Marau, que são pontos de exposição e venda da produção comunitária de toda a região Sateré ou, pelo menos, daqueles que estivessem em acordo com esse sistema. O montante arrecadado com a venda desses produtos seria destinado à compra de equipamentos necessários, em Manaus/AM, cujos preços seriam bem

menores e mais vantajosos do que os valores pagos anteriormente aos regatões. Assim, os equipamentos passaram a ser negociados pelos próprios interessados e com pagamento à vista e sem a interferência do regatão e de outros intermediários.

Foi o primeiro passo para a implantação do projeto e consolidação do consórcio de comercialização do guaraná e produtos nativos dos Sateré-Mawé. Nessa sequência, as lideranças do grupo que estavam diretamente envolvidas nesse processo passaram enfatizar as trocas como uma possibilidade de autonomia do grupo. Ênfase endossada por Obadias Batista, na época Tuxaua da comunidade Nova União, no rio Andirá e, posteriormente, secretário da coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - COIAB. Para esta liderança “[...] a autonomia política só pode ser alcançada com a autonomia econômica!” (informação oral<sup>16</sup>).

Esta frase significativa estampa a página inicial do portal na internet “Os filhos do Guaraná”. É uma importante indicação da ocorrência de alteração na orientação política do grupo e, conseqüentemente, da emergência de novas lideranças. Indício sinalizado numa frase inicial dita por Obadias Batista no site do “portal filhos do guaraná”. Observa ele, “Agora, nossa luta é produzir!”. É uma assertiva que sinaliza para o fortalecimento das atividades econômicas, sinal este reforçado na conexão entre o estatuto geral do grupo e o estatuto do consórcio de produtores Sateré-Mawé.

Em continuação da primeira experiência de comercialização, feita em 1993, a execução e sistematização do Projeto Waraná contou com a participação direta do socioeconomista italiano Maurizio Framboni que, atualmente, é responsável pela ACOPIAMA, Associação de Consultoria e Pesquisa Indianista da Amazônia. Além disso, intermedia os processos de comercialização dos produtos na Europa. A ACOPIAMA surgiu nos anos 1990, por meio do trabalho voluntário de estudantes da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) visando apoiar ao movimento indígena.

Feito isso, fora sistematizado um modelo adequado de organização política e econômica para gestão do território Sateré-Mawé e dos recursos naturais e produzidos por esse grupo. Nessa primeira formulação, ou idealização, foi dada ênfase na autonomia política econômica, reforçada por um pressuposto ético do mercado econômico mundial que destaca o etnodesenvolvimento como conduta

---

<sup>16</sup> BATISTA, Obadias. **Entrevista** [jan. 2020]. Entrevistado por Gerson A. A. Ferreira. Manaus, 2015. 1 arquivo .mp3.

adequada para a viabilização desse modelo, uma espécie de adequação entre grupos étnicos e desenvolvimento, relação prenhe de tensões e ambiguidades.

Presentemente, a noção de desenvolvimento inclui diversos aspectos como “representação”, “acesso”, “controle”, “relações de gênero” e “empoderamento” e de outros *topoi* da agenda dos bancos multilaterais, nas linhas sugeridas por Escobar (1995). Na posição defendida por esse autor, como mencionamos acima, o “discurso do desenvolvimento” funciona como estratégia de poder sobre as populações periféricas.

Como aparece na definição de “empoderamento” adotada pelo Banco Mundial (2002), entendida como um processo “[...] que incrementa os ativos e a capacidade dos pobres ou grupos excluídos, para participar, negociar, trocar e sustentar instituições responsáveis pelo seu bem-estar [...] (BANCO MUNDIAL, 2002, p.11)

Na visão oficial do Banco, empoderamento implica o acesso e o controle dos recursos e das decisões por parte os pobres, modificando a natureza das relações entre os pobres e os atores, tanto estatais, quanto não estatais. Implica mudanças nas regras, nas normas e nos comportamentos de forma que a voz dos pobres seja ouvida e representada nas interações com o estado e outras entidades não estatais que afetam suas vidas; que seja incrementado o acesso aos recursos e as decisões, assim como o controle sobre estes (VERDUM, 2006, p. 84).

Tal noção implica estratégias voltadas às “necessidades básicas”, à incorporação da “visão interna ou endógena”, o uso e aproveitamento das “tradições culturais” existentes, o respeito à “sustentabilidade” no uso dos recursos naturais, a busca da “auto-sustentação”, o fomento à participação das populações beneficiadas e o aprofundamento do debate sobre “autonomia”, “participação” e “poder político”. (VERDUM, 2006).

Assim, se essas visões estiverem corretas, então a alternativa para grupos subalternos e marginalizados seria, ou manter sua marginalidade como estratégia de resistência, ou aceitar uma integração passiva e manipulada nas estruturas de poder globais.

Dispostos os fundamentos apresentados acima, é possível dividir estrategicamente as etapas de institucionalização do Projeto Waraná, elencadas no quadro abaixo, o qual foi construído por meio de uma exposição sistemática apresentada pelo consórcio na forma denominada por “Caminhada dos Produtores” disponível no Portal Filhos do Waraná.

**Figura 10 – Etapas de institucionalização do Projeto Waraná**

Data	Acontecimento
1980	Começam a construção das cantinas que representam o embrião do projeto denominado naquele momento como Projeto Sateré Mawé. Funcionava em parceria com o C.T.I. de São Paulo. A experiência de comercialização operava em um circuito regional positivo, embora não conseguisse implementar praticas relacionadas a sustentabilidade.
1995	Foram comercializados com agências do comércio justo de forma experimental 20 quilos de guaraná por meio da parceria da ACOPIAMA com sede em Manaus. Este evento marca o nascimento efetivo do Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento Sateré-Mawé. Posteriormente em 1998, surge uma primeira missão da CTM em organizar sistematicamente os produtores. Nesse contexto acontece um encontro entre o Tuxaua Zuzu Miquiles do Umirituba e o representante para América Latina da CTM Altromercado, Luís Eusébio para quem é apresentado embalagens de guaraná em pó a ser destinado para a venda nas Bodegas italianas.
1999	Essas lideranças do CGTSM estão finalmente formadas e aptas para comercializar diretamente com essas agências francesas ultrapassando exemplarmente o monopólio de venda por parte da CTM, antiga parceira.
8-9.10.2004	Em Siena, Itália, Obadias Garcia, presidente do CGTSM, junto com Maurizio Framboni (ACOPIAMA), na Conferência internacional "Biotechnology and International Law". Eles apresentam pela primeira vez a reivindicação que o Santuário ecológico e cultural do Guaraná dos Sateré-Mawé seja reconhecido como patrimônio cultural imaterial da Humanidade.
2005	A construção participativa do protocolo de produção no evento ocorrido na Olaria dos padres de Parintins nos dias 14, 15 e 16 de fevereiro onde foram reunidos 71 produtores para apresentar e discutir o esboço apresentado pela equipe da Universidade Federal do Amazonas - UFAM junto com os jovens pesquisadores indígenas no âmbito da pesquisa patrocinada pela FAPEAM – Fundação de Amparo à Pesquisa da Amazônia patrocinada pelo CGTSM.
Março/2005	Discussão e aprovação do novo Estatuto do CGTSM, onde foi aprovada a necessidade de constituir uma organização autônoma das dos produtores Sateré-Mawé.
28.10.2006	Apresentação da necessidade de uma denominação de origem do guaraná nativo dos Sateré-Mawé no Laboratório da Terra do Encontro Mundial das Comunidades do Alimento Terra Madre, em Turim (Development: The importance of origin), e o Ministro da Agricultura italiano, Gianni Alemanno que se dispõe a encontrar um caminho apropriado, um reconhecimento direto de Denominação de Origem extracomunitária pela Comunidade Europeia.
Dezembro/2006	Em assembleia eletiva do CGTSM elege um secretário de produção, um "primeiro tesoureiro e o coordenador geral de comércio justo e solidário" indicados, em força do Estatuto, pelos próprios produtores.
Maio/2008	Movida por interesses externos, uma assembleia minoritária do CGTSM à convocada para modificar o Estatuto cancelando a representação dos produtores e atribuindo todos os poderes ao Presidente. A maioria da Diretoria (10 membros de 14) se recusa a participar, assim como a grande maioria (61 de 80) das aldeias Sateré-Mawé. Determina-se assim uma cisão do CGTSM, mas a maioria decide de não comprar briga e, retirando-se do campo de luta, concentra-se na execução positiva do mandato estatutário e se dedica à constituição do consórcio. Desta feita, o CGTSM vira uma figura jurídica paralisada à espera de uma

	nova e regular assembleia eletiva que o faça ressurgir, fato que acontecerá só em junho 2011.
19.12.2009	Em uma assembleia presidida pelo Tuxaua Colombo na Ilha Miquiles, nasce o CPSM - Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé e assim, os produtores se constituem como sujeito coletivo responsável para cumprir com seu papel de motor econômico do Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento dos Sateré-Mawé.
Fevereiro/2010	Segunda assembleia do Consórcio em que é atribuído mandato de executar tudo o que for necessário para chegar ao reconhecimento de uma indicação geográfica do guaraná.
Março/2010	O CPSM adquire o SISCOMEX (senha no sistema de exterior), e torna-se a primeira organização indígena brasileira a exportar diretamente e por sua própria responsabilidade os produtos oriundos de seu território nos mercados internacionais
02.08.2010	A Secretaria do Estado Para os Povos Indígenas do Amazonas emitem uma declaração de apoio ao Consórcio, assinada pelo Secretário Bonifácio José Baniwa, para que o direito a denominação de Origem do guaraná da Terra Indígena Andirá-Marau fosse rapidamente reconhecido e efetivado.
08.12.2010	O Consórcio e a Guayapi, depois de dez anos de trabalho conjunto e de reflexão sobre as práticas inovadoras experimentadas, assinam um contrato quadro de parceria cujas condições vão além do padrão de tutela dos interesses dos produtores exigido pelo comércio justo. Aqui inicia a proposta de uma parceria solidária orientada pelo princípio da plena e total reciprocidade, e do pleno e operacional reconhecimento das diferenças socioculturais, rumo a transformar a cadeia produtiva numa rede produtiva entre parceiros autônomos fundamentada numa distribuição equilibrada dos poderes reais.
Fevereiro/2012	O CPSM deposita a marca Nusoken, para alcançar o mercado nacional brasileiro.
Março/2012	Nasce a Central de Turismo Comunitário da Amazônia que determina as pré-condições para fazer funcionar o Centro de Excelência de Vintequilos como agrosilviturismo, vitrine do Projeto Waraná. Com efeito de reunir produtores e consumidores no local de produção, para consumir juntos de forma convival.
Mai/2012	Logomarca do consórcio depositada
23.05.2012	Inauguração da unidade de beneficiamento em Parintins. Com isso, os Sateré-Mawé internalizam todo serviço de beneficiamento (fora, por enquanto, a fabricação de extrato, que continua com Agrorisa): entre os quais a transformação em pó do guaraná.
28.11.2012	Sidney Michiles, da diretoria do Consórcio, recebe em Brasília o prêmio dado pela Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB) ao vídeo "CONAB apoia os filhos do Guaraná", na categoria Programa de aquisição de alimentos na modalidade formação de estoque pela agricultura familiar. Além da efetivação dessa colaboração financeira entre MAPA e produtores Sateré-Mawé organizados inaugurada com a safra 2011-2012.
27-28.01.2013	Reforma do Estatuto do CGTSM que reconhece o Consórcio dos Produtores como "entidade autônoma auxiliar", e essa entidade como "membro associado" do CGTSM. Completa-se assim a institucionalização dos direitos e deveres e do poder político das famílias produtoras na sociedade Sateré-Mawé.

28.05.2013	Academia de Propriedade Intelectual (API) e o Instituto Nacional da Propriedade Industrial oferecem em uma conferência pública organizada por Maysa Blay, no Auditório do INPI ao CPSM a oportunidade de apresentar as razões específicas fundamentais que do ponto de vista do Consórcio justificam, com base em uma interpretação da legislação brasileira, a pretensão de uma Denominação de Origem (qualidade objetiva), e não de uma simples Identificação de Precedência (renome), para o Waraná. Com isso o guaraná produzido nas terras indígenas torna-se parte do banco genético natural do mundo.
27.11.2015	O CPSM participa pela primeira vez da Festa do Guaraná de Maués, levando seus produtos e sua marca. Assim, a Prefeitura de Maués aprova que os produtores Sateré-Mawé estão organizados e de posse de um produto de qualidade comprovada.
20.09.2015	O CGTSM, organiza um evento na Exposição Universal em 2015 em Milão junto a Agência Brasileira de Promoção de Exportação e Investimentos (Apex-Brasil) e ao Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Exterior - MDIC, e chama seus parceiros internacionais num Simpósio para discutir o modelo de desenvolvimento futuro para a Amazônia. Com isso aparecem á como protagonistas na maior vitrine nacional do "Brasil que dá certo"
07.05.2016	A Assembleia dos Produtores aprova pela unanimidade nova reforma do Estatuto que constitui o CPSM em Organismo Participativo de Avaliação da Conformidade (OPAC) devidamente credenciado junto ao Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento MAPA do governo federal do Brasil e implementar um Sistema Participativo de Garantia (SPG). A equipe do Sistema de Controle Interno/SCI continuará a gerenciar a certificação orgânica que credencia os produtos no exterior, na interface com a certificação participativa em construção.
27 de setembro de 2016	Entrega ao MAPA da solicitação de credenciamento do CPSM como Organismo Participativo de Avaliação da Conformidade (OPAC).
10.11.2016	Pedido de reconhecimento da "Terra Indígena Andirá-Marau" como denominação de origem do verdadeiro Guaraná nativo, o Waraná dos Sateré-Mawé depositado no Instituto Nacional de Proteção Industrial.

Fonte: Nusoken (2015).

## **ENSAIO II – Tomo 2: O Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento e a pragmática da criação das redes**

Uma empresa com de dimensão transnacional pode ser muito eficaz no plano global e não conseguir implantar suas metas produtivas no plano local. Uma comunidade indígena, para tomar outro exemplo, pode ter uma presença política significativa numa federação étnica regional, mas não ter muita expressividade no plano nacional.

Assim, o nível principal de articulação, por sua vez, serve como base para a descrição das relações que mantém com atores funcionando nos níveis

superiores e inferiores. Quando utilizadas estrategicamente, essas "relações transníveis" podem ser uma fonte de poder para os atores sociais. Little (2006) observa:

Os grupos locais podem conseguir apoio de atores sociais funcionando nos níveis regional, nacional ou internacional para promover seus interesses específicos mediante ações tais como a aplicação de pressão política, o lançamento de uma campanha na mídia ou a cessão de financiamento para obras de infraestrutura. A mobilização de atores sociais localizada em outros níveis rara vez acontece de forma mecânica, mas tende a ser volátil e irregular, já que depende da conjuntura política e social, da proximidade e intensidade das relações e do tema específico sendo tratado (RIBEIRO; LITTLE, 1998, p 55).

Este estudioso considera que a pragmática de criação de redes é um sistema eficiente e se reflete na forte habilidade que as redes têm em mover-se de cenários locais à nacionais e transnacionais. As redes também levam a uma perda relativa de homogeneidade entre os sujeitos coletivos resultantes. Estes, em geral, existem como coalizões orientadas a uma tarefa que, uma vez completada, redundam no desmantelamento do grupamento *ad hoc*. É um motivo pelo qual as redes podem ser caracterizadas como atores pragmáticos, fragmentados, disseminados, circunstanciais e até voláteis. Sua força vem dessas características e da heterogeneidade que as capacita a estar à altura de um campo político e econômico variante, com mais eficácia do que atores tradicionais que, em geral, estão limitados pela necessidade de coerência e coesão internas em termos ideológicos, organizacionais e políticos (RIBEIRO, 2008, p. 113).

A aparente unidade desses atores considerados tradicionais serve como identidade externa que os qualifica como representantes de um segmento, uma corporação ou de interesses precisamente delimitados. Contudo, a debilidade das redes incide igualmente do seu pragmatismo, que as impede de se tornarem atores que poderiam ter uma presença mais duradoura e forte, se consolidadas em um sujeito mais homogêneo e coerente com um objetivo programático compartilhado. Consequentemente, às redes se juntam outras entidades dentro do campo do desenvolvimento, as instituições. Morin (1996) considera a designação ou atribuição dos sujeitos como categorização, uma disjunção esquizofrênica que nos acompanha

desde o século XVII: na vida cotidiana, sentimo-nos sujeitos e vemos aos outros como sujeitos.<sup>17</sup>

O problema que se apresenta hoje à Sociologia menos como uma alternativa entre os níveis “micro” e “macro” do que uma maior precisão na confrontação dos planos descritivos e interpretativos. Ou seja, abarcar o “sentido” supõe efetivamente restituir a série de provas pelas quais se formam e se deformam narrativas e argumentos, examinando-se o valor a eles atribuído pelas pessoas e pelos grupos.

Estrategicamente, além de desconfiar de toda forma de objetivação e de cartografia, o estudo das trajetórias de disputas e causas deve compatibilizar a apreensão dos campos de forças nos quais operam os atores, forças que eles buscam precisamente fazer atuar, com a compreensão do sentido por eles atribuído a suas ações, consoante uma atitude mais fenomenológica. A maneira pela qual micro domínios ou localidades são afetados por causas mais globais, e reciprocamente, o modo como processos de transformação alimentam-se de eventos locais, supõe uma nova linguagem de descrição, visto que os próprios protagonistas não deixam de teorizar ou interpretar os processos em tela e de jogar com as diferentes escalas (CHATEAURAYNAUD, 2012, p. 204-5).

Positivamente a ideia de usar o quadro etnográfico, identificada a dinâmica dos conflitos entre atores ou sujeitos atuantes, também identificados por Bruno Latour (2005) como um ator-rede<sup>18</sup>, pois emergem em algumas situações de aliança ou conflito, situações estas minadas por diferentes dispositivos de poder ou de interesse. A construção mental desse quadro abre-se às inúmeras variantes e interferências presentes na articulação entre o global e o local. Nessa linha, é possível considerar o aparecimento das vozes dos próprios autores envolvidos, embora, em algumas circunstâncias funcionem como ecos de interesses do mercado, e em outras situações instituem-se como variações de discursos hegemônicos.

Assim, optamos por averiguar os produtores ligados ao consórcio e os respectivos produtos comercializados. Os produtores, considerados atores podem funcionar, segundo Little (2006) em vários níveis de articulação, seja local, regional,

---

<sup>17</sup> Existe uma semelhança entre os conceitos de ator e sujeito: o ator está impregnado da ideia de sujeito. Encontramos entre eles a mesma ideia de distância em relação à organização da sociedade, mesma ideia de estranheza frente ao mundo social, mesma ideia também de desejo de tomar conta de si mesmo. A dimensão da reflexividade, como atitude crítica impregna ator e sujeito (TOURAINÉ, 1997, p. 102)

<sup>18</sup> Para Latour (2005), esses atores-rede dispõem de suas próprias teorias sobre os acontecimentos, não cabendo explicá-los, mas, sim, descrevê-los de forma mais completa possível. Assim, o pesquisador, na construção dos dados em campo, deve atuar de forma similar a dos antropólogos, seguindo os atores e considerando tudo como dado. Entretanto, seus autores observam uma série de incertezas metodológicas sobre como analisar a grande quantidade de dados analisados em campo.

nacional ou global. Embora, essa separação ou disjunção não seja tão clara, ela facilita a aproximação do pesquisador à realidade estudada. Inicialmente, destacamos os principais atores transnacionais distribuídos estrategicamente o quadro etnográfico que, em sua totalidade, simula a extensão ou o dimensionamento do sistema ou a pragmática das redes. Abaixo, apresento o esboço de um quadro que inclui os principais agentes transnacionais.

**Figura 11 – Atores transnacionais**

<b>Sigla</b>	<b>Descrição do atores</b>
NEWS!	Network of European World Shops: fundada em 1994, essa estrutura coordena 15 associações nacionais e regionais de “World Shops” oriundas de 13 países europeus.
IFAT	International Federation for Alternative Trade/ Federação Internacional para o Alternativo: agrupa 148 organizações (2/3 das quais de produtores do Sul) de 48 países da Europa, América do Norte, África Ásia e América Latina.
EFTA	European Fair Trade Association: associação de importadores europeus.
MAX HAVELAAR	Selo de produtos certificados para o comércio justo criado em 1988, na Holanda, em um programa promovido por solidariedade e que atualmente promove a distribuição de produtos alimentares nos grandes canais de distribuição da Europa.
FLO	International Fair Trade Labelling Organisation: fundada em 1977, a FLO atualmente coordena os diversos selos de Fair Trade em 14 países europeus, Canadá e EUA. As “World Shops” (tendas ou lojas) de comércio justo são lojas de “fair trade” também conhecidas como tendas do mundo ou lojas de produtos solidários.

**Fonte:** Autoral

Neste quadro estão destacados alguns dos "atores-redes" que atuam direta ou indiretamente nos processos mercantis e de validação dessas trocas comerciais frente ao fair trade. São fontes de agenciamentos que carregam em si fundamentos erguidos, inclusive, no interior das universidades e são reestratificados no cotidiano, fato que produz um giro hermenêutico em que, paralelamente, estão estabelecidos processos de luta organizados em torno de capitais específicos. Eles estão dispostos em situações contextuais que podem variar em reação ao sentido e as estratégias.

A concepção original do projeto estava centrada nos objetivos do eco-desenvolvimento, da auto-organização e da autonomia política dos Sateré-Mawé e de seu território. Pretendia-se, assim, sistematizar uma contraproposta às políticas assistencialista e integralista que sempre caracterizou os organismos públicos e

privados no Brasil<sup>19</sup>. Com esse entendimento, intencionava-se a implantação dos três objetivos citados acima, todos eles relacionados ao desenvolvimento econômico do território, por meio da produção e comercialização de seus produtos específicos, começando pelo guaraná.

Segundo, a avaliação do relatório sobre “Impactos das práticas do comércio justo do guaraná dos produtores Sateré-Mawé”, de 2010, consta que o sistema de fluxos de produtos e recursos financeiros tendia a se confundir com outras estruturas e, por isso mesmo, se tornou pouco transparente e incontrolável pelos líderes do CGTSM e, conseqüentemente, induzia a fontes de erros, atrasos e mal-entendidos.

Por outro lado, o “fazer” do processo de transformação do produto e de sua exportação, assim como o valor agregado, escapou das mãos do CGTSM e a situação ficou mais complicada a partir de 2008, quando as dificuldades financeiras da AGRORISA - Produtos Alimentícios Naturais LTDA forçaram os parceiros europeus e o CGTSM/CPSM a improvisar outras modalidades de transferência de dinheiro, com todos os atrasos, custos e riscos que isso implica. Tudo isso, somado a um momento de crise política interna, envolvendo diversas lideranças que compõem o Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé - CGTSM, no período de 1990, fazendo com que recentemente o Consórcio Geral da Tribo Sateré-Mawé - CPSM assumisse diretamente a tarefa de processar e comercializar os produtos Sateré-Mawé, sendo feito um acordo junto à AGRORISA.

As mudanças foram feitas sem muitos problemas e, nessa avaliação do relatório, as adaptações foram consideradas como um grande desafio, especialmente, nos aspectos financeiros e técnicos, mas isto permitiria (segundo o relatório) que os Sateré-Mawé recuperassem o controle do setor no Brasil, bem como dos fluxos financeiros e do valor agregado total - gerado pelo comércio justo por meio da venda de seus produtos.

Há, portanto, dois instrumentos para a organização política e econômica do território Sateré-Mawé, tendo por elemento central a liderança dos tuxauas que os representam perante o CGTSM e o CPSM. Tanto o Conselho Geral da Tribo dos Sateré-Mawé - CGTSM quanto o estatuto do Consórcio dos Produtores - CPSM são

---

<sup>19</sup> Ver Relatório “Impactos das Práticas do Comércio Justo do Guaraná dos Produtores Sateré Mawé” 2010.

tidos como instrumentos capazes de gerir, em sua forma econômica e política, os recursos indígenas Sateré-Mawé e a sua organização política.

O estatuto do consórcio enfatiza a necessidade de os produtos comercializados serem orgânicos ou produzidos de forma tradicional na área indígena e exibirem certificados concedidos pelo Organismo de Inspeção e Certificação - ECOCERT - Brasil, nascido dos movimentos da agricultura orgânica na França, em 1991, que tem também como diretriz o estabelecimento do comércio justo, sendo constituída enquanto ECOCERT - Brasil, em 2001, com sede inicial em Porto Alegre, o qual foi criada pela necessidade de produtores de soja orgânica – que buscavam uma forma de certificarem sua produção para poderem vendê-la na Europa.

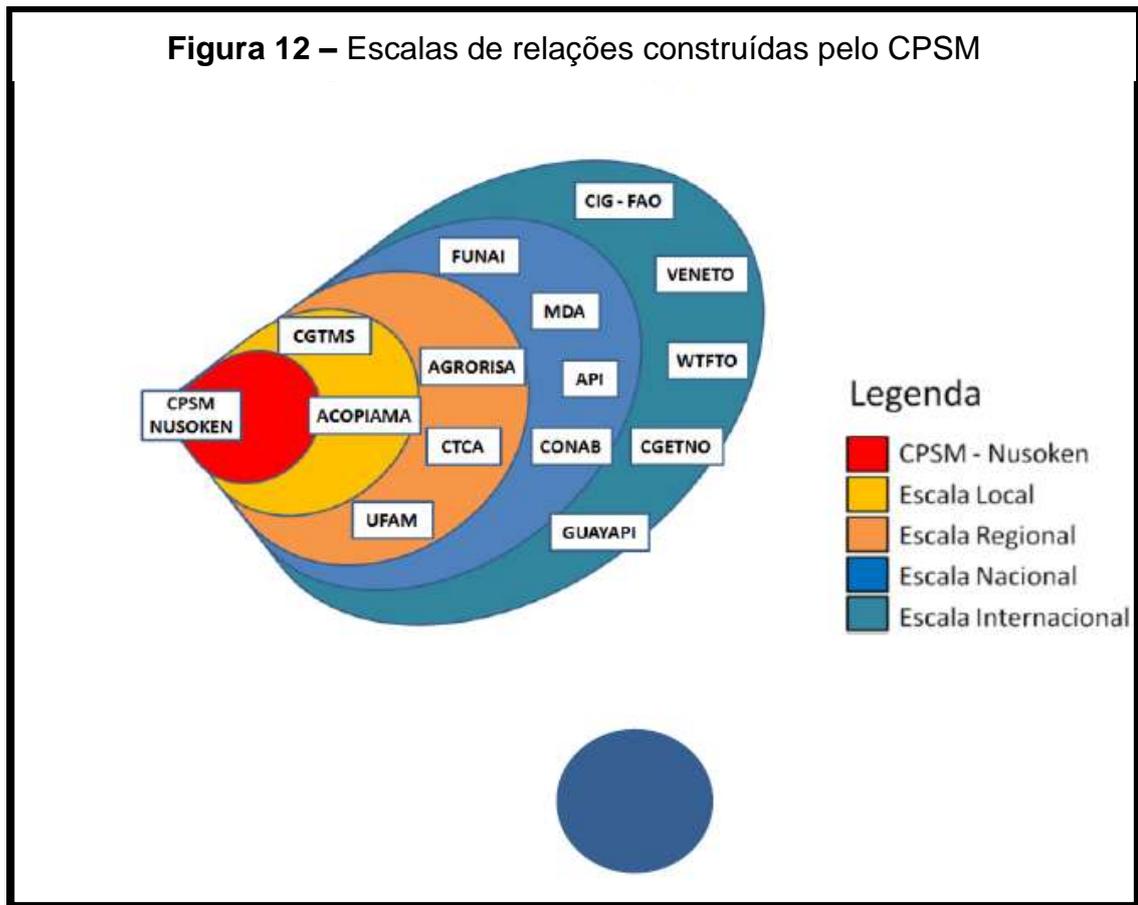
O Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé - CPSM, criado em 2008, e autenticado formalmente, enfatiza uma ligação de pontos relacionados a um interesse econômico específico, ou seja, a procura por certificações ambientais de orgânicas, junto à organismos internacionais para fortalecer uma extensa rede entre consumidores e produtores nativos.

No caso os Sateré-Mawé, especificada subliminarmente CPSM, art. 5º, consta: Garantir a certificação orgânica de todos os produtos hoje certificados pela ECOCERT e salvaguardar a certificação orgânica de qualquer produto potencial desses produtores Sateré Mawé; Garantir a certificação FGP (*Forest Garden Program*) atual, e manter ou criar as condições para a certificação potencial como produto em biodiversidade; Manter e revitalizar as raízes culturais e religiosas que unem as comunidades Sateré-Mawé com as plantas nativas das suas terras, de forma a merecer o privilégio de participar da rede Terra Madre<sup>20</sup>, das comunidades de alimento e ser especificamente reconhecido como Dupla Fortaleza *Slow Food*, para a salvaguarda do guaraná e da abelha “Canudo” dos Sateré Mawé junto com outros meliponídeos.

A seguir, uma representação da escala de relações comerciais construídas pelo CPSM, que foi contruída por Estevan Bartoli (2015).

---

<sup>20</sup> O movimento Terra Madre decorreu pela primeira vez em outubro de 2004 em Turim na Itália, a conferência pioneira do *Slow Food* de comunidades de alimento, juntando milhares de agricultores e produtores de mais de 120 países.



**Fonte:** Bartoli (2015).

Os pontos mencionados acima armam o núcleo hipotético da tese que gravita em torno de impasses e descontinuidades entre tradição e modernidade, ou seja, de que essa remodelação contribuiu para visibilidade e alguns casos o acirramento de crises internas pertinentes ao reconhecimento e legitimidade dessas lideranças enquanto representação do grupo. Ocorre assim, uma reformulação do sentido das lideranças indígena, uma vez que com o processo de institucionalização das relações de poder, ao modo ocidental, com a criação de entidades de forma burocrática/cartorial vão se estabelecer enquanto mediadora tanto interna entre os indígenas quanto externa destes com a sociedade envolvente e com o mundial.

Produzem-se questionamentos sobre quem apresenta-se como liderança e como se legitima como autoridade. Se são os tuxauas considerados tradicionais com fundamento e sentido político ancorados nos saberes ancestrais, ou se são as lideranças atuais que travam relação direta com os agentes intermediadores do comércio justo e demais organizações não indígenas.

Segundo Balandier (1997), uma geração de continuidade, expressa em sua relação com o passado, dando-lhe, por conseguinte, um código de sentido, ou seja, um conjunto de valores que regem as ações tanto individuais quanto coletivas. Ou ainda, se essa liderança deve ser estabelecida pelos “novos tuxauas”, novas lideranças com características adequadas a uma realiação global, ampliada interpostas nas relações e ações locais.

Acontece uma espécie de dessacralização do poder que, ao longo de todo o processo de colonização, recentemente considerado, contribuem para um enfraquecimento de poder que investe aos detentores de cargos políticos. Para este autor, há sistemas políticos muito diversos, assim, convém perguntarmos pelas possibilidades que têm de representar variações promovidas pela colonização.

Quando a relativa unidade dada pela tradição, é quebrada as fraturas e antagonismos internos, aparecem com mais clareza entre poderes tradicionais (degradados, porém não abolidos) e o poder com características diferenciadas por incluir outros elementos. Para este sociólogo, os efeitos da colonização e da descolonização se acumulam.

A primeira degradou fortemente os antigos poderes para reformá-los mediante aspectos modernos. A segunda começa a gerar alterações além dos limites étnicos e com intensidade suficiente – modificações em uma nova estratificação social e, novamente com uma aparente unidade e autonomia falseadas pela noção de etnodesenvolvimento.

Consideramos aqui as orientações de Balandier (1997) sobre o caráter dinâmico da tradição e suas implicações com elementos produzidos pela modernidade. Este autor recomenda que se deva escapar da simplificada noção de que a tradição, diferentemente da modernidade, envolve somente elementos de continuidade e dificilmente de rupturas.

Nesse processo, o sistema político do grupo recombina alguns fundamentos estruturais de autoridade das lideranças tradicionais dos “velhos” tuxauas e pajés em relação às novas lideranças indígenas ligadas ao *fair trade*, enquanto agentes intermediadores das relações político-econômicas entre indígenas e agentes externos de uma “nova configuração do capitalismo”, ou seja, o capitalismo<sup>21</sup> *fair trade*. Em sua totalidade, os membros responsáveis pelo consórcio

---

<sup>21</sup> Conforme Elder Andrade de Paula (2013), em "Capitalismo verde e transgressões na Amazônia no espelho do Caliban", a construção de um consenso ativo, nos termos proposto por Gramsci (1978) em

dos produtores acreditam estar fora do capitalismo, embora, oscilem em alguns momentos como se estivessem frente a um novo dilema.

Como é que vai ser articular, assim, a questão da tradição e, portanto, da explicação mítica, com a “nova racionalidade econômica” baseada no capitalismo verde? Seria essa nova racionalidade um contraponto ao capitalismo? Ou seria apenas uma variação estratégica que inclui uma perspectiva ecológica de um novo modo de vida e de consumo?

Contudo, esse acontecimento implica deslocar tanto a explicação quanto o discurso, o qual passa a operar também das periferias para o centro, embora, se deva levar em consideração que, às regras impostas pela dinâmica do mercado capitalista, subverte princípios de trocas e organização políticas anteriormente conduzidas e ritualizadas com base em valores tradicionais. Assim, a distinção entre “capitalismo verde” e “desenvolvimento sustentável”, se fundaria por dois aspectos metodológicos.

Quando nos referimos a "capitalismo verde", estamos nos referindo às relações Norte/Sul, especialmente, às transformações reais, operadas no sistema capitalista por meio de um movimento simultâneo de adaptação à nova divisão internacional do trabalho e reordenamento de natureza geopolítica – às reconfigurações nas relações Estado/Mercado e à assimilação do ambientalismo no processo de acumulação global.

Com relação a "desenvolvimento sustentável", o reposicionamento do tema da hegemonia e da transgressão de fronteiras na era do capitalismo verde produziu, entre outras implicações, a perda do que poderíamos denominar de “monopólio da construção hegemônica” por parte do Estado Nacional. Nesse sentido, as análises da natureza interna das relações entre Estado e sociedade não logram responder satisfatoriamente à nova gramática do poder (Paula, 2013).

Paula (2013) reconhece no relatório “*Towards a Green economy: pathways to sustainable development and poverty eradication*” – formulado para “contribuir” com a conferência mundial Rio+20, realizada no Rio de Janeiro em 2012, - as características essenciais da nova “economia verde”, sobretudo, por possuir, dentre outros traços, o reconhecimento do valor do capital natural e do investimento

---

torno desse “capitalismo verde”, envolveu e envolve um amplo leque de representações que inclui desde aquelas ligadas a agentes econômicos locais e grandes corporações de capitais transnacionais até organizações camponesas e indígenas.

nele, a promoção e utilização mais eficiente de recursos e energia, além de conservar e recuperar o capital natural e contribuir para a redução da pobreza.

### **ENSAIO II – Tomo 3: O etnodesenvolvimento como vetor da autonomia política**

Esta subdivisão recompõe o cenário de construção do projeto autônomo de etnodesenvolvimento, popularmente, conhecido como Projeto Waraná, para que este se torne compreensível em suas articulações com o comércio justo juntamente com as interferências dinamizadas nos processos e estruturas políticas desse grupo.

Significa pensar os processos de validação dessa relação que envolve segmentos internos e externos, mas que, essencialmente, consolidam-se na construção de um acordo ou consenso orbitado em torno de uma variação da noção de desenvolvimento sustentável. Uma alteração sinalizada na existência ativa das ONGs transnacionais no desenho das políticas e estratégias florestais junto a organismos como o Banco Mundial e junto ao governo brasileiro

Dentre os vários motivos que levaram os Sateré a luta pela autonomia econômica está incluída a eliminação dos intermediários, como os regatões e os órgãos tutelares do Estado. Dessa forma, esse grupo teria que dispor inicialmente de um capital livre de dívidas para, posteriormente, tornar possível à aquisição de mantimentos ou equipamentos sem os intermediários indesejados.

A eliminação desses entraves, todavia, era oportuna, sobretudo, no período em que as famílias trabalhavam coletivamente na limpeza dos guaranazais e na abertura de novas roças de mandioca. Caso não dispusessem desses recursos, o trabalho conhecido como *puxirum* ficaria comprometido e comprometeria o volume considerável da colheita de guaraná. Além disso, se fazia necessário a contratação ou capacitação de um quadro, ou assessoria técnica, que naquele momento, foi parcialmente suprido pelo Centro de Trabalho Indigenista - CTI, juntamente com as comunidades e suas respectivas lideranças.

A primeira experiência se deu na forma de cantinas comunitárias, uma espécie de local onde as aldeias podiam deixar seus produtos para que a venda fosse feita pelos próprios interessados – como forma de capitalizar e produzir a autonomia

do grupo frente aos agentes parasitários. Embora, tenha existido indígenas isoladamente, ou em grupos, e até mesmo algumas lideranças de base tradicional, que optavam por cominhos inversos, proferindo, assim, comercializar com outros parceiros, mesmo que, algumas vezes, enquadrando-se em sistema marginal - fato este que está dado no processo de comercialização da essência do pau-rosa que, em determinado contexto, era muito mais vantajoso e lucrativo.

Entretanto, havia, certamente, lideranças que se opunham claramente a essa empresa, mas que foram representados como lideranças consideradas aqui como controversas porque, algumas vezes ligadas aos postos oficiais da FUNAI e até mesmo com a rede comercial dos regatões. Um exemplo presente na figura, às vezes marginalizada do Capitão Dico Sateré, que destruiu a usina improvisada de beneficiamento localizada em Santa Cruz por perceber que esta empresa havia produzido muito mais dívidas e fome do que propriamente benefícios. Além disso, contribuiu para a desagregação do grupo e a devastação das áreas que, incluíam diversas espécies da fauna e da flora.

Naquele momento, a situação crítica do grupo em relação ao abastecimento instigava as lideranças para o debate interno urgente para implantação de práticas alternativas administradas pelo próprio grupo. Nesses encontros, destacaram-se os Tuxauas Emílio e Donato que percorriam todas as aldeias Sateré para divulgar a ideia, os quais podem ser enquadrados como lideranças tradicionais, dado que reúnem características presentes na marcação típica Ideal proposta por Weber.

**Figura 13** – Tuxaua Emílio, levando mercadoria para as cantinas do Marau



**Fonte:** Lorenz (1992).

O Tuxaua Emílio, de base tradicional, era conhecido e respeitado pelas suas atitudes rígidas, demonstradas, especialmente, nas lutas contra a rodovia Maués/Itaituba e na invasão da empresa petrolífera *Elf Aquitaine*. Da mesma maneira, gozando de um mesmo prestígio, estava o Tuxaua Donato, que mesmo não sendo um Sateré puro, era respeitado pela sua inteligência e capacidade de liderança. É possível enquadrar estes dois tuxauas como variação do tipo tradicional.

Weber (1997) destaca que nos diferentes tipos de ação existe o problema de fluidez dos limites, isto é, para a virtual impossibilidade de se encontrarem “ações puras”. São tipos puramente conceituais, construídos para fins de análise sociológica, jamais se encontrando na realidade em toda a sua pureza; na maior parte dos casos, os quatro tipos de ação encontram-se misturados. Somente os resultados que com eles se obtenham na análise da realidade social podem dar a medida de sua conveniência (Weber, 1997).

Para Weber (1999) a autoridade tradicional é fixada por procedimentos considerados legítimos porque sempre teria existido, e é aceita em nome de uma tradição reconhecida como válida. O exercício da autoridade nos Estados desse tipo é definido por um sistema de *status*, cujos poderes são determinados, em primeiro lugar, por prescrições concretas da ordem tradicional e, em segundo lugar, pela

autoridade de outras pessoas que estão acima de um *status* particular no sistema hierárquico estabelecido.

A classificação utilizada como “novas lideranças políticas” é apropriada para designar as lideranças que recebem tarefas específicas para atuar nas relações com a sociedade não indígena, ou seja, lideranças que não seguiram os processos socioculturais próprios para chegarem ao posto. São os dirigentes de associações e de comunidades, os dirigentes políticos e técnicos indígenas.

Nessa nova classificação, é comum a utilização do termo *brokers* como uma espécie de ator/agente político que transita entre as duas esferas. Assim, esse termo é utilizado para designar as novas lideranças indígenas que exercem a função de intermediários entre o mundo dos brancos e a aldeia. O papel dos tuxauas e o dos *brokers* não deve ser confundido, pois eles compartilham lugares diferenciados na estrutura social e na cultura Sateré-Mawé.

Os primeiros, participam dos circuitos de intercâmbio tradicionais, estruturados pelo parentesco, grupos de idade e sistemas de clãs. Os segundos, se configuram como políticos indígenas, desde lócus análogos ao das lideranças eleitas para articular as alianças dos grupos para a guerra. Segundo Alvarez (2004, p. 37), este espaço entre a ordem tribal e as alianças mais amplas criam novos circuitos em nível nacional e transnacional, como o dinheiro da venda de guaraná para o mercado mundial, assim como a obtenção de documentos, que possibilitam o voto e o acesso aos recursos das aposentadorias indígenas – o que é reforçado nas palavras de Gersen Luciano, a seguir:

Embora complementares, são diferentes das “lideranças tradicionais”, como os caciques ou chefes de povos, *clãs* ou *fratrias*, tanto no processo de escolha ou de legitimação, quanto nas funções que exercem. No campo concreto, as lideranças tradicionais e as lideranças políticas coexistem e tentam coordenar suas ações e representações de forma conjunta, tarefa nem sempre fácil. As novas lideranças políticas geralmente são consideradas como *brokers* entre as lideranças tradicionais e a sociedade regional ou nacional. Entendo que, mais do que intermediários, são indutores das ideias de desenvolvimento como resposta aos novos e velhos problemas enfrentados pelas comunidades indígenas (LUCIANO, 2008, p. 32).

A fixação da ideia de autonomia econômica dos Sateré-Mawé inicia com a implantação da cantina na aldeia Nova Esperança, no rio Marau, chefiada pelo Tuxaua Manoelzinho, nessa época (1978) o mais velho chefe político e guardião do símbolo do poder político do grupo, o *Porantim*.

O fato de ser conhecedor da memória inscrita no *Porantim* o tornava respeitado, além das suas habilidades como político e negociante – atributos ainda presentes no exercício da nova geração de lideranças–, embora, as mesmas estivessem capacitadas por conhecimentos técnicos e relações políticas mais sistemáticas, imprescindíveis para o diálogo como o mundo global. Nesse jogo, as lideranças atuais incorporam outra percepção, de princípios de visão e divisão, os sistemas de classificação.

Etimologicamente, gr. autonomia "direito de reger-se segundo leis próprias"; prov., sob influência do francês, *autonomie*, id.; ver aut(o)-e-nomia (HOUAISS, ano, p. xx). O primeiro sentido que este filólogo consigna para “autonomia” é "capacidade de se autogovernar". Daí decorre quatro acepções: a) termo jurídico: direito reconhecido a um país de se dirigir segundo suas próprias leis; soberania; b) faculdade que possui determinada instituição de traçar as normas de sua conduta, sem que sinta imposições restritivas de ordem estranha; c) termo da administração: direito de se administrar livremente, dentro de uma organização mais vasta, regida por um poder central; e d) direito de um indivíduo tomar decisões livremente; liberdade, independência moral ou intelectual.

O sentido principal de "autonomia" neste dicionário é: “Capacidade, faculdade ou direito (de indivíduo, grupo, instituição, entidade etc.) de se autogovernar, de tomar suas próprias decisões ou de agir livremente, sem interferência externa (mesmo que organicamente incluído num âmbito maior de soberania)”. Sociologicamente, Bourdieu considera que:

A autonomia do campo político implica a existência de interesses corporativos, interesses esses “que são definidos pela lógica do jogo e não pelos mandantes” do jogo (BOURDIEU, 2004, p. 200). Assim, os agentes políticos “servem os interesses dos seus clientes na medida em que (e só nessa medida) se servem *também* ao servi-los”. Isso significa que “a relação que os vendedores profissionais dos serviços políticos (homens políticos, jornalistas políticos etc.) mantêm com seus clientes é sempre mediada [...] pela relação que eles mantêm com seus concorrentes” (BOURDIEU, 1998, p. 177).

O tuxaua Manoelzinho considera que tendo nascido no começo do século XX na aldeia Marau Velho traz na lembrança a grandiosidade desta aldeia que era chefiada por seu avô, o tuxaua Mateus – um dos últimos grandes tuxauas considerados tradicionais. Segundo este tuxaua, *para cá e para lá* se dirigiam os

cuiabanos por terra ou pelo rio pelas cabeceiras do rio Marau para comercializarem guaraná com os Sateré.

Segundo Lorenz (1992), este Tuxaua menciona que, naquela época, as trocas eram mais vantajosas, pois costumavam receber rifles e munição em grande quantidade e não somente quinquilharias como nos dias atuais. Ele migrou para o rio Andirá, onde casou com a filha de um importante xamã e fundou a aldeia Vila Nova - a qual, logo após a morte de seu avô por volta de 1920 e, principalmente, pela ocorrência de epidemias, desapareceu.

Após desentendimento com funcionários do SPI, Manoelzinho voltou para o rio Marau. Esse desentendimento se deu pelo fato de Manoelzinho ter sido um dos principais extrativistas de pau-rosa contribuindo para rareamento da espécie como também de outros recursos presentes na fauna e flora desse território indígena ocasionado principalmente pelo seu deslocamento constante a procura da espécie e também para fugir do controle oficial da FUNAI e do SPI (LORENZ, 1992, p. 84).

Em conversa, Wilson Nogueira (2013) dimensiona um cenário de exploração extrativista em meados de 1970 em uma viagem ao rio Mariacauã<sup>22</sup>, com seu pai, que trabalhava como motorista fluvial de uma empresa que explorava pau-rosa. Ele observa:

Próximo à cabeceira desse rio avistamos tapiris de índios que ali deveriam permanecer por algumas semanas, para pescar e caçar. Os “mateiros de pau-rosa”, homens que identificavam os filões dessa árvore, diziam que sempre encontravam com grupos indígenas ao longo desse rio. Espantava-me com aquilo tudo. Não pelo fato de estar na floresta, mas porque me sentia muito distante dos lugares que costumava andar. Cheguei a imaginar que aquele rio e aquela floresta jamais seriam atingidos pela “civilização”. Na mesma viagem, conheci, numa cantina de aviamento, um senhor que se chamava Zé Gateiro. Ouvei as suas histórias. Ele contava que havia chegado às matas do Amazonas, procedente do Estado do Maranhão, em expedições de “gateiros”, como eram chamados os grupos de matadores de felinos que se embrenhavam nos sertões a serviço dos comerciantes de peles de animais silvestres. Zé Gateiro, enquanto falava e gesticulava, fumava tabaco moído, o cigarro “porronca”, e descansava a sua velha garrucha entre as pernas. “Nessa região havia mais onça e maracajá que formigas”, dizia Zé Gateiro (NOUGUEIRA, 2013).

Wilson Nogueira (Idem) caracteriza os gateiros além de simples caçadores e vendedores de peles, pois eram também recrutadores passavam anos a fio dentro da mata e tinham como sistema de comunicação (para a entrega das peles

---

<sup>22</sup> Existem algumas referências desse local de exploração e de agentes dessa exploração nos textos de Nunes Pereira e Nimuendaju.

aos seus financiadores) helicópteros e sistemas de radiofonia. Esses agentes do extrativismo costumeiramente se deslocavam às cidades ou vilas próximas para gastar, nos cabarés todo o dinheiro ganho com a matança de animais e recrutamento de índios para o trabalho.

Além dessas funções eles atuavam como capatazes que asseguravam o trabalho dos indígenas e não indígenas que faziam parte do contingente do extrativismo, configurando uma milícia privada. A farra dos gateiros se estendia até esvaziarem completamente os bolsos para novamente se endividarem com os comerciantes de peles e cumprirem o ciclo miserável do extrativismo. Zé Gateiro assegura que só parou quando de realizar seu trabalho quando não havia mais onça nem maracajás nos lugares por onde ele e sua turma caçavam, pois, a proibição da comercialização da pele de onça veio bem mais tarde.

A história do extrativismo reflete a ideologia da prodigalidade da natureza aliada ao mito de um território ilimitado. A exploração de áreas ricas em recursos naturais de alto valor comercial tem sido organizada por uns poucos comerciantes ou aventureiros, detentores do capital, capazes de apropriarem-se de grandes áreas de terra e de obter os recursos humanos necessários para sua exploração. Eles são conhecidos sob o termo genérico de patrões (LESCURE; PINTON; EMPERAIRE, 1994, p. 72).

Tradicionalmente, essa cadeia comercial gravitava marginalmente em torno dos comerciantes um espaço de sociabilidade e de disputas onde pessoas interagiam de diversas maneiras. Há tempo o funcionava como centro gravitacional em torno do qual circulava grande parte da sociabilidade formal ritualizada. E as festas dos santos padroeiros tinham lugar nas casas dos comerciantes ou eram financiadas por eles. As festas profanas intercalavam-se com as religiosas e se faziam independentemente do calendário litúrgico sendo organizadas por "gente grande", em sua maioria comerciante com status de coronel de barranco.

Esses comerciantes promoviam um verdadeiro saque dos chamados gêneros Sateré Mawé (guaraná, farinha, teçumes, mel, peles de animais, breu, pau-rosa) em troca de mercadorias (sal, querosene, munição, sabão, açúcar, fósforo, pilha, remédios, tecidos etc.). Em muitos casos, nessas transações sempre desiguais, em troca da produção Sateré Mawé os comerciantes deixavam artigos de pouco ou nenhum valor [...]. Toda essa situação foi agravada pelo fato de famílias Sateré Mawé que moravam nas aldeias mais próximas das cidades manterem vínculos de parentesco e de compadrio com os comerciantes, o que sustentava e reforçava sua dependência econômica e política e dificultava um movimento de reação (LORENZ, 1992, p. 75-76)<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Contraditoriamente, a convivência desses índios com a sociedade envolvente permitiu perceber que este convívio/contato possibilitava o surgimento de mecanismos diversos de resistência, que

Em relação às festas realizadas costumeiramente, elas funcionaram estrategicamente para incutir um exemplo de desprendimento e generosidade típica do homem cordial na figura dos patrões comerciais ou agentes aviadores, sobretudo para mostrar seu poderio econômico que resvalava para as bases do poder político local. Todas as despesas da festa (música, bebida e comida abundante) ficavam por conta desses comerciantes e extratores. As festas funcionavam ainda como espaços para afirmação de poder de um grupo pertencente a um determinado comerciante com sua milícia privada, como forma de distinção social (ARAMBURU, 2012).

Curiosamente, o dono da festa<sup>24</sup> tinha poder e autoridade capaz de controlar as desordens ou brigas que na persistência eram condenadas por todos e consideradas como ofensa ao "dono da festa". A persistência da desordem ameaçava o não reconhecimento ou legitimidade dessa autoridade. Moralmente, essa atitude era considerada como 'ingratidão' pelos inúmeros favores trocados. Nesse caso, a festa era dada por encerrada para se tornar um palco de disputa que atraía para si a parentela de cada oponente, convertendo-se numa batalha feroz em que famílias inteiras se envolviam.

Paradoxalmente a desordem tornava-se ordem em que alguns desses capatazes se tornaram conhecidos por sua destreza e força no combate tornando-se assim uma espécie de gladiadores ou heróis populares do extrativismo. Na maioria das vezes eram os capatazes das fazendas e da extração de pau-rosa. Essa forma de poder ritualizado repercutia ainda nos eventos culturais da cidade, em especial a brincadeira do boi bumbá, pois as pessoas escolhidas para serem padrinhos do boi eram homens de muito prestígio na cidade, os homens ricos que muitas vezes descendiam de coronéis, herdeiros e proprietários de grandes extensões de terra que se estabeleceram na cidade, a chamada elite econômica de Parintins no Estado do Amazonas, também herdeira do poder político.

Uma nova conformação do poder econômico e da elite política que deixava de se alimentar do extrativismo para sustentar-se pela pecuária e pelo latifúndio. Uma substituição produzida pelo esgotamento do potencial de riqueza do

---

curiosamente vai se configurar de forma diferenciada em função do caráter desses agentes externos e da decorrente 'filtragem' que os índios passaram a fazer sobre eles (LORENZ, 1992, p. 76).

<sup>24</sup>As festas funcionaram como um palco de brigas e disputas. A mudança nas formas que assumem essas disputas e na maneira de administrá-las nos mostra um texto em que podemos entender a própria mudança social ocorrida no interior do Amazonas.

pau-rosa. A nova empresa recebia vantajosos financiamentos das agências financiadoras do Estado que restabeleceu os proprietários em decadência e estimulou a emergência de outros.

O sistema extrativista empurrou milhares de trabalhadores para regiões distantes da Amazônia, invadiu terras indígenas, assegurou a posse de territórios para os Estados nacionais. Gerou uma elite frágil, subserviente que seria pasto fácil para as novas opções econômicas que estavam por vir. O sistema de aviação, braço das relações de trabalho do extrativismo, sobreviveu e prosperou nos empreendimentos “modernos” dos garimpos, na extração ilegal de madeira e na transformação de áreas de floresta em campos de criação de gado. A associação dessa forma “atrasada” de exploração de trabalhadores com os grupos econômicos e políticos, que viriam para Amazônia sob a inspiração dos regimes militares que queriam “modernizar” a região tornou-se forças poderosas que criaram corpo e ocuparam o vazio deixado pelas instituições do poder civil (SOUZA; 2009, p. 197-198).

Todos esses acontecimentos, diz Wilson Nogueira (2013), impeliram sua convicção *de que a civilização jamais alcançaria aquele distante lugar*, pois rapidamente as madeiras clandestinas e as plantações de maconha proliferaram nas margens do rio Mariacua. Os gateiros e os exploradores de pau-rosa eram apenas ponta-de-lança desse empreendimento que o autor chama de “terra arrasada”. Observa ele:

A matança e o confinamento dos índios, a destruição da floresta, dos rios e dos animais indica que, nas rédeas do capitalismo, a tendência da Amazônia e das suas populações primordiais é virar cinzas [...]. (Wilson Nogueira, entrevista de campo, 2013).

Como adendo do quadro narrado por Wilson Nogueira, incluímos depoimentos apresentados no rádio documentário “A saga do pau-rosa”, de Bittencourt, Ferreira e Cursino (2014), em que é possível confirmar que a maioria desses trabalhadores era analfabeta e oriunda do Nordeste, bem como, de diversas áreas do Estado do Pará. Eles eram deslocados para essa nova frente de trabalho de exploração de óleos essenciais dentro de áreas indígenas pela decorrência do esgotamento e da desvalorização do produto, fato que dentro dessa lógica comercial exigia um esforço maior.

José Guerreiro trabalhou como gerente da Usina Santo Antônio, localizada em Nhamundá, o qual fala sobre a divisão das equipes de trabalho. Havia as que trabalhavam internamente, no quadro da usina; na retirada de madeira bruta e processamento do cavaco – para extração da essência destilada nos tanques ou alambiques conduzidos pelo “foguista”.

A caldeira era um grande depósito que dispõe de uma grande grelha em que eram colocados cerca de 80 kg de cavacos ou sobras de madeira, até atingir 100 libras de pressão indicadas pelo relógio que ficava abaixo da caldeira. Depois de atingir essa temperatura era aberta para retirada do óleo essencial e embalada em toneis. A mão de obra era feita por meio de abonos e a diária nessa usina era de 2,50 e o trabalho iniciava às seis da manhã até às cinco do outro dia.

O rancho ou alimentação era regulado para uma semana. Diz José Guerreiro que paralelamente acontecia o de exploração sexual de mulheres e que algumas mulheres embora começassem no trabalho da usina, logo eram consideradas pouco produtivas e acabavam cedendo à exploração sexual com o consentimento do patrão que passava a agenciar o pagamento por meio de vales descontados no acerto das contas mensais.

Há alguns dados sobre a exploração do pau-rosa no território Sateré e com uso da força de trabalhos destes, podem ser encontrados em um relatório apresentado ao Ministério da Agricultura em 1966. O relatório apresenta uma preocupação com os estragos na área do Andirá causado pela exploração desenfreada dessa espécie. Com isso, solicita retirada urgente da usina instalada naquela área que em oito anos de funcionamento havia tido vários proprietários. Nesse período a fotografia começa a destacar-se como um recurso ilustrativo importante para demonstrar um estado de realidade.

Já no primeiro quartel do século XX, o Serviço de Proteção aos Índios e particularmente Bento de Lemos, utilizava o RECURSO da fotografia, as quais possuíam um padrão de apresentação de acordo com o fim a que se destinava, qual seja, o de mostrar a eficiência do SPI no processo “civilizatório” em curso, bem como o de servir de propaganda da prática indigenista levada a cabo por aquele órgão (MELO, 2009, p. 21).

Embora essas fotografias utilizadas nesse relatório tenham sido utilizadas de forma instrumental, uma característica dos relatórios oficiais, principalmente deste período. Aqui elas funcionam como estratégia metodológica importante de documentação etnográfica para este trabalho. Especialmente, para representar o cenário relacionado à utilização do trabalho dos Sateré na indústria extrativista, além dos processos políticos de sujeição e de resistência - que permitem questionar essas agências e formas de agenciamentos oficiais em relação ao trabalho compulsório destes.

É possível dizer que a fotografia e a antropologia têm datas aproximadas de nascimento, sendo a primeira pensada e usada como memória documental, embora traga implicitamente marcas de criação artística. Os agenciamentos aqui são pensados como um conjunto heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados, proposições filosóficas, morais e filantrópicas (MELO, 2009, p. 21).

A fotografia inventada dentro de uma época positivista - primeiras décadas do século XIX - criou e referendou sua posição como um espelho do real, mimese de um mundo sem nenhuma interferência de um olho pensante, a falsa ideia de um registro documental isento prova de um discurso oral ou escrito. Contra esta crença, vários pensadores da fotografia tentaram se insurgir e, dentro dessas linhas de pensamento, também a sociologia. (PERSICHETTI, 2008, p. 208)

A fotografia etnográfica pode estar inserida em trabalhos científicos, exposições ou diversos tipos de publicação. Pode ser caracterizada como objeto de estudo, pesquisa ou como mera ilustração. Esse tipo de trabalho contribui para que haja um resgate de informações relacionadas (BONI; MORESCHI, 2007, p. 139).

Por meio dessas imagens do relatório foi possível perceber um sistema relacionado à propriedade, exploração e movimentação dessas usinas que, na raridade dos produtos, eram imediatamente realocadas para outros proprietários ou arrendatários – possuidores de menor capital. Estes, por sua vez, estrategicamente, faziam uso do trabalho indígena para encontrar as espécies para além da área devastada próxima à usina, até o esgotamento completo da área – exemplificado na Figura 14, onde um trabalhador de uma usina de pau-rosa José Dias dos Santos aparece ladeado por indígenas Sateré-Mawé. Constando na figura 15, a imagem da usina na frente da qual eles tiraram a foto, que se localizava no rio Andirá.

**Figura 14** – Trabalhador da usina de pau-rosa ladeado por indígenas Sateré



Fonte: Inspetoria do Serviço de Proteção ao Índio (1966)

**Figura 15** – Fachada da usina de pau-rosa no rio Andirá



Fonte: Inspetoria do Serviço de Proteção ao Índio (1966)

Entretanto, há entre eles os que consideram que a demanda de exploração dessa madeira partiu de uma necessidade externa a dos Sateré-Mawé. A eles coube somente identificar as espécies na floresta e por vezes participar da extração por meio de sua força física e destreza na floresta.

Os brancos trouxeram um pedaço de pau-rosa para mostrar aos índios. Quando ele apresentou, ele disse: “Vocês conhecem esse tipo de madeira?” Aí os índios foram para o mato para procurar e acharam essa madeira. Por causa disso nos conhecemos pau-rosa. Aquele conhecimento veio de fora, não é daqui. Antigamente nós trabalhamos muito com o pau-rosa, mas nunca nos conseguimos um rancho suficiente para nós. Quando nós pegamos

rancho só uma vez, mas no outro dia nós não pegamos mais. Se queremos comprar uma espingarda, não chegou mais para outros objetos. Tiraram sal, sabão e roupa. Eles tiraram tudo o que eles queriam. Aquele rancho a gente pagava com pau-rosa como troca. Não tinha mais lucro. E por isso não tinha dívida. Mas outras pessoa ficaram na dívida. Mas eu nunca fiquei na dívida. Assim que era naquele tempo. Aqueles que não fizeram roça ficaram com fome. Mas agora ninguém mais trabalha em pau-rosa, mas as pessoas ainda passam fome. Hoje até o capitão tá com fome, porque não tem roça. Aqueles pessoas que têm interesse de fazer roça nunca passam fome. Para mim é mentira falar que os Sateré passavam fome por causa da exploração da pau-rosa. Mas os trabalhadores tiveram que pensar como poder abrir a roça no tempo de verão. (Tuxaua Adelino *apud* KAPFHAMMER, 2012, p. xx). Buscar obrenome de Adelino(?)

O certo é que, com a entrada dos Sateré na cadeia de extração do pau-rosa, os os mesmos foram forçados a algumas readaptações ou arranjos produtivos para suprir as necessidades que a venda do pau-rosa por si não possibilitava - sendo a figura 13, a seguir, ilustrativa desse momento, onde Manoelzinho, irmão de Timaco, aparece desempenhando a função de enfermeiro, o qual, por saber ler e escrever, também assumia a função de encarregado pelos registros da aldeia, conforme consta no Relatório do Inspetoria do SPI (1966).

**Figura 16** – Manoelzinho, irmão de Timaco, fazendo as vezes de enfermeiro



**Fonte:** Inspetoria do Serviço de Proteção ao Índio (1966)

Além disso, com o correr do tempo o volume de exploração predatória crescia norteados pelos interesses do capital, especialmente das indústrias perfumistas que se alastrava por todo o mundo. Com essa demanda desenfreada, a espécie começava a rarear e o território pouco-a-pouco se comprometia exibindo irreversíveis danos sejam eles relacionados ao abandono de práticas tradicionais ou a devastação e matança de espécies.

Este acontecimento, incitou algumas lideranças a atuar drasticamente para deter o avanço destrutivo, tal como a presenciada na área de instalação da uma usina, distante há mais de dez quilômetros da Aldeia de Santa Cruz, então, chefiada pelo Tuxaua Timaco Michiles. Apresentado à Inspetoria Regional do SPI, finalmente no início de 1970, começou a acontecer a proibição de exploração da espécie, inclusive, com impedimentos drásticos por parte de algumas lideranças, que começaram a recusar veementemente essa empresa extrativistas. Uma dessas lideranças era o Capitão Dico, que atribuía à exploração dessa madeira o abandono de suas roças e de práticas ligadas ao sustento, embora, haja algumas versões discordantes, tal como a fala abaixo do Tuxaua Adelino.

Naquele tempo ninguém reclamou, por que naquele tempo foi o Dico que quebrou essa usina [na Santa Cruz]. Porque naquele tempo muitas pessoas vieram para explorar pau-rosa na área de Santa Cruz.<sup>10</sup> Por causa disso ele quebrou aquela usina. Mas eles continuaram de explorar pau-rosa. Mas um dia o Flávio<sup>11</sup> entrou como funcionário da FUNAI. Ele divulgava a situação difícil dos Sateré. Ele contou para a FUNAI que os Sateré estão com fome por causa do trabalho deles em pau-rosa. Durante esses trabalhos eles não abriram a roça.

Mas na época aconteceu muita fome, porque a própria pessoa não usava o seu pensamento. Porque eles viram as coisas bonitas dos comerciantes. Por causa disso eles continuaram de trabalhar no tempo de verão. Hoje em dia ninguém mais trabalha em pau-rosa, mas nem uma pessoa mais leva farinha para a cidade para vender. Eles levam nada consigo para vender. Eles pensam só no salário. Chega na cidade e vai para o banco para receber dinheirozinho (TUXAUA ADELINO *apud* KAPFHAMMER, 2012, p. 25)

A Aldeia Santa Cruz, segundo o Relatório SPI (1966), exibia claros sinais de que esses proprietários, em constante rodízio e por meio da mão de obra dos Sateré, teriam “limpado” a área, restando apenas alguns tocos de espécies vegetais, sobretudo, tocos de pau-rosa, produto cobiçado pelo alto valor na indústria perfumista. A dimensão desses destroços pode ser percebida em trechos desse relatório de 1966 que foi apresentado à Inspetoria Regional do SPI.

Andamos pela estrada aberta na mata virgem, onde transitam caminhões (no momento parados) que conduzem pau-rosa, de enormes distancias, para ser triturado na Uzina, e dali saem, já em tambores, para Parintins. Existem cortadas e empilhadas, umas (40) toneladas de madeira, pronta para o transporte, em caminhões. (...) O importante, é que a uzina seja retirada, para que não seja dizimada, de todo, o pouco que ainda resta em produtos regionais, pois segundo os próprios índios, não é apenas o pau-rosa que extraem, e sim, o que encontram em suas andanças. (SPI, 1966, p, xx).

Foram esses acontecimentos – propagados pelas redes comerciais aviadoras –, que impulsionaram algumas lideranças a procurarem medidas alternativas práticas capazes de desprender o grupo desses agentes comerciais,

atravessadores que os impunham formas de trabalho injustas. Entre essas lideranças, podemos destacar o Tuxaua Emílio, O Tuxaua Donato, entre outros, entendeu que essas relações intensificavam a desarticulação do grupo. Além disso, começavam a produzir interferências drásticas no espaço natural do território habitado pelos Sateré que, na passividade, acabavam se tornando cúmplices de uma promessa irracional de modernização e de riqueza.

Depois da proibição da pau-rosa, o Deus colocou outro trabalho. Mais um dia chegou o CGTSM. Aquela associação CGTSM falou para o seu povo. Hoje tirar pau-rosa é proibido. Por isso para ganhar dinheiro agora vocês têm que plantar farinha, cará, banana e outros. No tempo da fundação do CGTSM pelo tuxaua Zuzu o guaraná não tinha valor. Naquele tempo eu plantei o meu guaranazal, mas eu o abandonei, porque não tinha valor. Ficou no cerrado e o guaranazal secou. Porque naquele tempo ninguém queria comprar guaraná. Três anos não houve preço de guaraná. Naquele tempo nós reunimos junto com tuxaua Zuzu. O CGTSM já foi legalizado naquele tempo (Relato do tuxaua Adelino, Bom Jardim, Nov 2012 coletado por Wolfgang Kapfhammer Alemão, traduzido por Ranulfo de Oliveira Vila Nova Rio Andirá).

Foi assim que esses tuxauas, juntamente com outras lideranças do grupo, começaram a empreender os primeiros passos de uma luta por autonomia - juntamente com a parceria técnica do Conselho de Trabalho Indigenista em que Sônia Lorenz atuava como antropóloga. É por isso, que se torna imprescindível a leitura do seu trabalho, para a compreensão das etapas de organização pelas quais passou o grupo até a etapa atual, marcada pelo Projeto de Desenvolvimento Integrado Sateré-Mawé. Por meio dessa autora nos é possível visualizar, desde as primeiras etapas, alguns conflitos basilares que se desdobram em etapas posteriores com elementos diferentes ou agentes que anteriormente não estavam presentes.

Com base nas descrições apresentadas por Lorenz (1992), a primeira experiência de comercialização em Manaus teve resultados positivos, pois, após pesquisa preliminar dos preços, conseguiram vender 68 kg de guaraná com preços superiores aos vendidos regularmente, inclusive em relação ao que era proposto pela FUNAI, que pretendia ter a preferência da compra, contudo, isso foi recusado pelos Sateré-Mawé. Com o resultado positivo, o grupo passou a investir mais na melhoria das roças e no plantio de guaraná que anteriormente encontravam-se abandonados. Havia um sentimento contagiante de prosperidade, pois entendiam que se acrescessem a safra poderiam aumentar o lucro da venda de guaraná e assim, abriram cantinas em diversas outras comunidades.

Para um melhor diagnóstico da rede e dos agenciamentos que atravancavam ou imobilizavam os Sateré foi feito um mapeamento da região do rio Marau. O objetivo desse diagnóstico era identificar quais as aldeias que possuíam patrão, qual a situação produtiva dessas aldeias e sítios de família extensa, como se dava a correlação de forças políticas entre os tuxauas, quais eram as relações de cada tuxaua com a FUNAI e assim por diante. Este diagnóstico era necessário para que posteriormente fosse designado o controle administrativo a um índio Sateré que grosso modo, teria a responsabilidade de conduzir o trabalho da cooperativa.

O escolhido foi o capitão Aristides, neto do Tuxaua Manoelzinho que possuía os atributos indispensáveis à condução da cantina, ou seja, dominava a escrita e a aritmética dos brancos e sustentar um firme discurso contra a dependência frente aos comerciantes. Além do fato de este capitão ter se destacado na luta contra a construção da estrada.

Apesar de, inicialmente, parecer ser a pessoa mais indicada para o cargo, logo podemos perceber que usufruía sozinho, juntamente com seus parentes próximos, dos resultados do trabalho da cantina. Os integrantes de outras famílias extensas deixaram de ter acesso as mercadorias da cantina na mesma época em que Aristides iniciou um processo de aproximação com o novo chefe de Posto da Funai, o que acabou interferindo decisivamente no curso dos acontecimentos que serão expostos adiante. (LORENZ, 1992, p. 90).

No momento em que Aristides foi escolhido para conduzir o projeto, Evaristo respondia como Tuxaua da comunidade de Nova Esperança e era um exímio padeiro e conhecedor das práticas culturais que envolviam o guaraná, desde as técnicas de plantio das mudas até os cuidados relacionados à colheita e preparo do guaraná – fato este que aumentava seu prestígio frente às outras comunidades que comprovavam sua experiência nas passagens por sua aldeia, sem distinção de lugar ou clã. Assim, tornava-se certo que Evaristo seria o novo Tuxaua de Nova Esperança, fato reforçado por sua escolha junto ao CTI (os Sateré para a administração da cantina).

Este fato causou descontentamento por parte de parentes próximos ao capitão Aristides que até então administrava a referida cantina, embora com aprovação do Tuxaua Manoelzinho e a maioria dos Sateré. Ao mesmo tempo em que uma liderança era desprestigiada, outra liderança ascendia inevitavelmente, um exemplo preliminar das interferências produzidas nas trocas comerciais locais no desenho de poder interno do grupo que aos poucos se redimensiona até formar uma

rede global e intrincada de poder em que outros atores e interesses participam ou disputam.

De acordo com Lorenz (1992) até o início do século XX, as práticas culturais e o sistema de poder eram predominantemente restritos ao grupo Sateré, salvo algumas interferências da catequese católica. Entretanto, com a disseminação das igrejas protestantes e adventistas proliferaram-se conflitos de ordem religiosa ultrapassando assim as diferenciações marcadas na estratificação clânica que foi imediatamente compreendida pelos agentes religiosos e o que era diferença tornou-se divisão.

Os Sateré historicamente reconhecidos como os melhores chefes políticos, se tornaram adventistas, estratégia também usada pelo extinto SPI e a FUNAI disseminado assim formas políticas paternalistas e autoritárias, além do favoritismo, marcado por favores ou privilégios de grupos ou agentes que facilitavam as ações oficiais por meio da intermediação dos regatões. A estratégia era usada para neutralizar lideranças que se opunham a determinadas ações tais como a da empresa petrolífera e da estrada Maués/ Itaituba (LORENZ, 1992).

Obviamente, isso gera revolta e faccionalismos entre os índios e o clientelismo<sup>25</sup>, quaisquer que sejam seus objetivos, gera dois subprodutos nefastos: de um lado, o mau emprego de verbas e emperramento das tarefas obrigatórias do órgão; de outro lado, o descosimento do tecido social que liga as diferentes unidades familiares componentes de um grupo indígena (POZZOBOM, 1999).

Um exemplo específico dessa instrumentalização e da prática de clientelismo está na passagem de Mecias Sateré pela COIAB. Passagem esta que lhe 'conferiu' poderes para fazer uso de recursos da entidade para uso em sua campanha política para a prefeitura de Barreirinha no Estado do Amazonas, segundo acusações de seu anterior aliado Obadias Batista Garcia.

Em relação a interferência religiosa é possível notá-la no processo de criação das cantinas, gerando uma crise entre o Tuxaua Manoelzinho e o Tuxaua Emílio. O primeiro aderiu à religião adventista e o segundo recusava a renunciar os princípios do catolicismo, fato este que acirrou a disputa entre essas duas lideranças que tinha raízes políticas. Entre essa disputa dois estava o capitão Dico que mesmo sendo adventista enfrentava oposição do tuxaua Manoezinho e de sua família e

---

<sup>25</sup> Ver Pozzobom, J. O lupen-indigenismo do Estado brasileiro. *Jornal de La Société des Americanistas*. Tomo 85, p. 281 - 306.

daqueles que estiveram ligados ao capitão destituído do Andirá por ocasião da luta contra a Elf-Aquitaine.

Figuroa (1997) considera que as instituições tradicionais dos brancos produziram um processo de diferenciação social na estrutura Sateré-Mawé resultado de uma influência de trezentos anos da igreja católica e de cinquenta anos do braço indigenista do Estado. A igreja por sua vez criou o encarregado da administração espiritual, e o SPI e a FUNAI introduziram o encarregado da administração temporal. Cargos estes que foram materializados nas patentes como a de catequista, pastor indígena. Além da figura do capitão, uma autoridade designada pelo S.P.I que era encarregada de fazer cumprir as ordens desse órgão indigenista.

Nas últimas décadas dos anos 1980, a categoria de capitão foi incorporada a concepção dualista do poder tradicional entre os Sateré-Mawé. Cabe ao capitão organizar as tarefas do puxirum e responsabilizar-se pela coordenação do trabalho coletivo. Nos movimentos contra os grandes projetos desenvolvimentistas, o cargo de capitão foi outorgado pelos tuxauas ao líder que encabeçou a articulação e canalização dos reclames do grupo (ALVAREZ, 2004, p. 22).

Baines (1991) considera em sua pesquisa sobre as imagens das lideranças Waimiri-Atroari que a figura do capitão, instrumentalizava a situação colonial repleta de ambiguidades e contradições inerentes à identidade que lhes estava sendo imposta, de “índio civilizado”. Segundo esse autor, essas estratégias produziam internamente uma diferenciação estrategicamente usada para mediações e cooptações do trabalho indígena, muitas das vezes assumindo uma postura de superioridade em relação aos demais do grupo.

Nessa lógica de cooptação emergem os ‘índios funcionário’ em grande parte, jovens interessados muito mais no emprego do que na causa indígena e opunham-se ao movimento a pôr em risco seus cargos “recém-adquiridos”. Porém, o recrutamento de “índios civilizados” nos escalões mais baixos da administração indigenista para servir como ponta de lança da sociedade nacional no “descimento” de índios é política secular (BAINES, 1991, p. 326-7).

Baines (2002, p. 153) considera que os novos líderes reproduziam desigualdades dentro da sua própria sociedade e foram recrutados para mediar às relações sociais de sujeição-dominação e “ensinar” aos outros Waimiri-Atroari a retórica indigenista com todas as contradições que essa ideologia adquiriu. Nessa

perspectiva os líderes vivenciaram os diferenciais de poder impostos pela administração, reproduzindo-os entre os Waimiri-Atroari.

Os líderes e jovens Waimiri-Atroari modelavam seu comportamento no dos funcionários índios. Assumiam como “índio civilizado”, “caboclo”, “índio conscientizado”, “índio da Funai”, e outras identidades, conforme deles era exigido e segundo a espécie de relacionamento que queriam travar com o outro, dentro de contextos de dominação criados pelos agentes da sociedade nacional (BAINES, 2002, p. 153).

## **ENSAIO II – Tomo 4: O Comércio Justo: redimensionamentos políticos/econômicos dos Sateré-Mawé**

*Nossa luta agora é produzir...*  
Obadias Batista Garcia

Frente a essas circunstâncias mencionadas objetivamos compreender como se estabelece a relação entre a autoridade com base tradicional indígena e as lideranças indígenas (e aqui se incluem as não indígenas)<sup>26</sup> que atuam no contexto da representação política do grupo. Como tivéssemos uma inversão dessa autoridade, anteriormente dada pela cosmologia do grupo dentro de um espaço simbólico e territorial restrito e agora caracterizado por uma racionalidade ocidental e pela extrapolação territorial dinamizada comercialmente pelas agências do *fair trade*.

É como se instituíssem dois tipos de lideranças distintos em seus exercícios de poder. De um lado as lideranças que levam em conta certa divisão entre os que consideram o poder da autoridade tradicional uma realidade social, cultural e histórica e, não como um poder unicamente administrativo. A outra modalidade considera este poder administrativo como o verdadeiro e único poder.

Indagamos, assim, como este poder se legitima, visto que o mito não é mais o elemento principal desta unidade? Quais elementos se colocariam enquanto unificadores de um determinado discurso ou ação, ou seja, a figura de lideranças mediadoras perante as trocas comerciais no comércio justo e como funcionariam?

---

<sup>26</sup> O exemplo de uma liderança não indígena com atuação e reconhecimento por parte do grupo.

Tal ocorrência redefine o alcance e a atribuição das lideranças chamadas tradicionais, afinal quem é a verdadeira liderança, ou quem dispõe de prestígio ou poder capaz de agrupar, encaminhar ações em relação ao grupo: os "tuxauas tradicionais", "os novos tuxauas" – que tomaram a frente de organizações e associações indígenas cartoriais para fazerem acordos com "empresas do comércio justo"? E qual é o papel dessas empresas e dos seus intermediadores, junto aos indígenas? Como eles se situam com relação ao conflito e à questão do poder entre antigas e novas lideranças?

É possível dizer que os limites de mando dessas lideranças ficaram restritos em sua legitimidade no âmbito das decisões do grupo, configurando assim, uma espécie de "sujeição" sinalizada pela incapacidade em compreender a dinâmica de produção e de valor no mercado mundial. Este acontecimento pressupõe um distanciamento quando, por exemplo, os velhos tuxauas não conseguem compreender na totalidade o que está sendo falado o que em termos habermasianos representaria uma não participação comunicativa e nesse sentido impossibilitaria qualquer sentido de justiça.

Objetivamente, o recorte teórico interpretativo está fundamentado em Honneth (2003) sobre o potencial semântico na autocompreensão dos movimentos sociais. Além de incluir a categorização de lutas sociais como processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento. (HONNETH, 2003, p. 257)

Na compreensão weberiana, o sentido da ação estaria monopolizado por um pequeno grupo de agenciadores ou indígenas que podem ou não pensar coletivamente no sentido do beneficiar ou distribuir o lucro resultante das trocas mercantis. Uma espécie de expropriação por meio de um grupo de interesse que instrumentaliza elementos identitários ou culturais como mecanismos de ampliação de mercado, uma readaptação do capitalismo em seu infinito mercantil, "etnomercadoria", sendo estas, mercadorias recapeadas com selos étnicos e de certificação de origem, mas que paradoxalmente tal certificação não é feita na origem.

Ribeiro (2008, p. 110) considera o campo do desenvolvimento como constituído por atores representantes de vários segmentos de grupos locais, elites locais e líderes de movimentos sociais; empresários privados, funcionários e políticos

em todos os níveis de governo; pessoal de corporações nacionais, internacionais e transnacionais que incluem diferentes tipos de empreiteiros e consultores, por exemplo; e pessoal de organizações internacionais de desenvolvimento (funcionários de agências multilaterais e bancos regionais, por exemplo).

A relação de convergências e divergências entre interesses dos diferentes ministérios e órgãos governamentais, das agências bilaterais e multilaterais de cooperação internacional, das organizações indígenas e das ONGs indigenistas, desenvolve-se por meio de uma interdependência conflitante, que afeta a trajetória e as estratégias de ação de todos os atores envolvidos. A “lógica dual” da ação coletiva proposta por Wanderley Guilherme dos Santos (1989) se constitui numa importante ferramenta teórica para perceber a multiplicidade de lógicas de ação e a multiplicidade de formas de cooperação que constituem propriamente a vida social. A novidade da lógica dual é introduzir o conflito como impulso para ação coletiva. (VERDUM, 2006, p. 94)

Incluimos ainda a noção de campos polinucleados de poder apresentada por Verdum (2006) e desenvolvida por Flavia Barros (1996, 127) que chama a atenção para a definição e concentração de poderes, onde determinados agentes se tornariam cada vez mais estratégicos, como “agente núcleo” matrizes geradoras e difusores de ideários; lógicas; modelos de intervenção; regras e normas que orientariam a criação de novos direitos e deveres; sistemáticas de financiamento; princípios, critérios e determinações básicas para a formação de políticas, globais, nacionais e locais (VERDUM, 2006, p. 94-5).

Luciano (2008) avalia que os projetos etnodesenvolvimentistas, em sua maioria, produzem diferenciações social e econômica entre os indivíduos e grupos indígenas, pelo menos na forma como hoje são pensados ou executados. Disso resulta a “fritura” das lideranças indígenas que coordenam ou intermedeiam os projetos, na medida em que a gestão é também uma forma de subordinação que, ao que tudo indica as comunidades Baniwa ainda condenam.

Fialho (2003, p. 241) afirma que, se por um lado os índios veem as associações como uma possibilidade de autonomia, por outro, ainda se incluem no que a autora chama de “tutela fraturada” em que, além do Estado, outras agências da sociedade também querem exercer sobre os índios. Ela propõe que o campo de projetos não seja visto apenas como uma “injeção de recursos que possibilite a superação de necessidades estruturais”, mas, que suas concepções e metodologias sejam avaliadas diante da visualização de conexões entre as esferas locais e globais.

Em vez de focalizar apenas os aspectos considerados positivos – as aparentes preocupações com a proteção ambiental –, é preciso voltar à atenção para a sua contra face mais perversa: o aprofundamento das possibilidades reais de mercantilização da natureza em que a apropriação do discurso ambientalista pelo capital diluiu, em torno da “defesa do patrimônio amazônico”, uma possível convergência de interesses entre populações locais, governos, instituições internacionais, ambientalistas e empreendimentos privados.

A diversidade desses interesses, como se sabe, está associada a disputas de capital pelo controle dessa nova fase de exploração econômica da região (PAULA, 2013, p. 44).

A identidade que se forma quando os atores sociais, utilizando-se do material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade, capaz de redefinir sua posição na sociedade e, sob determinadas condições, provocar uma transformação de toda a estrutura social. Neste caso o processo de construção de identidade produz inevitavelmente “sujeitos”. Sujeitos que constroem sua identidade associada a um projeto de vida diferente, talvez com base em uma identidade oprimida num primeiro momento, porém expandindo-se no sentido da transformação da sociedade, em decorrência ou como prolongamento desse projeto de identidade. (VERDUM, 2006, p. 95).

Quais dessas morfologias de produção devem ser consideradas? Como essas lideranças redefinem-se no âmbito das novas relações mercantis? Quem entra cena e negocia? De que maneira o grupo tem se transformado diante da introdução das lógicas empresariais? Que aportes teóricos ou epistemológicos permitem entender as novas relações entre trabalho e vida? Qual o debate acadêmico sobre essa característica do capitalismo contemporâneo? Quais teorizações têm facilitado à compreensão da dinâmica atual? Quais visões alternativas emergem nesse enfoque? Quais os conflitos e formas de subjetivação definem o horizonte das lutas contemporâneas contra a exploração e pela emancipação política?

Uma complexa e extensa rede com pontos ou células responsáveis por determinadas funções que priorizam condutas responsáveis por meio de uma educação alimentar, um *ethos* que, embora, esteja ligado ao consumo leva em conta procedimentos políticos adequados e que consideram a riqueza (em todos os sentidos) dos conhecimentos e usos tradicionais.

### ENSAIO III – DINÂMICA DA COMERCIALIZAÇÃO E DO TRABALHO

*É global porque as principais atividades produtivas, o consumo e a circulação, assim como seus componentes (capital, trabalho, matéria-prima, administração, informação, tecnologia e mercados) estão organizados em escala global, diretamente ou mediante uma rede de conexões globais entre agentes econômicos. É rede, porque nas novas condições históricas, a produtividade e gerada e a concorrência é feita em uma rede global de interação entre redes empresariais.*

(CASTELLS, 1999, p. 2).

Embora em seu núcleo de significação, a ideia de troca reúna possibilidades diversas, essa noção está articulada aqui à intermediação de agências ligadas ao Comércio Justo: a *Guayapi Tropical*, na França; a *Altromercato* e *Salone Del Gusto - ATM*, ambas na Itália – dado que dinamizam a extensa rede de consumo do *Slow Food*, um agenciamento importante da rede comercial que é formada por um consumidor diferenciado. Além de reunir preocupações com o meio ambiente e as condições de produção e trabalho. É recorte importante, pois, inclui processos ligados à circulação mundial dos produtos de origem agroflorestais de países do Sul. É base empírica da tese.

O *Slow Food* é o agenciamento principal dessa rede, especialmente, por dinamizar a rede comercial alternativa. Está articulada em torno da vida dos grupos étnicos e rurais e leva em conta o uso sustentável dos recursos naturais. Incluem-se nessa articulação as práticas assentadas no uso sustentável do ambiente natural, as condições sociais de produção, além da autonomia dos grupos produtores. Este último item é marca principal reivindicada pelos Sateré, pois é tida como condição essencial de sua emergência política capitalizada pela autonomia econômica, incluindo formas observadas nas relações com o *Fair Trade* que inclui relações éticas de trabalho, de distribuição e participação coletiva nos resultados da comercialização.

O movimento *Slow Food* é um contraponto orgânico potencializado pela lenta assimilação do gosto e a observância de critérios éticos estabelecidos e dos direitos de seus agentes. Um signo-mercadoria dotado de um aspecto ético que a diferencia da simples mercadoria-objeto por estar ligada às questões ambientais, sejam teóricas ou práticas, do mundo vivido. Essa nova mercadoria é parte das demandas ambientais planetárias que implicam a urgência de adequações e da

incorporação de práticas e compreensões sistêmicas articuladas entre o mundo da produção e o mundo vivido e regulado por valores socioculturais.

Para alcançar tais objetivos, o movimento *Slow Food* utiliza estratégias de assimilação de práticas alimentares indígenas e/ou rurais. Funciona como reinvenção potencializada pelo reconhecimento das várias possibilidades culturais dessas populações. São ações abertas a questionamentos a respeito de seu uso estratégico e/ou instrumental (em algumas situações) no mercado de consumo, operando o que considero como uma "antropofagia simbólica".

Essas ambivalências autorizam críticas e diagnósticos do acontecimento como "indianização" da modernidade, em que a orientação societária se inverteria e passaria a incluir nos hábitos alimentares algumas práticas específicas a grupos indígenas ou rurais de países de base agrária ou enquadrados como do Sul. É uma ação que envolve a reprodução de ambientes utilizados no ambiente amazônico. É dessa maneira que o projeto turístico do consórcio recria em seus ambientes naturais espaços como o da pousada Aldeia Vintequilos no rio Andirá, parte do conjunto de ações do consórcio dos Sateré.

**Figuras 17 e 18** – Entrada e fachada da Pousada Vintequilos no rio Andirá



Fonte: Nukosen (2016)

O responsável pela certificação dos produtos do consórcio, Sergio Batista [informação oral], destaca:

Nós temos na entrada da área indígena uma vitrine, uma aldeia modelo de como uma aldeia indígena tem que se comportar diante desses fatos que hoje acontecem com relação à globalização e capitalismo. Como que uma aldeia tem que se estruturar para ela ser autônoma. Com a questão da alimentação, a vida, alcançar uma qualidade de vida melhor. Então a aldeia "Vintequilos" é uma vitrine, as pessoas que vão pra lá querem se divertir, ver a trilha, eles

vão conhecer uma castanheira muito grande. São coisas que podemos mostrar dentro da nossa realidade cultural do povo Sateré-Mawé. E têm outros que são nossos parceiros que vão lá, principalmente os consumidores nossos a nível internacional, o que está sendo investido através do projeto do Guaraná, que é o etnodesenvolvimento do povo Sateré-Mawé. (BATISTA, S., 2004).

O entrevistado entende que, no Projeto Waraná, a relação mercantil comercial não se traduz em uma simples comercialização de produtos, pois, desde a sua concepção, estabeleceu-se que fosse uma "[...] ação capaz fomentar processos de educação do povo Sateré-Mawé dentro de uma concepção que privilegie relações totais com seu ambiente inclusive o seu sistema de crenças ou espiritual [...]". Observando ainda que os Sateré, representados por meio do consórcio, não estão interessados em se tornarem "milionários" rapidamente e considera que "[...] toda riqueza tem que vir gradativamente, por meio de mecanismos educativos que os capacitem para lidar com o desenvolvimento proposto no projeto integrado." (IDEM)

Nessa fala há um sombreamento assinalado pelo uso dessa relação mercantil como forma propulsora verdadeiramente capaz de criar condições para o fortalecimento político dos Sateré e assim, constitui-os como sujeitos de fato, porque capazes de organizar e gerir a comercialização de seus produtos. Um ponto de indagação importante da tese. Observa o diretor financeiro do consórcio Eudes Batista: "Não estamos nos preparando para sermos milionários só porque hoje é 30 reais que o consórcio paga, não vai encontrar em lugar nenhum aqui no Brasil por esse preço. Então, essa estrutura é muito forte pra gente, é muito grande." (BATISTA, E. *apud* FERREIRA, 2014, p. 22).

No caso específico da proposta de inclusão do turismo, como parte da rede de sustentabilidade que compõe o Projeto Waraná, as adaptações do ambiente natural estimulam a vida e o consumo de refeições com certa tranquilidade, comprazendo-se e compartilhando coletivamente este momento numa mesa com amigos e familiares, recriando elementos próprios de uma sociabilidade indígena ou rural. Acontecimento de outro tempo, diferentemente daquele instrumental regulado decisivamente pela pressa, pela precisão.

É uma orientação contrária à do movimento *Fast Food*, em que o ato alimentar é contido dentro do movimento do trabalho como forma de acelerar a produção e, conseqüentemente, o consumo de mercadorias, estrategicamente feito durante o percurso para o trabalho, para casa ou no exercício de outra atividade. No

percurso acelerado pouco importa pensar sobre as relações de trabalho, se justas ou injustas, ou se encobrem relações danosas ao ambiente humano\natural.

Nessa articulação, germinaram tendências otimistas ao movimento *Slow Food* que o consideram como sendo capaz de incluir nas relações mercantis, a valorização dos grupos étnicos e produtores rurais. A disseminação dessa experiência articula-se à proposta de emergência e potencialização política dos grupos indígenas como sujeitos-interlocutores em setores da política global. Trata-se de uma emergência conquistada historicamente. Assim, seriam estes sujeitos realmente capazes de fala. Para esta liderança:

Nós temos as comunidades que estão dentro do roteiro do ecoturismo. Toda vez que os turistas passam por elas, elas são beneficiadas, porque eles podem vender seu artesanato, mostrar o ritual da tucandeira, contar história das lendas, tudo isso movimenta muito a economia dessas comunidades. Nem todas participam. No Andirá existem 36 comunidades que trabalham no consórcio, no Marau também são 36, mas no total são mais de 100, mas nem todas querem participar. Porque esse projeto do Guaraná não faz doação de objetos, apenas incentiva as comunidades a produzir. Mas o povo quer tudo doado. (BATISTA, 2004).

Sérgio ressent-se a respeito da percepção que comumente atribui valores equivocados aos sistemas culturais indígenas, sobretudo, preconceitos relacionados ao trabalho e à economia Sateré. Como aparece registrado, no trecho a seguir:

Como somos da liderança indígena, eles pensam que nós temos que manter os índios, mas pensamos diferente. Existem os políticos que pagam cem reais, dão gasolina, rancho e eles acham que devemos agir assim, isso faz com que muitos não trabalhem. Por isso muita gente fala que índio é preguiçoso. E o projeto guaraná é para trabalhar, é pegar na enxada, suar para se sustentar. Enquanto outros não, nós temos adversários políticos, o consórcio tem essa filosofia, vamos trabalhar dentro da nossa cultura, vender nosso guaraná, mas não deixar de ser Sateré de verdade. (IDEM).

Consideração que é levada em conta pelos agentes e adeptos do *Slow Food*, para os quais os alimentos não se restringiriam a um bom paladar, ou um sabor. Eles devem ser cultivados de maneira "limpa", sem o uso de agrotóxicos ou substâncias nocivas à saúde e ao meio ambiente, e principalmente reconhecendo e resguardando aspectos culturais dos grupos étnicos como um todo. Igualmente, o pagamento justo aos produtores pelo seu trabalho, o respeito individual e coletivo. Este é o pressuposto de equidade implícito no movimento. Suas bases fundamentais foram fundadas, em 1986, na Itália e que, em 1989, tornou-se uma organização internacional.

Atualmente, o movimento conta com aproximadamente 1000 "convivias<sup>27</sup>" ou células locais que reúnem cerca de 80.000 associados. Por meio da Arca do Gosto, dos projetos das fortalezas (apoiados pela Fundação *Slow Food* para a Biodiversidade), do Prêmio *Slow Food* e Terra Madre. Abaixo consta a visualização do seu sistema em rede.

**Figura 19 – Sistema em rede *Slow Food***



**Fonte:** Sarah Weiner (2005)

Segundo Weiner (2005), os princípios que caracterizam o movimento são a defesa da biodiversidade e a educação do gosto que supostamente aproxima produtores e consumidores. Esse novo consumidor demonstra uma preocupação com os modos de produção e a distribuição dos produtos, embora muitas vezes este consumidor perceba com desconfiança o argumento da sustentabilidade exposto em campanhas publicitárias, por não ter certeza se estas empresas realmente o têm como princípio genuíno, presente em diretrizes e em suas práticas, ou se trata apenas de uma estratégia de marketing?

A criação do *Slow Food* no Amazonas foi inicialmente estimulada pelo socioeconomista Maurizio Ramboni, consultor da ACOPIAMA, ONG que atua na assessoria do Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé - CPSM, além de agir como

<sup>27</sup> "Convivium" é uma palavra latina que significa 'um festim, entretenimento, um banquete, e o *Slow Food* usa este nome para designar as suas células locais. Os *convivias* são representantes locais que seguem os princípios do *Slow Food* aproximadamente 1000 *convivias* espalhados pelo mundo formam a rede do movimento. Os *Convivia* constroem relações com os produtores batem-se pela proteção dos produtos tradicionais, organizam degustações e seminários, incentivam chefes a usarem produtos locais, nomeiam produtores para participarem em eventos internacionais e trabalham para trazer a educação do gosto às escolas (WEINER, 2005).

intermediador<sup>28</sup> das relações comerciais com as agências do *fair trade*, a Guaiapy Tropical, na França e a Altromercado, na Itália, além de agenciar a utilização de recursos oriundos dessas trocas.

Na cadeia comercial estudada, o uso publicitário massificado da noção de etnodesenvolvimento alojou-se estrategicamente no espaço de consumo como signo adjetivado que se adequa ao “consumo político”. Embora, para alguns, essa modalidade de consumo nada mais seja que a reinvenção do consumo frente a demandas planetárias. Tal fato induz estes críticos a qualificarem os produtos comercializados como “etnomercadoria”, justamente porque é parte oriunda das populações étnicas e rurais que localmente funcionam como marca e definição identitária. Agir assim, torna-se uma compulsão, um *must*, para os consumidores amadurecidos, formados; mas esse *must*, essa pressão internalizada, essa impossibilidade de viver a vida de qualquer outra forma, revela-se sob o disfarce de um “livre” exercício da vontade (BAUMAN, 2008).

O movimento de institucionalização do canal de trocas com o comércio justo permite articulação com trabalhos acadêmicos que aparecem com sombreamentos, inspirados nos clássicos debates acerca da “Indústria Cultural”, dos autores John Comaroff e Jean Comaroff (1999), que, por exemplo, discutem a emergência de um modelo de indústria caracterizado pela venda de produtos ligados à etnicidade.

Esses autores tomam a etnicidade como parte conexas a uma lógica de mercantilização. Surge assim, a equação etnicidade = cultura + identidade, em um processo de capitalização que conforma o que denominam de “eticidade S/A”. Os mesmos consideram essa forma de comercialização como uma (re)criação da identidade, (re)invenção da subjetividade cultural e (re)carga da consciência coletiva, o que colabora na definição de novas formas de sociabilidades inscritas nos mercados.

A Indicação geográfica associa-se a marca cultural afim de destacar a origem dos produtos da atividade agroextrativista sendo possível destacar a marca cultural com indicação geográfica como ferramenta de apoio aos produtos oriundos

---

<sup>28</sup> Quando a relação direta pelo encontro físico não é possível, existe a intermediação qualificada e interpessoal, da corretagem. O corretor permite estabelecer uma relação de reciprocidade ternária pelo interconhecimento e a informação sobre a qualidade do produto e sobre o produtor. Essa estrutura produz a confiança, a responsabilidade e a reputação (tanto do produtor como do corretor) que é fonte de prestígio. (SABOURIN 2011).

da atividade agroextrativista na Amazônia legal, cujas características possibilita atender consumidores supostamente conscientes quanto aos fatores sociais e ecológicos por meio de uma marca que expresse a garantia do produto com identidade própria e inconfundível. Essa segmentação entre consumidores não confere objetividade em suas categorizações.

### **ENSAIO III –Tomo 1: Produtores Sateré-Mawé e as reconfigurações do sistema econômico**

A construção deste subcapítulo incluiu a fala de membros responsáveis pela administração do consórcio, um jogo interessante que em alguns momentos produziu uma desconstrução de ideias ou noções que, anteriormente, acompanhavam a via teórica e interpretativa tese. Aos poucos percebi a importância e os diferentes momentos da tradução e até da negociação, do consenso entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa. Por isso o avesso da tese é, em determinado sentido, muito mais importante que a própria tese. Por mais que ela seja parte indissociável da pesquisa pode ser desmembrada para um campo reflexivo de uma razão prática.

Além de falas divulgadas em materiais diversos, tal como os materiais disponibilizados no site do Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé, que possui farto material para análise, como também entrevistas e pronunciamentos feitos pela equipe do consórcio e por Obadias Batista, responsável pela construção inicial do projeto integrado e que tem atuação direta em sua administração. Além destes sujeitos, há o discurso e a construção intelectual o assessor e intermediador, Maurizio Framboni, que se destaca entre uma parte dos Sateré, especialmente o grupo ligado ao consórcio, como liderança exógena.

Usamos aqui a noção de produtores por estar diretamente relacionada a autodenominação destes que está inclusive marcada no nome do consórcio. Entretanto, é perfeitamente cabível a noção de agroextrativistas que acompanha subliminarmente essa noção como forma substanciada para a atuação desses sujeitos. Embora paralelamente a essas noções estejam acompanhadas por outra qualificação que no limite os qualifica como agronegociantes. É pertinente pensa-los como participante direto da grande rede comercial do fair trade.

Anteriormente era observada somente a presença de práticas exclusivamente extrativistas, mas a descoberta de novas oportunidades e as mudanças na estrutura agrária, muitas pessoas passaram a associar as duas atividades, formando, assim, a categoria agroextrativista. No extrativismo o agricultor familiar tem um acréscimo de renda sem precisar abandonar a atividade agrícola, uma vez que a produção extrativa é sazonal e está disponível na natureza.

O volume de produção e o envio dos produtos dos Sateré-Mawé e as agências do *fair trade* devem corresponder à quantidade e qualidade dos produtos coletados e produzidos pelos grupos familiares pertencentes ao consórcio. Mas em algumas situações, esse volume sofre interferências tanto do ambiente natural como do contexto econômico global, que às vezes implica em redução de demandas. Uma ocorrência própria ao ambiente amazônico que interfere diretamente na vida das populações locais e conseqüentemente no volume de produtos. O ritmo das águas comanda e regula as vidas que temporalmente agem nesse tempo cíclico.

Para exemplificar uma dessas alterações ocorridas por instabilidades contidas nas dinâmicas comerciais ou nos efeitos de rede no volume de vendas dos produtos, destaca-se o ano 2013, quando houve uma demanda de duas toneladas e meia, somente de guaraná, mas o volume alcançou apenas metade do exigido. Assim, a quantidade dos produtos e até mesmo o preço praticado encontram determinações de variações relacionadas a condições ambientais, climáticas e até mesmo políticas, visto que estão inseridas em um grupo que se move internamente por interesses nem sempre convergentes.

Quando há essa ocorrência, o volume requerido é compensado com outros produtos, além do guaraná que é o principal produto das trocas. Tal como derivados da produção experimental de meliponídeos, fazendo uso de abelhas canudos. A produção desses meliponídeos é comercializada experimentalmente com as agências do comércio justo, embora existam aqueles que por não aderirem ao consórcio negociam com compradores locais em Parintins, Maués ou Barreirinha no Estado do Amazonas.

As fotografias abaixo ilustram o envolvimento dos consorciados na produção e coleta de produtos derivados da criação de abelhas. Na página seguinte (Figura 17), é possível notar o contentamento de uma anciã Sateré-Mawé com a comercialização de meliponídeos junto ao comércio justo e intermediada pelo consórcio. Esta fotografia, em especial, propõe uma indagação sobre o

valor\significado do dinheiro grande parte dos produtores que parece conferir-lhes uma certa distinção social entre eles e aqueles que preferem optar por uma produção independente.

A exibição do dinheiro pode indicar que o valor atribuído a ele está ligado, especialmente as possibilidades individuais ou do grupo familiar de aquisição de bens por meio deste. O dinheiro funcionaria assim como uma ficha simbólica que lhes confere uma distinção, mas também lhes arranja poder que possibilita assim mover-se dentro de uma estratificação social que anteriormente dificultava processos de individualização. É como se a posse deste também lhe conferisse a escolha de descolar-se do grupo criando brechas na estrutura e criar uma diferenciação pela via do consumo. Assim, essa exibição fotográfica serve para marcar uma conquista ou demonstração de que eles (os consorciados) podem ganhar dinheiro, e que este, funciona como uma compensação, um termo de reciprocidade fruto do trabalho e participação nas trocas mercantis do comércio justo, por meio da intermediação do Consórcio. Emblematicamente é como essa anciã estivesse dizendo: "Mesmo sendo uma Sateré eu posso ganhar dinheiro!"...

Por meio dessa imagem é possível uma referência ao reforço da linha diretiva do consórcio que se alinha a uma necessidade de produzir ou coletar incessantemente. Linha esta que está sinalizada no portal do consórcio que como uma palavra de ordem diz o seguinte: "Nossa luta agora é produzir!"

**Figura 20** – Anciã Sateré-Mawé mostrando dinheiro da venda de meliponídeos



Fonte: Nukosen, 2015.

**Figura 21** – Indígenas Sateré trabalhando com meliponídeos



**Fonte:** Nukosen (2015)

**Figura 22** – Indígenas Sateré mostrando o mel por eles coletado e envasado



**Fonte:** Nukosen, 2015.

Os produtores indígenas consorciados são grupos familiares residentes nas várias comunidades pertencentes à área indígena dos rios Marau, Andirá e Waicurapá. Existem duas versões sobre o número de produtores cadastrados no consórcio. Uma delas é a versão de Obadias Batista, fundador do Consórcio e atualmente, é diretor executivo – que confirma um número menor em relação à segunda versão, dada por Eudes Batista, atual diretor financeiro.

Estamos com vinte e três anos e só temos 249 produtores que aderiram ao projeto. Começamos com 20Kg com um produtor, que gostou da ideia e hoje nós, praticamente, já produzimos até 10 toneladas. Hoje dá 3,4, 5, não passa disso... (BATISTA, O., 2014)

A versão dada por Eudes Batista, menciona que:

O consórcio reúne cerca de 450 produtores cadastrados no consórcio entre os quais somente 178 produtores vendem exclusivamente o guaraná. Os outros produtores comercializam produtos variados, em sua maioria, oriundos da coleta agroextrativista e do fabrico artesanal. (BATISTA, E., 2014).

De acordo com Sergio Batista:

Atualmente são mais de 400 famílias que são cadastradas no consórcio que assinam um termo de compromisso, onde se comprometem a trabalhar somente com sementes e mudas nativas, não podem entrar de jeito alguns produtos transgênicos, clonados, adubos químicos, todos esses produtos são proibidos o uso dentro da área indígena. Pois nós defendemos a biodiversidade, a vida, e o uso desses produtos não seriam bons para o projeto. Hoje nós fazemos o comércio, mas por detrás desse existe um povo, e por detrás desse povo existe uma história que estamos resgatando novamente, valorizando. (Batista, S., 2014).

Existe uma pequena parcela de produtores que preferem negociar fora do sistema consorciado, e correspondem a um número bastante reduzido e que são circunstanciadas em relações de trocas que extrapolam o sentido e o circuito das trocas, às vezes com validade em relações de compadrio ou ligações outras de caráter e significação local. Outras vezes pelo “círculo de intrigas” internas entre famílias ou grupos e produtores envolvidos no sistema de consórcio.

Em relação a essa esquivia frente a participação no consórcio Obadias faz a seguinte ponderação reafirmando sua característica diferenciada como liderança:

Por que que eles não produzem? Porque é chato a gente chegar aqui e dizer vamos trabalhar e ninguém quer trabalhar. Se eles te veem com liderança, eles te acham pela obrigação que a gente tem que dá pra eles. Eu coloco você como líder e você tem que trazer as coisas pra mim, traz glossina, traz um rancho, traz dinheiro, traz um boi, traz um frango. É isso que eles pensam. Isso é a liderança que eles esperam. Pelo contrário, eu sou diferente. Eu digo vamos trabalhar. Tu produz, como produzir de maneira sustentável, eu vendo, tu ganha, eu ganho, nós ganhamos. O meio ambiente ganha, a biodiversidade ganha porque é sustentável e garante o sustento dos filhos e netos na produção que estamos trabalhando. (BATISTA, O., 2014).

O sistema de consorciação cumpre papéis delimitados, sendo caracterizado por Ribeiro (2008) como um processo político comandado por grupos de poder que operam em níveis elevados de integração. Um encadeamento que –

mediante a organização de novas entidades orientadas a tarefas econômicas e administrativas – une, de fato, dentro de um projeto, instituições e capitais internacionais, nacionais e regionais. Esse pesquisador indaga:

Por que deveríamos nos importar com essas conexões históricas? Precisamente porque o campo do desenvolvimento herda muitas das crenças e práticas geradas e transmitidas internamente ao campo dos projetos de grande escala. Não é uma casualidade o fato que nos bancos multilaterais, por exemplo, antes do impacto reformista do movimento ambientalista, projetos de infra-estrutura de grande escala tenham sido, por muitos anos, alguns dos principais itens de suas carteiras. (RIBEIRO, 2008, p. 112).

Ribeiro considera que os circuitos que vinculam projetos de escalas nacionais aos globais têm construído uma rede multilocalizada por meio da qual informação e pessoas circulam. Um espaço mercantil híbrido em que soluções técnicas e administrativas são intercambiadas e algumas vezes melhoradas na forma de projetos apresentados como vitrines para a implementação de novos métodos e tecnologias.

Por causa de seus enormes impactos ambientais e sociais, os PGEs mostram claramente o desequilíbrio das relações de poder entre populações locais e *outsiders* desenvolvimentistas. Por outro lado, esses projetos têm causado aumento na capacidade de reação de atores locais na forma de movimentos sociais e ONGs.

O acontecimento demanda atenção especial para a compreensão do funcionamento interno e dos sistemas de regulações que algumas vezes fogem ao controle administrativo de base racional. Um sistema conexo em circunstâncias instrumentais, baseadas em critérios culturais do grupo, mas também validados por relações entre poderes locais.

A certificação, segundo Medaets (2006), está inserida no campo conceitual de avaliação de conformidade, pois ao observar cadeias globais de valor é possível verificar uma influência cada vez maior de esquemas de padronização e códigos de conduta para a produção alimentícia. As exigências técnicas sanitárias, sociais e ambientais crescem a cada dia, bem como demandas de grupos organizados da sociedade civil, ONGs internacionais e sindicatos, todos a requerer que governos e indústrias estabeleçam parâmetros a serem seguidos pelos produtores.

O ambiente da certificação garante credenciamento e reconhecimento por qualidade, e expande a influência de diversas maneiras a produção local. A pergunta chave aqui é até que ponto sistemas de certificação podem efetivamente

beneficiar produtores da Amazônia, sejam extrativistas ou da agricultura familiar? (SILVEIRA, 2009).

Esses processos de certificação seguem as seguintes sequencias: 1) requerimento e proposta para a certificação; 2) pré-avaliação; consulta a lideranças locais/regionais; 3) auditoria; relatório e revisão do processo; 4) formulação de um resumo público referente à certificação; 5) monitoramento anual; a renovação da certificação a cada cinco anos. A certificação de produtos florestais é um instrumento econômico e visto como estratégia de marketing pelo mercado, assim como sujeito a controvérsias (SILVEIRA, 2009).

A indicação geográfica também é considerada como um selo de qualidade, que autentica e valoriza produtos da Amazônia por meio da proteção a conhecimentos e práticas tradicionais locais. Tem sua origem na França e foi fortalecida em toda a Europa por meio da Política Agrícola Comum PAC, que anteriormente visava a capacitação dos produtores e o desenvolvimento de assistência técnica adequada para produtos com características peculiares. Observa o diretor financeiro do consórcio, Eudes Batista:

O sistema de controle interno onde eu trabalho todos os anos ela faz duas a três viagens para a terra indígena, município de Barreirinha, o Andirá, e o município de Maués, o Marau. Todo ano nos fazemos visitas aos produtores para cumprir as exigências da certificadora que nós temos hoje, FGP (que significa produto que vem do jardim florestal). Uma das exigências da FGP é que o guaraná esteja consorciado, não tem que ter só o guaraná, tem que ter outras plantas para formar o corredor ecológico. No guaraná tem que ter um fumeiro, uma cozinha específica só para o guaraná, onde tem o forno de barro para torrar o guaraná, o fumeiro, e tem que usar dois tipos de madeira, o murici e o moioké, não sei em português, são madeiras aromáticas que dão ao guaraná um sabor especial.

Não podemos plantar só o guaraná, tem que estar consorciado com outras plantas. Quando o guaraná já está pronto para ser colhido ele é torrado no forno de barro e depois vai para o fumeiro para receber o aroma. O guaraná fica até um mês no fumeiro, isso faz com que o guaraná perca peso, porém fica com mais qualidade. São esses processos que fazem a diferença no produto.

Nós temos que seguir algumas diretrizes impostas pelo projeto. Atualmente se compra por 30 reais o quilo. Para o produtor se cadastrar no consórcio, no sistema interno, o produtor tem que vender o guaraná ao consórcio. Algumas vezes eu acompanho a compra. Com dois meses antes da compra eu vou para área indígena para averiguar se estão seguindo as recomendações do consórcio. As pessoas que não segue as recomendações não recebem o certificado para venda. O sistema afasta esse produtor por um ano até que ele se adeque as exigências do projeto.

Já teve situações em que tive que chamar a atenção de um agricultor sobre as questões de higiene, o povo Sateré não tem esse costume. Quando fui visitar a cozinha estava muito bagunçada, e tive que pedir para ele limpar. O fogo que tem que ser feito para uso exclusivo do guaraná, não pode usar para outra finalidade como comida, pois a fumaça vai defumar o guaraná e irá tirar

a essência. E quando fomos comprar o guaraná ele estava com o dele lá, mas não compramos. Conversamos com ele, pois o nome dele estava na lista de restrição, só poderá vender no próximo ano. Só depois de cumprir as exigências. São essas penalidades que temos que aplicar para manter a qualidade do produto.

Todos os produtos que temos o consórcio compra desde que esteja certificado e para receber o certificado tem que passar por essas vistorias técnicas de controle da qualidade. O FGP é uma certificadora que tem mais haver com nossa realidade cultural. Essa certificadora é de Sirilanca, muito longe daqui. Nós tínhamos a IDB que é de São Paulo, mas ela só certificava o guaraná, não os outros produtos como a FGP. A FGP certifica a biodiversidade. Tudo que tem dentro da área indígena que possa ser comercializado ela está garantida como orgânica. (BATISTA, E., 2014).

De acordo com os responsáveis administrativos do consórcio, nas situações da comercialização, independentes ou fora do sistema consorciado, atribui-se a incapacidade ou indisposição desses produtores em adequarem-se a normas ou padrões exigidos para efeito da comercialização à resistência em abandonar formas e sentidos tradicionais do trabalho, da produção e da troca.

Pode ser entendida ainda como uma forma de resistência frente a essas demandas externas que de certa maneira impõe uma adequação e conseqüentemente um abandono de formas tradicionais que envolvem sobretudo a coleta e o beneficiamento artesanal dos produtos e a escolha de seus parceiros comerciais.

Essas escolhas estão além desses mecanismos ou significações atribuídas nas trocas com as agências do comércio por meio do consórcio. Não se quer dizer com isso, que a cultura relativa aos grupos indígenas, e especialmente os Sateré deva permanecer intocável, no sentido de mudanças possivelmente capazes de conduzi-los a uma melhoria das suas condições de vida, mas que o debate ou a reflexão sobre estas mudanças levem em conta também o motivo de algumas resistências.

Eudes Batista, diretor financeiro do consórcio menciona que para acompanhar as demandas do comércio justo, os responsáveis pela administração do consórcio receberam curso de gestão técnica por uma semana e paralelamente tentaram desenvolver e fazer adaptações frente às alterações propostas.

Para que pudéssemos se especializar dentro do que fazemos, na questão administrativa, na questão da comunicação, manipulação de alimento, na questão de certificação, na questão de exportação. Cada um se aperfeiçoou dentro da sua área, eu como sou diretor financeiro me aperfeiçoei nessa parte. Tudo isso foi adequado, lá no campo, trabalhando dia a dia. Também teve curso para aprender como preencher formulário, como chegar com o produtor. Assim, formou-se diretor de exportação, formou-se na área de

certificação, formou-se na área de administrativo, formamos nossos jovens na área de manipulação de alimento, mas ainda faltava um item, a responsável técnica que se responsabilizaria para trabalhar junto com eles na área de alimento. E nós fomos obrigado a contratar uma química que hoje faz o acompanhamento com eles na área de exportação. Nós tivemos dois anos de muita luta. Outra coisa que vejo como positivo é que nós mesmos indígena que fazemos todo esse processo. (BATISTA, E., 2014).

Durante o processo inicial de implantação do projeto, os responsáveis pelas instâncias de comercialização do consórcio realizaram ações educativas como estratégia de adequação do ambiente de produção comunitária tradicionalmente executada, a fim de que produtores indígenas considerassem condições relacionadas à higiene da manipulação e uso adequado de trabalho dos parceiros indígenas como condicionalidades essenciais para a venda dos produtos por um preço considerado justo e como parte de um acordo coletivo. Houve então uma série de resistências na adaptação devido à experiência cultural arraigada nos processos práticos de produção e beneficiamento do guaraná.

Na entrevista abaixo feita com o diretor financeiro do consórcio, Eudes Batista é possível notar uma preponderância das demandas apresentadas pelas agências comerciais ligadas ao comércio justo. Diz ele:

Todos os produtos são certificados. Não podemos trabalhar com produtos que não sejam certificados. Então com isso o consórcio mais espichando cada vez mais, hoje vai desde a compra, beneficiamento e exportação. O ciclo completo. Inicialmente não era assim, nós simplesmente fazíamos a compra do produto mandava pra uma empresa em Manaus e a empresa fazia o beneficiamento e a exportação. O nosso trabalho era só de compra de produto. (BATISTA, E, 2014).

Eudes Batista caracteriza como uma relação baseada principalmente na confiança<sup>29</sup>, que, para ele, serviu como base inicial da parceria comercial em que se adiantava metade do valor a ser pago pela produção. Este adiantamento era repassado aos produtores até a entrega do comprometido, após vistoria técnica para controle da qualidade e quantidade. Isto significa dizer que produtos incluídos na rede são aqueles que oferecem melhores condições de comercialização.

Em relação a redução do volume dos produtos comercializados junto as agências do comércio justo ela pode ser exemplificada também pelo alcance financeiro dos parceiros compradores que pode produzir uma instabilidade, tal a

---

<sup>29</sup> Uma relação bastante questionável porque induz a pensarmos que a confiança parece funcionar somente em relação ao consórcio como se este fosse uma entidade infalível e para além dos consorciados.

evidenciada no período de crise na Europa, no ano de 1994. A intensificação desta crise forçou temporariamente parceiros a uma redução da demanda e obrigou os consorciados a procurarem outros nichos de mercados internos por meio de exposições nacionais ocorridas em Belém e Mato Grosso, dois grandes centros consumidores de guaraná, conforme depoimento de Eudes Batista, diretor administrativo do consórcio.

Tal fato reposiciona novamente a relação de ‘confiança’ mencionada acima em entrevista feita a Eudes Batista que situa o consórcio e as agências do comércio justo como parceiros infalíveis. Nesse momento de crise, foi instituída uma parceria com a Companhia Nacional de Abastecimento – CONAB, que antecipava o pagamento acrescido de 3% com carência de três anos. Entretanto, essa parceria foi desfeita pelo corte de verbas por parte do Governo Federal.

O momento de crise foi abrandado graças ao capital acumulado pelo consórcio, além de equipamentos adquiridos pelo grupo durante as primeiras negociações com os parceiros do *fair trade*. Neste quadro podemos demonstrar uma das interferências deste nas relações políticas do grupo um conflito interno no período de 1997 e 1999.

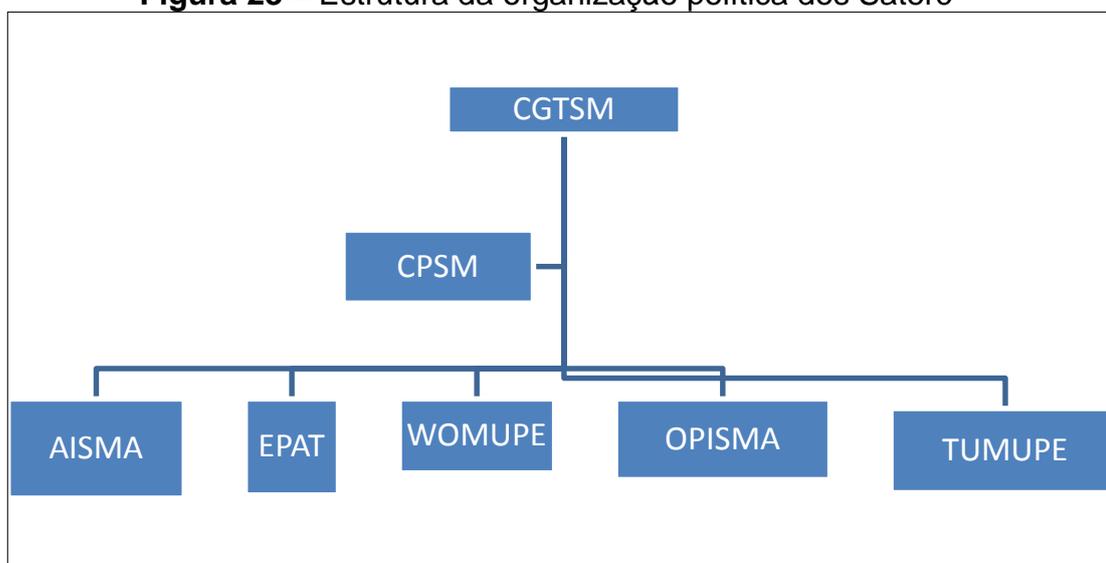
De um lado, a maioria e a diretoria do conselho e, do outro, algumas antigas lideranças Sateré que tiveram um importante papel na luta para a emancipação dos índios. O desacordo se deu nos momentos iniciais da relação comercial do grupo com as agências do comércio justo, pois vigoravam ainda processos de assimilação ou compreensão do novo sistema proposto em relação às trocas econômicas do projeto.

Aconteceram então reações por parte da Associação Indígena Sateré Mawé do Rio Andirá (AISMA), entidade que contextualmente indica uma divisão estrutural de poder do grupo, posto ter sido criada na época como frente de oposição ao rumo tomado pelo CGTSM, que aderiu ao movimento do *fair trade*. Finalmente, a legitimidade do Projeto Waraná foi então reconhecida por meio do presidente do CGTSM nesse período, Aldamir da Costa Souza, visto que o projeto existe legalmente na estrutura interna do Conselho Geral.

A Figura 20, apresentada na página seguinte, mostra um organograma que ilustra, atualmente, como a organização política geral dos Sateré está distribuída: as bases fundamentais de orientação estão distribuídas entre o Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé - CGTSM e o Consórcio de Produtores Sateré-Mawé -

CPSM, coordenam as atividades para elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da TI Andirá-Marau, realizando a governança com os tuxauas das comunidades e com as várias instituições indígenas dispostas no organograma abaixo identificadas na lista de siglas:

**Figura 23 – Estrutura da organização política dos Sateré**



Fonte: Autoral.

Ribeiro (2008), por exemplo, entende que internamente ao campo do desenvolvimento procedimentos caracterizados por relações pessoais são relevantes, e há alguns momentos, tais como o recrutamento de novos funcionários e a promoção de aliados políticos, em que há a proeminência de “amizades instrumentais”, um grande motor na criação de redes. Ela é tão forte em grandes organizações burocráticas que as redes normalmente se cristalizam em “panelinhas” internamente a esses cenários.

Essa característica é própria nessas relações sociais e conseqüentemente nas relações políticas e definições de poder. Especialmente em situações de desequilíbrio de poder, as panelinhas têm “funções instrumentais importantes ao tornarem uma situação imprevisível em algo mais previsível e ao fornecerem apoio mútuo contra surpresas perturbadoras, internas ou externas” (RIBEIRO, 2008, p. 115)

Todavia, há um consenso entre os consorciados que em algumas situações produtores associados no consórcio se atribuem o direito de vender produtos a atravessadores, ou nas praças locais em caso de urgência monetária ou

em função de pagamento de dívidas específicas. Nessa circunstância, o consórcio declina de toda e qualquer responsabilidade em relação ao controle de qualidade do produto e à etnicidade das transações. Nenhuma certificação administrada pelo consórcio, nesse caso, poderá ter validade.

A qualificação e atribuição de valor aos produtos da Amazônia passará necessariamente, pela construção dessas relações, suas bases originárias e produtoras de crenças. O que significa também reconhecer as relações não mercantis existentes. O consumo surge como elemento fundamental para tal entendimento, pois suas variadas acepções podem ser vistas como molas movedoras de mercados. A demanda espontânea ou induzida, por bens e serviços cada vez mais agrega valores distintos, sejam convencionais, orgânicos, socialmente justos, ecologicamente corretos, produzidos por mulheres, etnias x ou y, quilombolas, ribeirinhos, que não utiliza trabalho infantil, não é testado em animais, tem selo ou carimbo de exportação, ou um atestado de origem – esses valores e outros associados ou isolados, são para muitos, suficientes para atender o desejo consumidor. (SILVEIRA, 2009, p. 88).

É assim que a certificação funciona: como ferramenta disciplinar que possibilita rearranjos de cadeias de produção em torno de valores sociais e ambientais, embora não sejam cumpridas as efetivações à risca ou lhes dê salvo conduta. Logo, a formação de redes apresenta aspectos que podem privilegiar ou prejudicar atores, conforme a sua estruturação e os aspectos regulatórios.

A concepção de redes é válida para o estudo de valorização da produção local por meio de identidade territorial, pois agrega dinâmicas vivenciais com a troca de experiências e conhecimento, refletindo assim, a cooperação e a reciprocidade. A força de uma rede depende da multiplicidade dos pontos de conexão. (SILVEIRA, 2009, p. 128).

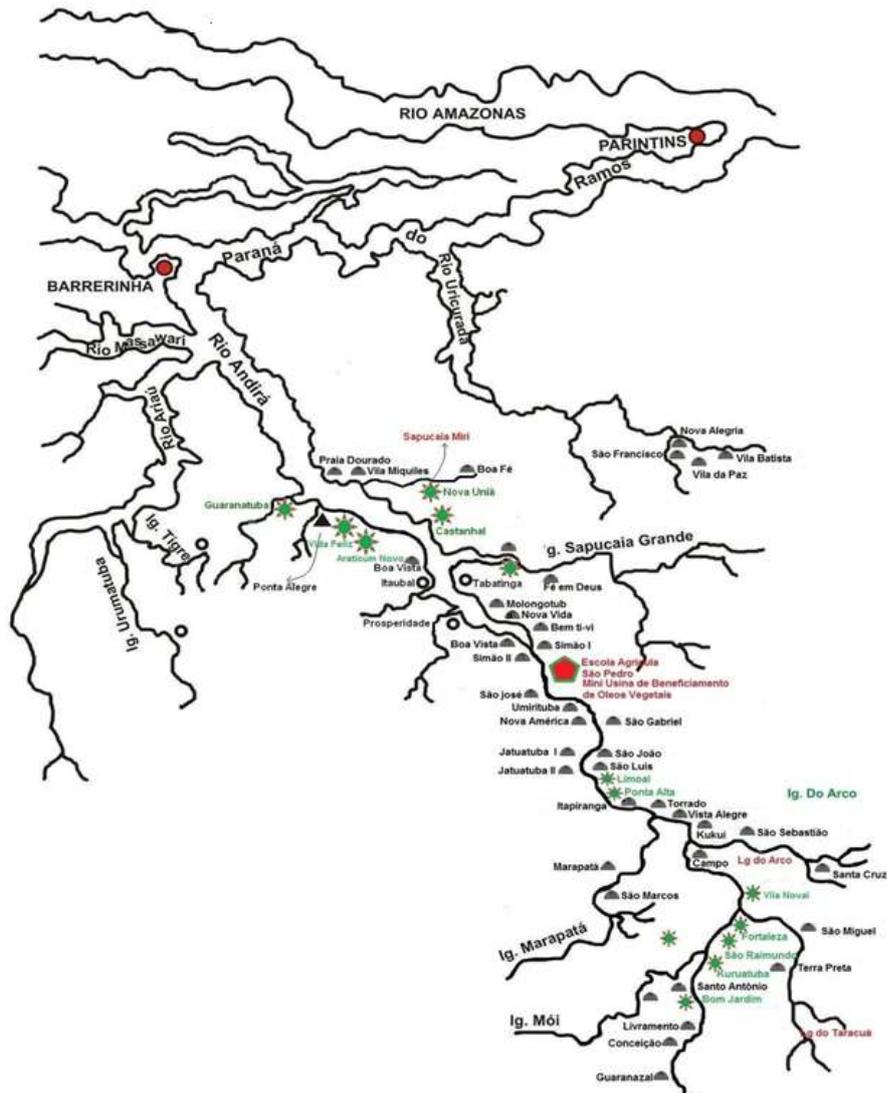
A área que mais produz guaraná é o Marau, em Maués, enquanto que no Andirá, embora também se tenha uma boa produção de guaraná, eles atingem uma margem inferior e assim completam o volume exigido com outros produtos da região. No Waikurapá (Parintins) o trabalho ainda é bastante recente e tem pouco mais de quatro anos. Nas figuras a seguir estão indicadas as respectivas áreas de produção dos rios Andirá e Marau no Estado do Amazonas.

Figura 25 – Área de produção na TI Marau



Fonte: Nusoken, 2014.

Figura 25 – Área de produção da TI Andirá



Fonte: Nusoken, 2014.

### **ENSAIO III – Tomo 2: Os produtores no contorno "marginal" do circuito da produção de guaraná local**

A maioria dos parceiros *fair trade* correspondem a comunidades coesas, marcadas por sua capacidade organizativa e de estabelecer relações de assessoria com ONGS ligadas a este, para enfrentar questões específicas de e do controle técnico que constam nas regras da parceria. Este fato contribui para intensificar a marginalização de alguns agricultores familiares ou agroextrativistas porque não dispõe de uma organização, visibilidade ou representação do mesmo nível dos Sateré. Sobretudo por estarem politicamente desconexos entre si e as organizações capazes de agregar forças estão no final da cadeia comercial. Assim, eles acabam por sujeitarem-se a menores preços ofertados no mercado, ou por agências comerciais que pouco se importam com as condições do trabalho executado.

Muitas das vezes as relações de trabalho assemelham-se a trabalho escravo ou a processos usados na indústria extrativista irracional ou predatória, bastante apreciada em quase todo o século XX na Amazônia. Essa verificação pode ser feita, especialmente na cidade de Maués por historicamente concentrar um grande número de agentes interessados na comercialização do Guaraná, entre elas a Ambev e a Coca-Cola, dois grandes grupos comerciais.

Frente a essa disputa comercial ou de mercado houve, por parte dos Sateré uma intensificação direcionada a substituição do modelo extrativista pelo sistema de consorciação agroextrativista aplicado no projeto integrado do grupo. A substituição é caracterizada também como parte de um processo político liderado por grupos de poder que operam em níveis mais elevados de integração, que, além disso, forma um encadeamento unificador – mediante a organização de novas entidades orientadas a tarefas econômicas e administrativas, de fato, dentro de um projeto maior de instituições e capitais internacionais, nacionais e regionais. Uma forma de reforçar relacionamentos capitalistas de modo piramidal, em que níveis mais elevados hegemonomizam níveis mais baixos.

Ribeiro (2008) observa o acontecimento como um processo de mão dupla, que por um lado possibilita a pequenas unidades selecionadas participarem como parceiros juniores em tarefas maiores do que sua capacidade financeira, tecnológica e administrativa permitiria. E por outro lado é uma forma de facilitar o acesso de corporações maiores a novos mercados, que são frequentemente

protegidos ou altamente disputados. Por meio de diferentes discursos sobre o potencial de um projeto para o desenvolvimento local, regional e nacional, os parceiros mais fracos na corrente associativa legitimam suas reivindicações de maior participação.

Este autor observa que o desenvolvimento local ou regional se torna um argumento comum entre companhias que operam em nível local ou regional somente por conta da competição com corporações nacionais ou internacionais. Da mesma forma, o desenvolvimento nacional é argumento usado por corporações nacionais para defender interesses perante o capital internacional e transnacional.

A característica, dupla da consorciação, e discursos sobre desenvolvimento local, regional ou nacional pode ser argumentos que parceiros fortes, isto é, representantes das concentrações maiores de capital e poder, usam para legitimar a urgência ou importância do projeto. Entretanto, pela eloquência do argumento há um sombreamento desenvolvimentista que se torna evidente no cooptação de unidades menores é necessária.

Formar um consórcio sempre implica em formar uma negociação, dado ser um processo baseado não só em critérios econômicos e administrativos. Na verdade, a definição da participação de cada parceiro em um contrato é devida tanto a articulações políticas, à criação de redes e *lobbies* e a avaliações técnicas da capacidade produtiva, financeira e técnica de determinado parceiro. A consorciação é, assim, ao mesmo tempo, um instrumento de expansão econômica e um meio de estabelecer um campo político no qual agentes intermediários de diferentes redes estabelecem condições para participar em projetos concretos.

Desde os pontos mais baixos até os mais altos, desenvolvimento é a ideologia/utopia move a ação dos diversos interessados, sejam eles, redes ou instituições. É assim, que nas relações apresentadas institui-se um efeito que desloca grupos menores desarticulados para uma cena política marginal, como no caso dos produtores familiares de Maués ou mesmo de Barreirinha e de parte da região do Andirá. É um efeito inverso ao dos Sateré-Mawé, sinalizado em uma conversa com o técnico da Secretaria de Produção do Município de Parintins.

Percebi na conversa que ao tempo em que mencionava as parcerias e comercialização do produto, ele, o técnico, se esquivava, e deixava transparecer a existência de uma disputa política acirrada em relação à produção e comercialização do guaraná. Por exemplo, atualmente a AMBEV não mantém parceria com a

secretaria como na gestão passada, e o técnico me passou essa informação com certa inquietação. A AmBev não apoiou o atual prefeito. Como o seu candidato perdeu, foi cortada a parceria. É como se atuasse um duplo do discurso que até em uma esquiwa pode se revelar.

Um detalhe que chamou a atenção foi à estratégia utilizada pela AMBEV para negociar com produtores locais. Esta estratégia se assemelha ao sistema comercial extrativista da borracha, e de outros produtos de alto valor no mercado mundial, como a essência de pau rosa, pois da mesma forma os comerciantes adiantam dinheiro e “amarram” a safra toda de guaraná. Ele se refere a esse sistema como “regime do toco”, caracterizado pela arregimentação de um grupo de pessoas que ficam espalhados em frente à cidade, onde atracam embarcações para fazer esses “contratos” e assim impedir que se estabeleçam contratos com outros agentes comerciais.

A maioria dos produtores fica em débito com a empresa e com isso acaba por comprometer toda a produção antes mesmo de começar a colheita e às vezes nem consegue pagar a dívida anterior e acaba empenhando a próxima safra. E como precisa se manter por alguns anos, todas essas dívidas são reformadas e atualizadas sempre, e assim nunca o conjunto da produção fica livre de obrigações com os patrões.

A AMBEV nega, diz que compra diretamente do produtor e que só adianta 30%. Mas há controvérsias, dada a hipótese reforçada em uma conversa com dois atravessadores que revendem o guaraná. Nessa conversa, eles deixaram marcado que o do guaraná com os pequenos produtores isolados é um ciclo interminável, pois eles, sendo ligados a determinadas empresas, não podem produzir outros produtos além do guaraná e ficam “amarrados” às demandas da AMBEV e acabam por ver a empresa como “salvadora da pátria”.

Conversei também com pequenos produtores rurais e a maioria afirmou que a AmBev, mesmo com essas práticas, acaba por se tornar “*uma garantia de sobrevivência*”, visto que a concorrência com os Sateré em relação ao preço não pode ser desconsiderada. Assim, dizem que quando eles precisam de dinheiro a AMBEV financia, mas reconhecem que só sai ganhando a empresa, que além de mantê-los refém ainda dita o preço dos produtos.

Edivaldo Zózimo da Costa, técnico em agricultura da Secretaria de Produção Municipal de Maués, expõe que a AmBev financia adubo e “amarra” o produtor. Observa ele que:

A produção que ele tiver vai ter que vender pra ela. Às vezes a produção nem cobre, e tem produtor que se endivida para outra safra. Nem chega a tirar saldo, fica devendo para o outro ano. Tem que haver o acompanhamento com esses produtores.

A AmBev é o seguinte, ela disponibiliza o recurso pra essas pessoas. Então eles montam uns pontos lá na praia aí esse pessoal ganham a comissão deles. Eles usam estratégias para comprar a produção. Porque para o produtor vender diretamente para a AmBev é muito burocrático. Até para entrar na AmBev é complicado, tem que estar bem vestido, são muito cheios de critérios, não entra qualquer um, tem que estar de sapato fechado, não entra produtor só de bermuda e sandália. É complicado! Então o que eles fazem, tem produtor que negocia o guaraná com a AmBev e às vezes eles nem pagam na hora. Aí ficam marcando dia, tal dia passa aqui, aí o produtor fica chateado porque tem que ficar voltando. E quando chega lá na porta é barrado. Aí qual a estratégia da AmBev? É disponibilizar dinheiro pra essas pessoas, tipo um “representante” que leva a quantidade de dinheiro necessário para comprar a produção. E a AmBev paga uma gratificação pra eles, eles ganham uma comissão em cima da compra. (COSTA, 2014).

Sobre a concorrência com as outras empresas, tal como a Coca-Cola, ela não chega a uma grande escala. Segundo pessoas entrevistadas que por uma razão determinada não quiseram dar seus nomes disseram que essa empresa como outras compram pequenas quantidades somente para levar o nome de Maués/AM. É uma questão de marketing, pois essa empresa tem o maior plantio de guaraná distribuído em várias regiões do Brasil e recebe incentivo do governo, tanto que a Embrapa tem parceria formalizada com os projetos da Coca-Cola.

Assim como acontece com as empresas do Mato Grosso, eles desenvolveram tecnologia para produzir o guaraná e agora só compram uma pequena quantidade, só para carregar o peso da procedência do produto, “guaraná tradicional de Maués”, “guaraná da Amazônia” e às vezes até mesmo vendem para Manaus como também para outras partes do Brasil e a um preço menor, como no caso da Bahia, que tem a maior produção mundial de guaraná, especificamente a região de Taperoá, embora a qualidade e o teor sejam, conforme as pesquisas, inferior do guaraná produzido pelos Sateré e dos produtores de Maués/AM.

Quanto à relação desses produtores com os Sateré e a sua produção em conversa exploratória com dois produtores – mas não foi gravada a entrevista, pois eles não permitiram. Nesse relato seu Benezzer, de 64 anos, que tem filho

associado no consórcio e planta guaraná desde novo mencionou sobre o processo de plantação e colheita e disse que:

Eles plantam no período da chuva para poder germinar mais rápido o guaraná, e com quatro anos começa a dar o fruto. Quando chega ao mês de setembro começa a colheita para o consórcio. Primeiramente, vai para o forno de barro, depois vai para o fumeiro e de lá passam alguns meses até os responsáveis do consórcio ir buscar o produto. Quanto mais tempo passa no fumeiro, melhor será a qualidade. (BENEZER, 2014).

João Souza diz que:

A produção dos índios está caindo, pois, os Sateré não estão renovando as plantações mesmo com um preço considerado por ele como “bom preço”. Além disso, segundo este entrevistado, doenças estão atacando as plantas e alguns nativos resistem em usar agrotóxicos, mas muitos Sateré fazem uso de mudas clonadas e em algumas vezes fazem uso de substâncias herbicidas. (SOUZA, 2014)

Assim, inferimos que discurso de comprar guaraná livre de agrotóxicos é dúbio ou inobservável para esses sujeitos entrevistados, pois, segundo Joao Saouza, outros produtores compram a produção dos produtores de outros polos e revendem como “guaraná nativo”.

Nós perdemos a produção de guaraná. O povo comprou muita semente daqui, veio um pessoal da Bahia comprar aqui. Em 1985 veio um pessoal do Mato Grosso comprar aqui, veio um pessoal do Boca do Acre, e da Bahia. Se não tivesse guaraná em outro canto acho que o preço estaria em 50 reais o quilo do guaraná em semente. Porque o guaraná é um estimulante, usado em refrigerante. Antigamente, na época do “burro sabido”, quando vinha o pessoal de fora comprar guaraná em semente aqui, eles vendiam, mas jogavam água quente em cima, por isso não germinava em outro lugar, aí o pessoal achava que só dava nas terras de maués. Aí depois que veio o projeto da EMATER, que hoje é o IDAM, começaram a espalhar as sementes, mandar pra outros lugares, São Sebastião, Urucará que tem um plantio grande de guaraná. Eu já comprei o guaraná de Urucará. Hoje eu compro pouco porque também produzo. Hoje minha renda vem do guaraná. Porque lá em Cuiabá a minha filha trabalha numa empresa de guaraná, então a gente chegava a comprar até 15 toneladas, beneficiava esse guaraná e mandava pra lá, transformava em bastão e levava. (SOUZA, 2014).

Ainda em relação aos Sateré, há entrevistados em Maués que dizem alguns que aqueles se fecham para ganhar o mercado devido ao alto preço. De acordo com Edivaldo Zózimo da Costa, técnico em agricultura da Secretaria de Produção Municipal de Maués há mais de 15 anos, em um trabalho realizado na área do Marau

Tinha índio que comprava guaraná do branco e misturava com nativo, para aumentar a produção, porque a produção do Marau não é uma produção grande e ainda está infectada de doenças, como o “tríplice”, que murcha a floração do guaraná. (COSTA, 2014).

Em relação ao com a AMBEV, Pedro Dias, 63 anos, produtor e atravessador de guaraná, diz que:

A AmBev só compra a semente, e qualquer semente serve porque é para tirar o extrato. Já vendi também pra Coca-Cola, mas é só a semente também. O preço varia dependendo da oferta e da procura. (DIAS, 2014).

Observa que a safra de 2015.

Não deu lá essas coisas, mas também o preço não subiu. Já teve até 30 reais o quilo da semente, mas faz cinco anos atrás, agora baixou e está em 23 reais. Pro Matogrosso vendo a 50 reais o quilo do guaraná beneficiado, em bastão. Em pó eles não compram porque eles mesmos fazem lá. Eles compram o bastão e ralam lá. Mas como aumentou a produção lá, até o cara da Embrapa daqui foi pra lá ensinar o pessoal a torrar, agora o pessoal lá em Matogrosso já torram o guaraná e vendem. Lá eles não gostam do guaraná moído, eles gostam do guaraná ralado no disco. Eles inventaram uma máquina para ralar a guaraná em semente. E de uns tempo pra cá a procura caiu. Agora eles compram um pouco daqui só pra dizer que o guaraná é de maués, uma questão de marketing. Eles têm uma marca de guaraná que carrega a marca de Maués e não pode cair a qualidade. (DIAS, 2014).

Apesar de tudo isso, a disputa pelo mercado e a valorização do guaraná acabaram por estimular o aparecimento de empresas compradoras, como a Sociedade dos Povos para o Eco-Desenvolvimento da Amazônia (SAPOPEMA), uma firma comum a três estruturas: o CGTSM, a Cooperativa Agrofrutífera de Uruará (Agrofrut) e a empresa familiar Agrorisa Produtos Alimentícios Naturais Ltda., com sede em Manaus/AM. Essa emergência intensificou a disputa comercial pelo produto, que desponta no mercado mundial.

Com base em informações sobre o mercado desenvolvido pelo Sebrae, é possível dizer que a diversificação dos subprodutos do guaraná tem refletido na expansão da demanda por pó e extrato líquido, e atualmente por energéticos. Isso se deve ao crescente interesse por parte de laboratórios, farmácias e lojas de produtos naturais na utilização de bases púricas (cafeína, teobromina e teofilina) do guaraná, para a fabricação de produtos diversos, a exemplo de alguns energéticos que se encontram no mercado.

Atualmente, a demanda não está sendo suprida pela oferta, que tem diminuído em função de problemas fitossanitários na principal região produtora, Maués. Embora nos últimos anos a economia do guaraná tenha decaído, o mercado continua ávido pelo produto. O domínio do mercado pela Bahia a partir da década de 1980 e a sua elevada produção, que, segundo o IBGE, em 2002, foi de 2.680 toneladas, equivalente à 66,0% da produção brasileira (4.032 toneladas), contra 713

toneladas do Amazonas (17,7%), além de outras distorções na comercialização do produto, têm provocado a queda no preço da semente.

**Figura 26 – Produção, área colhida e rendimento médio de guaraná no Brasil**

Ano	Brasil			Maiores Estados Produtores									
	Produção	Área colhida	Rendimento médio (kg/ha)	Bahia		Amazonas		Mato Grosso		Acre		Pará	
				Produção	Área colhida	Produção	Área colhida	Produção	Área colhida	Produção	Área colhida	Produção	Área colhida
1990	1.679	10.754	156	757	1.461	446	7.086	188	791	27	96	84	230
1991	2.179	7.086	308	1.248	2.033	504	3.046	208	800	16	96	61	141
1992	2.349	6.706	350	1.693	2.616	252	2.089	173	584	12	48	74	168
1993	1.792	7.676	333	1.082	2.208	327	4.103	178	462	14	70	48	135
1994	2.674	7.688	348	1.424	2.469	333	4.055	181	502	19	95	41	103
1995	2.390	8.012	298	1.546	2.691	503	4.444	149	377	24	120	21	43
1996	2.995	9.902	302	1.528	2.731	1.187	6.397	180	407	25	125	19	43
1997	2.728	9.529	288	1.448	2.931	1.037	5.754	132	461	30	150	22	47
1998	3.643	10.454	348	1.826	3.684	1.354	5.764	335	580	35	175	22	50
1999	5.441	14.082	385	2.549	4.935	2.370	7.744	194	702	41	205	162	188
2000	4.274	12.013	356	2.770	5.786	899	4.580	390	985	47	235	43	119
2001	3.935	11.668	337	2.816	5.838	542	4.426	409	975	50	126	49	129
2002	4.032	12.187	331	2.680	5.873	713	4.926	432	893	55	139	34	89
2003	3.744	12.529	299	2.320	5.938	779	5.178	427	881	89	223	30	60
2004 <sup>1</sup>	3.769	12.802	294	2.350	5.993	886	5.755	413	769	90	225	30	60

Fonte: IBGE (2002)

De acordo com o IBGE (2002), o valor pago pelo guaraná vem caindo desde 1994, ano em que foi vendido, em média, a cerca de US\$ 5,00 o quilo da semente seca, caindo para US\$ 0,80 em 2001, ou seja, perda real de mais de 80% de seu valor. Além disso, a produção do Amazonas alterna períodos de maior e menor quantidade de sementes colhidas, o que não é interessante para a indústria, que necessita de oferta contínua do produto. Em consequência, os empresários buscam fornecedores mais consistentes, tendo, ao final, perda do mercado de grande escala pelos produtores do Amazonas.

Na Bahia, a semente seca do guaraná é vendida por um valor muito baixo, que mal cobre os custos de produção. O preço praticado na Bahia é tão baixo porque quase toda a indústria de xarope de guaraná é para a confecção de gaseificados, a grande consumidora da semente, que está localizada em Manaus.

Assim, os produtores baianos não têm para quem vender toda a produção, a não ser para o Amazonas, mas mesmo com preços em baixa, a produção é constante, com leve tendência de aumentar, pois o clima e o solo da Bahia são altamente propícios à cultura (com os produtores fazendo os tratamentos culturais adequados) e são mais resistentes que as pragas e doenças dos guaranazeiros encontrados no Amazonas.

No Amazonas, a produtividade é considerada baixa (cerca de 150 kg/ha), e a dos pequenos produtores menor ainda, sendo comum a colheita de 30 a 50 kg/ha. Se os produtores adotassem tecnologias que envolvem o manejo correto da

cultura, aliado ao uso de mudas originadas de plantas melhoradas, tecnologia que a Embrapa já disponibilizou para a região, a produtividade seria de pelo menos 400 kg/ha. Os dados referidos indicam que não irá faltar guaraná no mercado, e mesmo que falte a indústria pode utilizar cafeína artificial, como já fora mencionado há alguns anos. O alcance atual das tecnologias desenvolvidas projeta que é até mesmo provável haver excesso de guaraná, fato que reforça a tendência da manutenção dos preços atuais da semente ou quem sabe sua desvalorização no mercado.

Atualmente, este mercado está em crescimento constante, sobretudo pela abrangência e diversificação dos subprodutos, tais como o mercado de energéticos e cosméticos. Com base nessa perspectiva de mercado, o Sebrae afirma, diante das informações coletadas, que se a cultura familiar do guaraná no Estado do Amazonas deveria dar um salto de qualidade nos próximos anos.

Essa ultrapassagem envolve a diversificação das culturas plantadas, com forte apoio do governo, por meio de uma assistência técnica eficaz, o uso de tecnologia, conquista e criação de novos mercados. Caso não acontecesse, o pequeno agricultor amazonense de guaraná, em sua maioria, irá desaparecer. Adverte Mario Ypiranga (1955) que esse descaso com os produtores locais e as dinâmicas de mercado é percebido por Mario Ypiranga Monteiro já nos anos 1950 em sua antropogeografia do guaraná.

O mauense vive em função do guaraná como o amazonense em geral à mística bisonha da borracha. É um sonho mirífico, mas um sonho de que ninguém deseja despegar-se porque na realidade do presente ele é tudo, resolve de uma maneira ou de outra a situação de penúria. (...) Guaraná deixa lucro mingado para o pobre, largo para os capitalistas. Essa convicção a gente ouve na boca do pequeno agricultor que sofre diante do forno de torrefação ou no pilão. Para obter a sua cota amarga de desafogo econômico, às vezes falsa, de mês. Da para comprar o vestido de chita ou mesmo de seda, da patroa e vestir os curumins, nas festas. Não dá para comer o ano, mas isso importa? Tem farinha, café, mingau, feijão, arroz, peixe. O peixe vem do outro lado, num motor impacientemente esperado todas as tardes, geralmente. Movimenta-se o povo, com todas as possíveis complicações – especialmente mulheres e crianças, para o porto. É um corre-corre, com todas as possíveis complicações, generalizadas pela disputa que tais cenas costumam oferecer. Invade, tomam de assalto a embarcação, reclamam, injuriam. (MONTEIRO, 1955, p. 8)

Em “Guaraná: a máquina do tempo”, um interessante ensaio diagnóstico feito por FIGUEROA (2015) indica que em meio ao refluxo do extrativismo, o cultivo do guaraná se generalizou entre a população regional do médio Amazonas e baixo Tapajós. Diz a autora que o produto foi incorporado como insumo industrial da região

Norte ocultando assim, a origem étnica do guaraná vinculada ao povo Sateré-Mawé que passou a acentuar-se.

Houve então uma intensa busca por alternativas econômicas e um dos usos que mais marcou a referência ao guaraná entre os brasileiros foi como ingrediente de refrigerantes industrializados e em 1907, surgiu em Manaus o primeiro refrigerante de guaraná no país, o guaraná Andrade e ao longo do século XX o produto guaraná seguiu sua trajetória, para além do mercado dos refrigerantes.

Foi introduzido no mercado dos suplementos alimentares ou nutracêuticos, energéticos, ergogênicos, dietéticos e cosméticos, só ou em combinações diversas, com outras espécies oriundas da Amazônia, como açaí (*Euterpe spp.*), mirantã ou mirapuama/marapuama (*Ptychopetalum olacoides*), catuaba (não identificada), cacau (*Theobroma cacao*), ou de produtos outros, apresentados comercialmente como ginseng, shitake, gomphrena, espirulina, taurina, vitaminas, entre outros. Recentemente, na Europa, o guaraná vem sendo associado a cervejas e coquetéis alcoólicos, bebidas gaseificadas e energéticas, a elixires e xaropes com plantas aromáticas, chicletes, pastilhas para chupar, pão de especiarias (FIGUEROA, 2015, p. 38).

Observa esta autora que:

No Brasil o seu uso associado à indústria de refrigerantes que o popularizou. Isso ocorreu longe do contexto social indígena que deu origem à cultura do guaraná, embora, inicialmente, fosse feita uma exploração publicitária com referências a um indígena idealizado, genérico, que aos poucos é tirado da cena publicitária, em um processo de branqueamento de uma memória indígena, com substituição por personagens brancos (FIGUEROA 2015, p. 39).

Foi nos anos 1970 que a empresa paulista Guaraná Antártica, lançou o guaraná espumante francês em Maués. Passou a plantar o guaraná em grande escala. Nos anos 1990, foram então lançadas franquias do refrigerante em Portugal, Japão, China e Estados Unidos, ampliando progressivamente o mercado até, no presente, ser distribuído em vinte países, como propriedade da *Americas Beverage Company* (AMBEV, ano), a qual informa que o produto estaria colocado entre os quinze mais consumidos no mundo (MUNDO DAS MARCAS, 2006).

A difusão ampliada do produto resultou de grandes operações publicitárias que investiram em contratos a médio e longo prazo, tal como o contrato de dezoito anos feito entre a referida marca e a Confederação Brasileira de Futebol para patrocínio das seleções brasileiras de futebol masculino e feminino. Além desse exemplo, outras marcas de refrigerante de guaraná também detêm importantes parcelas do mercado, como a Kuat e o Guaraná Jesus (do universo da Coca-Cola), entre outras de menor porte. O segmento chegou a representar um montante de

vendas de R\$ 3,4 bilhões anuais para o conjunto dos fabricantes, e conquistou consumidores em Portugal, Espanha, Porto Rico e Japão (FIGUEROA: 2015). Segundo dados da Superintendência da Zona Franca de Manaus (SUFRAMA, 2003, p. 3), apresentados por FIGUEROA (2015).

Estima-se que por volta de 70% da produção de sementes de guaraná são absorvidos pela indústria de extrato concentrado destinado à fabricação de refrigerantes gaseificados e, segundo a Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB, 2013a). Segundo esta fonte, a demanda do segmento cresce 3% ao ano. De acordo com fontes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a média da produção brasileira de guaraná, de 2005 a 2015, é de 14.416 hectares plantados e de 3.607 t produzidas, a maior parte produzida nos estados do Amazonas e da Bahia (IBGE, 2015, p. 2 e 4). Este último estado superou em produtividade o Amazonas, o maior produtor da região Norte. De uma produção nacional anual registrada, em 2014, de 3.724 toneladas de sementes de guaraná, a Bahia respondeu por 72,2% dessa produção, enquanto o Norte por 21,7%, tendo o Amazonas contribuído com 21,3%. Há também produção em Mato Grosso, Pará, Rondônia, Acre, Roraima. O Ministério da Agricultura e a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) têm sido decisivos nessa expansão. (SUFRAMA, 2003, p. 3).

Segundo Figueroa (2015) cabe perguntar onde se situa os Sateré Mawé em relação a tudo isso? À margem? Como dito anteriormente, não são raras as versões dos relatos míticos sobre a origem do guaraná que assinalam para ele um grande destino. Dessa forma, não há estranhamento quando aspectos dessa trajetória lhes são evocados, ao contrário, eles são percebidos como confirmatórios. Entende essa autora que qualquer um entre os Sateré-Mawé aprende, ao longo da vida, por meio das diversas versões dos relatos antigos, que ele é mais um 'filho do guaraná'; que seu povo nasceu do mesmo buraco pelo qual nasceu o guaraná.

Portanto, a planta é símbolo de uma autêntica fortaleza, tanto por si própria quanto para a identidade étnica dos Sateré-Mawé. Assim, o guaraná tem tido seu papel garantido nos movimentos de resistência étnica e cultural, desde aqueles visando à regularização e defesa do seu território, aos de recuperação de sua autonomia econômica, perdida por efeito dos impactos desorganizadores da ascensão e da queda do da borracha e de outros produtos extrativistas.

Figurou como elemento agregador, durante os anos 1980, tanto na oficialização pública da sua organização política, sob a forma de um Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM), como na disputa por financiamento de projetos comunitários de produção e comercialização, mediante à parceria com organizações das esferas não governamental, empresarial e governamental. Este tem sido o eixo para a construção de um alinhamento com paradigmas de autonomia,

sustentabilidade socioambiental e cultural. Foi assim que ao longo dos últimos trinta anos, os Sateré-Mawé fizeram a transição para o século XXI, com várias frentes de luta progressiva, começando pela ruptura do atrelamento ao esquema comercial do guaraná, mediado pelos padrões/comerciantes fluviais/regatões que imperou desde a Colônia até meados do século XX (FIGUEROA, 2015, p. 41).

Lorenz (1992) mostra que os Sateré passaram a orientar-se pela tentativa de organização de um sistema de cooperativa na forma de cantinas comunitárias já no final dos anos 1970 e década de 1980. Chegando (não por fim), durante os anos 1990 e os transcorridos neste final do século XX.

Esta ação posteriormente denominada como Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento, de produção e comercialização diferenciada do seu Waraná nativo, direcionado inicialmente para o mercado internacional, apostando em garantir padrões éticos, ecológicos, sociais e culturais, cujo custeio é transferido para o seu preço final. Framboni (informação oral) observa sobre a diferença deste projeto em relação aos projetos convencionais. Diz ele:

Quando me perguntam sobre o projeto impresso como documento as pessoas se assustam quando eu digo que nós não temos um projeto escrito na forma convencional. Pois ele se constrói nas práticas contínuas enquanto um organismo vivo. Ele está posto na cultura do Waraná dos Sateré (FRAMBONI, 2014).

### **ENSAIO III – Tomo 3: Etapas de trabalho e de beneficiamento dos produtos**

Do processamento até a obtenção do produto final para comercialização do guaraná, estão previstas oito etapas – visita, inspeção dos frutos, pesagem e compra, descasca mecanizada, moagem mecanizada das sementes torradas e descascadas, inspeção do guaraná moído, pesagem e empacotamento e sua venda aos parceiros do comércio justo –, as quais serão descritas e ilustradas a seguir.

A visita de inspeção é feita periodicamente pelos agentes do consórcio nas diversas comunidades indígenas onde moram os produtores consorciados com a finalidade de observar *in loco* as condições dos produtos e da produção destes, inclusive, com a participação de uma técnica para avaliar os sistemas relativos às plantações e, assim, verificar as possíveis pragas que podem acometer as plantas e

mudas; além disso, verificar as principais necessidades técnicas e materiais dos produtores necessárias à ampliação do volume de produtos ou problemas internos a comunidade.

Na figura 24, temos o registro do produto chega a Parintins – cidade em que se localiza a sede da comercialização – ele é armazenado por um período mínimo de seis meses na sala de estoque do consórcio. Depois, a responsável faz outro controle de qualidade para, em seguida, passar pelo beneficiamento e empacotamento. Além do beneficiamento e controle de produção, o consórcio administra a venda por meio de uma reorganização do tempo em que o guaraná deve ser enviado às empresas compradoras e, para isso, é elaborado um cronograma anual com datas de coleta, estocagem, beneficiamento e entrega do produto.

**Figura 27** – Produtos oriundos das regiões de produção do Andirá e Marau



**Fonte:** Autorial, 2014.

**Figura 28 –** Pesagem do produto no local de beneficiamento



Fonte: Autorial, 2014. [199]

**Figura 29 –** Moagem do guaraná [199]



Fonte: Autorial, 2014.

Após o processo de moagem ou trituração dos produtos eles são novamente pesados e inspecionados para novamente serem embalados, mas agora em embalagens apropriadas para a exportação em sacos plásticos hermeticamente fechadas e posteriormente acomodadas em caixas rotuladas com o destino comercial.

As embalagens obedecem a diferentes formatos, de acordo com as características do produto, que varia entre substâncias oleaginosas, folhagens, cascas de árvores, meliponídeos etc. Sendo possível verificar essas variedades de produtos expostos num *stand* (ilustrado no figura 32, na página seguinte).

**Figura 30** – Processo de embalagem do guaraná Sateré



Fonte: Autorial (2014)

**Figura 31** – Variedade de produtos a partir do guaraná Sateré



Fonte: Autoral.

**Figura 32** – Stand com produtos obtidos a partir do guaraná Sateré



FONTE: Autoral, 2014.

Em seu início, o consórcio não detinha uma estrutura logística capaz de atender a demanda crescente a cada dia, mesmo com a orientação e a prática institucionalizada de lidar com o processamento e a comercialização legal ou licenciamento dos produtos. Esse fato fez com que o consórcio delegasse por determinado tempo à AGRORISA as atividades de gestão e operações industriais e comerciais. Assim, no que se refere ao guaraná e aos produtos dos Sateré-Mawé, a AGRORISA tornou-se parceira oficial dos negócios do CGTSM/CPSM e dos operadores do *fair trade* na Europa.

A AGRORISA recebia as demandas, emitia as faturas e recebia as remessas das ordens de pagamento. O dinheiro, depois de transitar pelo CGTSM e/ou pela ACOPIAMA, pagava os produtores e financiava projetos e funcionamento de estruturas. A AGRORISA também se encarregava de embalar os produtos e exportar para Itália e França, conforme consta em avaliação do relatório sobre os impactos das práticas do comércio justo do guaraná dos produtores Sateré-Mawé (2010). Esta prática pode ser visualizada no fluxograma abaixo.

**Figura 33** – Fluxos de produtos Sateré e financeiro estruturado pelo *Fair Trade*



Fonte: AGRORISA (2010)

O diagrama sobre os impactos decorrentes da relação entre as agências do comércio justo e os produtores Sateré-Mawé mostra visualmente os fluxos financeiros e o fluxo dos produtos, com base em um modelo confuso de estruturação do *Fair Trade*, pois contribuía para o atraso de pagamentos. Além disso, demonstra uma gestão de pouca transparência e dificuldade de controle por parte dos líderes ligados ao consórcio.

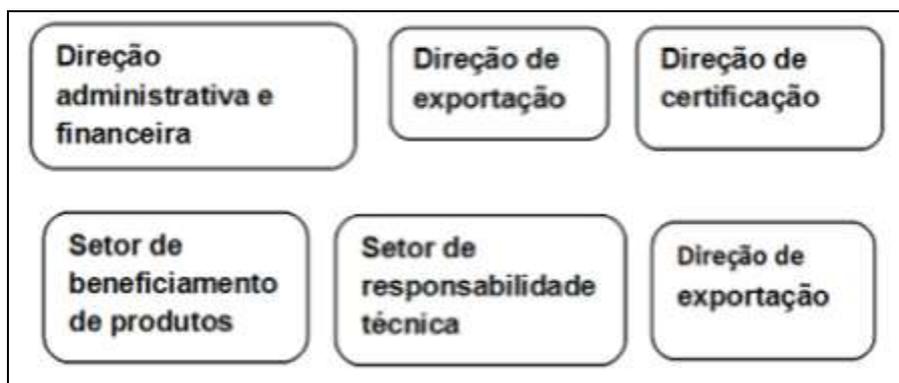
Com base nesse relatório, é possível dizer que a situação ficou complicada a partir de 2008, em que ocorreram algumas dificuldades financeiras da AGRORISA. Essa constatação forçou os parceiros europeus e o CGTSM/CPSM a improvisarem outras estratégias de transferência de dinheiro, com todos os atrasos, custos e riscos implicados na ação. Tudo isso, somado à crise interna do CGTSM, que se estendeu desde o ano 2008 e fez com que o CPSM assumisse diretamente a tarefa de processamento e comercialização dos produtos Sateré-Mawé.

Os produtores consorciados entenderam essa disputa interna como um obstáculo até mesmo à obtenção de informações relacionadas ao movimento financeiro do consórcio. Um acontecimento que indica uma 'repartição' entre dois grupos opostos que disputam mecanismos de controle. Um dos segmentos dessa oposição está ligado ao grupo político de Messias Sateré, prefeito de Barreirinha; o outro segmento tem ligações com grupos religiosos. Marca importante do pressuposto das interferências na organização política desse grupo ocasionada pelas relações com o grupo.

Em razão disso, os representantes dos produtores foram obrigados a garantir (subsidiar) a compra das colheitas do guaraná de 2008-2009 e 2009-2001, sem uma estrutura adequada e com as contas bancárias congeladas por ações judiciais, segundo consta em relatório sobre os impactos das práticas do justo (2010). Diante disso, o consórcio foi impelido a fazer alterações ou readaptações ou adequações na lógica comercial interna 'tradicional'. Uma passagem obscura que metodologicamente dificultou o acesso a algumas informações correspondentes a esse período.

Atualmente, o setor pessoal de comercialização do Projeto Guaraná consta das seguintes pessoas: Eudes Batista, que atua como diretor administrativo; Sérgio Batista Garcia, coordenador do sistema interno de certificação; Evaldo Batista, diretor de exportação dos produtos; Valda Bittencourt, engenheira química; e Geraldo Souza Cruz, Júnior Pereira Marques e Rodrigo Silva Batista, que trabalham no beneficiamento dos produtos que permitiu a construção do quadro, de forma tecnicamente simplificada, "*Cargo stance status*", conforme a Figura 34, a seguir, construído por meio de informações coletadas.

**Figura 34 – Status dos cargos de direção**



Fonte: Autoral, 2014.

A etapa inicial da cadeia de comercialização se dá obrigatoriamente com visitas técnicas às comunidades dos produtores, observando procedimentos de coleta e compra do produto *in natura*, verificando se produtores estão seguindo critérios ou padrões estabelecidos no acordo com as agências comerciais europeias, Guayapi Tropical (França) e CTM (Itália), que fazem o trabalho de marketing e venda de produtos para mais de 20 países.

Em relação aos processos de comercialização, as agências ligadas ao *Fair Trade* observam principalmente pontos relacionados à qualidade e procedência, além do critério de trabalho adotado em relação à coleta e beneficiamentos dos produtos. Justamente por isso os procedimentos de compra são realizados por agentes técnicos responsáveis ou autorizados pelo consórcio dentro do próprio espaço das aldeias, como forma de verificar a qualidade que envolve o manuseio e a adequação dos recipientes onde se guardam ou armazenam a produção.

Segundo o coordenador do sistema interno de certificação do consórcio, Sérgio Batista, tais critérios viabilizam periodicamente a avaliação da qualidade do produto. Para tanto, é feito uso inclusive de fotografias como recurso para a visualização do aspecto do guaraná e também do ambiente de armazenamento e torrefação, que, sendo adequados, são posteriormente positivadas as compras nas aldeias. Caso o diagnóstico seja contrário, os responsáveis pela verificação advertem e instruem produtores para que eles passem a observar e praticar exigências importantes para a qualidade e valorização do produto.

Após essa visita, os responsáveis pelo contrato selam o acordo de compra dos produtos que posteriormente são transportados com os dois barcos de propriedade do consórcio até ao setor de comercialização em Parintins/AM para

serem submetidos a procedimentos de retirada da casca ou casquilho. As compras são feitas no mês de janeiro e no final de junho fecham a venda com a Guayapi Tropical e a CTM. Tudo isso com acompanhamento de uma técnica em química para verificar se o guaraná tem fungos ou outras doenças. Após a vistoria técnica, as sementes são transformadas em pó e transferidas para outra sala, usada para fazer o empacotamento. Essas funções são realizadas por uma equipe de trabalhadores Sateré e com auxílio de uma técnica química.

Culturalmente, o manejo e a colheita do guaraná são atividades essencialmente privadas, familiar, gerenciada e planejada pelo chefe familiar. Com raras exceções, o trabalho extrapola o âmbito familiar e passa a outra forma, denominada como puxirum, em que se reúnem outras famílias próximas, e representa uma forma coletiva tradicional de trabalho Sateré-Mawé, em que homens da comunidade se reúnem em uma tarefa comum para uma família específica, a qual fornece alimento. É mais comum para a produção da mandioca, e raramente feita nas atividades relativas a produção do guaraná. É uma prática coletiva habitual no grupo, uma herança criada pelos primeiros tuxauas, os ancestrais do grupo.

Em relato, o Tuxaua Adelino se ressentiu do abandono de tais práticas que segundo ele construíram diversas comunidades.

Naquele tempo os velhos estavam trabalhando junto com as outras comunidades. Eles fizeram barracão antes da festa junto com outras comunidades. No tempo de Conceição havia muito esse tipo de trabalho. Mas um dia as comunidades não mais colaboraram, o pessoal já tinha se espalhado. (KAPFHAMMER, 2012, p.xx).

Segundo os coordenadores do consórcio, Eudes e Obadias, o valor monetário do guaraná retira a premissa da troca e da partilha, previstas no caso do “puxirum”. Ou seja, nesse outro modelo diluiu-se o propósito costumeiro da reciprocidade, pois o pagamento em dinheiro, resultado da venda do guaraná, passa a ser considerado mais importante do que a simples contrapartida em alimento. Esse fato pode ser considerado como uma interferência direta nas formas de produção culturalmente enraizadas em valores coletivos do grupo.

Por outro lado, há uma pluriatividade em que todos cultivam mandioca e produzem farinha além de outros produtos básicos de consumo como a banana, o cará. Com essa alteração também é possível percebermos uma diferenciação social marcada pelo volume de produção conseguido por uma minoria de produtores do consórcio que alocam força de trabalho de membros em detrimento da sua unidade

familiar, o seja, o sistema anteriormente coletivo é subvertido em detrimento de uma produção mais individualizada.

Estamos diante de uma relação de trabalho que marca uma ultrapassagem em relação ao modelo de reciprocidade comumente vivenciado nos grupos indígenas e separação entre o dono da plantação e os trabalhadores, que em sua maioria é constituído de parentes que recebem um pagamento por seu trabalho – embora seja difícil estabelecer um valor, porque se trata de um valor flutuante ou de muita variação. O mesmo ocorre com relação ao tempo de trabalho e às condições de trabalho, que quase sempre compõem respostas hesitantes, diversas ou confusas.

Em síntese, podemos dizer que se trata de uma modalidade de trabalho informal e com certas características do trabalho precário que em algumas situações é classificada pelos coordenadores do consórcio como parte de uma administração amigável, mas que não possui os registros devidos e ao que tudo indica vem caminhando para uma uniformização que praticamente substituirá as formas habituais ou comunitárias.

No último sistema, é possível dizer que a relação baseada no parentesco colocava vantagens importantes. Em termos de relações externas, este sistema facilitava o aparecimento de alianças parentais, que dinamizava a comunicação, a troca entre os grupos, uma distribuição territorial mais equilibrada. Esse modelo de troca evitava inclusive as guerras ou intrigas, além de capacitar a organização de migrações coletivas, viabilizando a criação de contingentes guerreiros numerosos. Internamente, o parentesco possibilitava a estruturação econômica de produção e do consumo (SOUZA, 2002).

Segundo indicações precisas, coletadas por Schaden (1974), o mutirão ou *puxirão* pode ser dividido em dois tipos: a) os trabalhos coletivos feitos para determinada pessoa; b) os destinados para a coletividade. Nos dois casos, Schaden (1974) adverte que tais trabalhos devem ser interpretados como expressão da solidariedade de um grupo de vizinhança ou de um grupo local.

Essas referências confirmam que o trabalho cooperativo é tradicionalmente desenvolvido, mas sempre desde o interior dos grupos domésticos. Conforme ainda observado em grupos recentes, o trabalho coletivo tem a capacidade de transformar a realização de tarefas produtivas numa espécie de jogo, dando ao labor tal sentido lúdico quase inexistente nas sociedades (FERRETI, 2002).

O intenso contato e as práticas utilizadas exteriormente ao grupo vêm estimulando um gradativo abandono padrões culturalmente presentes que incluem a solidariedade e a cooperação. As interferências econômicas têm induzido a modificação das instituições tradicionais, fazendo com que o sistema de produção doméstico pela família-grande se torne quase impraticável, embora ainda seja utilizada em alguns casos, mas incluindo outros sentidos e direções.

No caso dos Sateré, há algumas famílias que possuem maior capacidade de trabalho e, conseqüentemente, podem ter maior êxito na obtenção de recursos, dado o volume de produtos extraídos ou produzidos. Enquanto outras têm uma menor capacidade, a qual, em alguns casos, pode acarretar em fracasso econômico. Foi possível constatar que o maior volume de produção corresponde a algumas famílias que fazem parte da direção executiva do consórcio, conforme comprovam planilhas de venda dos produtos.

O fato mencionado estimula a uma segmentação socioeconômica entre “ricos” e “pobres”. Mesmo aqui, seria errôneo imaginar que a reciprocidade, aparentemente desequilibrada, entre as diferentes famílias, traduzisse o aparecimento de relações de dependência econômica; e, assim, uma diluição da organização familiar da produção.

É um processo imaginário de segmentação socioeconômica perfeitamente lógico para análise dos casos em que se queira compreender o surgimento das classes sociais e do Estado. Embora, não tenha validade para a análise a ser usada no caso dos Sateré, pois estes possuíam – e ainda possuem – mecanismos eficientes de manutenção do sistema econômico original (SOUZA, 2002).

Em relação ao procedimento de descasca das sementes de guaraná este é feito manualmente em um recipiente de água durante dois ou três dias, até que o produto fique totalmente descascado e siga para o processo de moagem, para posteriormente passar novamente pela vistoria técnica da engenheira química, que avaliará a consistência e a qualidade do produto e assim seguirá para a etapa de embalagem em sacos de cinco quilos e encaixotamento para a etapa final de transporte, em navios que levam até 45 dias para chegarem ao seu destino final, a Europa. Posteriormente é levado para torrefação em forno de barro e após a torrefação o produto é ensacado em saca de juta, que fica em repouso em cima de

um jirau, para defumação durante dois ou três meses, para que fique adequado às condições exigidas para comercialização e exportação pelo consórcio.

A técnica de torrefação deve ser feita exclusivamente em fumeiro artesanal, assegurando assim a manutenção de práticas tradicionais do preparo do guaraná. Nessa técnica de torrefação, utilizam-se folhas e cascas de espécies como o muricizeiro, para aromatizar o guaraná, e assim agregar valor relacionado à originalidade do produto. O ambiente da torrefação é um ambiente específico para o processo inicial da fabricação do produto até metamorfosear-se em uma variedade de subitens, energéticos, refrigerantes, cosméticos, entre outros.

**Figura 35** – Fumeiro exclusivo para a produção do guaraná Sateré



**Fonte:** Nusoken (2015).

Na comissão do consórcio, existem, portanto, responsáveis ou representantes que atuam no segmento de compra dos produtores. Eles vão diretamente até os produtores para verificarem e se certificarem de que procedimentos de produção e armazenamento seguem exigências de contrato com os compradores do exterior. Uma forma que eles qualificam como “administração amigável”, em torno de parentes que somam 25 pessoas, as quais recebem pelo que fazem, de acordo com o estatuto da instituição.

Existem pessoas dentro da organização que não indígena, por exemplo, nossos assessores não são indígenas, os contadores não são indígenas, a responsável técnica não é indígena, então aos poucos vamos avançando para que um dia fecharmos o cerco só com indígena. Claro que é importante essa parceria, mas o objetivo é inclusive da Academia do Wará, do projeto

de etnodesenvolvimento que estamos trabalhando há 23 anos, para que possamos trabalhar de uma forma socialista, não capitalista, sem patrão. Hoje todos nós somos patrões. Hoje todos nós temos o mesmo nível, mas com papéis diferentes. Cada um faz o seu trabalho e segue. Ninguém precisa cumprir um horário X. Até mesmo dentro do comércio justo não são dessa forma. O comércio justo abriga os direitos trabalhistas. Até mesmo o trabalho escravo não é permitido. Pra todo mundo é justo. Produto bom, limpo e justo. Claro que esse é novo dentro do Brasil. Claro que antes nossos compradores na França, na Itália adiantavam dinheiro para nós sem termos o produto. Eles mandavam o dinheiro sem ter um quilo de guaraná. Essa é a base da confiança, eu confio em você, você confia em mim. Nossos financiadores confiavam na gente e nós confiamos neles. Funcionava assim, se eles pedem três toneladas de produtos eles adiantam o dinheiro de uma tonelada e meia. Nós pegamos esse dinheiro e saímos para pegar esses produtos com nossos produtores. E assim nós fazíamos com os produtores, pagávamos a metade do produto. E depois a outra metade. E esses sistemas funcionou por muito tempo. Comprava, mandava e para chegar lá de navio era 45 dias. Depois que chegava lá o guaraná, eles olhavam a qualidade do produto aí eles mandavam os outros 50%. Ai depois nós saímos de novo pagando o saldo dos produtores. Então funcionou por muito tempo assim. (BATISTA, S., 2014).

Colaboradores não indígenas é parte da equipe técnica. Os contadores, assessores jurídicos e engenheira química são de fora, mas a ideia é que todos sejam indígenas, pois isso fecha o ciclo da verdadeira intenção do consórcio, que é movimentar a economia de seu próprio povo. Ainda assim, eles admitem que essas pessoas, “as de fora”, tenham contribuído de maneira significativa para o progresso do consórcio.

O controle técnico das condições de produção é feito periodicamente por todos, por meio de visitas de técnica engenheira química e da equipe de administradores do consórcio, que realizam inspeção para acompanhar se os procedimentos estão sendo cumpridos pelos produtores. Caso contrário, eles são finalizados e ficam fora da próxima venda. Isso é para garantir a qualidade do produto. O guaraná não deve perder o seu cheiro, ele é armazenado em folhas que dão um cheiro especial ao produto, dado ser essa uma espécie de fórmula ou segredo do consórcio.

Só para termos uma ideia aproximada da rentabilidade do mercado de refrigerantes e bebidas energéticas a base de guaraná, uma semente de guaraná é usada para sete latas da bebida de 350 ml do refrigerante da Antarctica, feito pela AMBEV. A empresa alega que a legislação permite essa pequena quantidade e que a bebida ficaria muito forte se fossem adicionadas mais sementes. São usados 20mg de sementes de guaraná para cada 100 ml de refrigerante. Segundo o responsável pelo setor de fabricação da AMBEV: “A empresa segue a legislação [...]. Se tivesse

mais do que essa quantidade [de sementes], o guaraná ia ser amargo demais e ninguém ia aguentar beber" (SILVA *apud* FERREIRA, 2014).

Mesmo com essas medidas técnicas, no período de 2003-2004 a crise estendeu-se até o final de 2005, ano este em que houve recuperação pontual e em 2006-2007, apesar da queda do fluxo de produtos, houve aumento do preço por quilo pago ao produtor (167% de aumento em dez anos), fazendo com que receitas fossem crescentes ou estáveis.

### **ENSAIO III – Tomo 4: Os impactos do Projeto Waraná na vida social dos Sateré**

A proposta deste tópico é apresentar as etapas de beneficiamento dos produtos comercializados, principalmente formas de trabalho utilizadas, extensão dos benefícios e contradições na aplicabilidade do projeto e do alcance das metas e acordos estabelecidos. Sobretudo, objetivou-se indagar sobre a observância das normas do acordo feito entre as agências financiadoras do comércio justo e o grupo Sateré-Mawé, por meio do consórcio dos produtores em relação ao processo efetivo das trocas econômicas.

É corriqueiro encontrar nos trabalhos acadêmicos da área das ciências sociais a referência sobre os séculos XX e XXI em relação às acentuadas transformações que envolvem o processo de trabalho e suas respectivas implicações sociais, econômicas, políticas e culturais. Um cenário que expõe as experiências coletivas do final do século XX na forma de cooperativas, associações e grupos de trabalho.

Essas novas experiências podem ser compreendidas como uma das alternativas existentes aos sujeitos (SINGER; SOUZA, 2000) combinada à reestruturação do capital e às mudanças qualitativas e quantitativas na vida dos trabalhadores, cujo processo de trabalho passa a ser mais ampliado e adquire uma nova configuração, de modo que abranja o trabalho, informal, temporário, proletário, do setor de serviços e rural (ANTUNES, 2003).

No caso específico do consórcio de produtores Sateré, Rodrigo Silva que trabalha no consórcio, diz que o trabalho deles é feito por meio de contrato com o consórcio e que eles recebem cerca de R\$ 600,00 por mês. Geralmente, o trabalho

todo de beneficiamento é feito em dois meses ou quatro meses, dependendo da safra do produto, depois disso os coordenadores do consórcio contratam outras pessoas para ficarem apenas fazendo mandado. Trabalham oito horas por dia e até então não tinham carteira assinada, existindo apenas uma intenção futura. Assim, eles ficariam desprovidos dos direitos básicos de qualquer trabalhador reforçando a ideia de uma precarização do trabalho.

Os pontos relacionados aos impactos da execução do projeto de etnodesenvolvimento foram destacados das sequências sistematizadas no relatório, feito por uma equipe de consultores internacionais residentes no Brasil. Esse relatório foi encomendado pela Plataforma Francesa para o Comércio Justo (PFCJ) e executado entre o período de 2001 a 2010, marcando um período de quatorze anos da existência do projeto. Embora a metodologia utilizada e os resultados mencionados sejam questionáveis, optou-se por segui-lo no que diz respeito às sequências mencionadas anteriormente – por estarem ligadas às diretrizes e fundamentos contidos no acordo comercial entre o grupo Sateré-Mawé e as agências do *fair trade*.

Assim, os pontos a serem comparados e problematizados são os seguintes:

- ✓ Criação de oportunidades para produtores em desvantagem econômica, o que implica na redução da pobreza com a criação de mecanismos de apoio a pequenos produtores marginalizados, sejam eles de familiares independentes ou grupos associados ou cooperados;
- ✓ Transparência e responsabilidade por meio de mecanismos de gestão e relações comerciais, com adoção de meios adequados e participativos capazes de envolver colaboradores, membros e produtores em processos de decisão;
- ✓ Práticas comerciais que objetivem bem-estar social, econômico e ambiental de pequenos produtores marginalizados, sem a maximização do lucro, assim a organização deve proceder de forma responsável e profissional, realizando compromissos em tempo estabelecido, respeitando contratos de fornecimento e entrega de produtos com qualidade e características desejadas;
- ✓ Pagamento de preço justo entendido como o pagamento mutuamente combinado por todos por meio de diálogo e participação, que prevê

- um salário justo para os produtores e pode igualmente ser apoiado pelo mercado;
- ✓ Não uso do trabalho infantil ou análogo ao trabalho escravo, respeitando normas da Convenção da ONU sobre os Direitos da Criança e leis nacionais/locais sobre o trabalho infantil;
  - ✓ Não discriminação, equidade de gênero e liberdade de associação na alocação de recursos, na remuneração, no acesso à formação, na promoção, na aposentadoria, com base na raça, classe, origem nacional, religião, deficiência, gênero, orientação sexual, filiação sindical política, soropositividade ou idade;
  - ✓ Ambiente de trabalho seguro e salubre para funcionários e/ou membros. Respeitar às leis nacionais e locais e às convenções da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre segurança laboral;
  - ✓ Aumentar o impacto de desenvolvimento positivo para pequenos produtores marginalizados por meio do comércio justo. A organização deverá desenvolver habilidades e capacidades dos seus próprios empregados ou membros;
  - ✓ Estimular o conhecimento sobre a finalidade do comércio justo e da necessidade de justiça no mundial por meio do comércio justo;
  - ✓ Maximizar a utilização de matérias-primas sustentáveis controladas em suas etapas, e comprar localmente sempre que possível.

Comparando dados, ou resultados, apresentados no relatório citado acima e algumas verificações *in loco*, por meio entrevistas e conversas com alguns Sateré, que circulam pela cidade de Parintins - para fazerem suas compras ou visitas na cidade de Parintins –, tornou-se possível, de antemão, notar algumas conquistas, mas, inversamente, em relação à extensão desses benefícios, é possível afirmar que, o projeto teve um alcance abaixo de expectativas de seus beneficiários, em seus mais de vinte anos de sua execução. Ainda que tenha estimulado ações importantes como a criação da licenciatura intercultural, e o estímulo de ações ambientais como a coleta seletiva do lixo nas aldeias, e o apoio aos agroextrativistas.

Proporcionalmente ao tempo e ao volume de negócios realizados pelo consórcio, o projeto não conseguiu realizar metas estabelecidas e, além disso, em algumas comunidades, pouco se sabe dizer ou especificar sobre as ações e

resultados da aplicação do projeto, embora haja uma repercussão mundial, tanto em espaços acadêmicos como em espaços de comercialização ou publicitários.

Não queremos dizer com isso, que a produção de guaraná possa ser tábua de salvação para o grupo, mesmo porque o grupo também depende de políticas públicas capazes de atender as necessidades básicas como de qualquer outro cidadão. É como se o resultado da comercialização se restringisse a uma pequena parcela do grupo, operando uma espécie de elitização dos produtores, revelada pela aquisição de bens de consumo, especialmente nas suas passagens pelas áreas urbanas de Maués, Parintins e Barreirinha.

Alguns desses produtores possuem casas nessas áreas urbanas, tal como o próprio coordenador do consórcio, Obadias Batista Garcia. Tal fato indica sombreamentos de diferenciação interna restrita aos produtores de guaraná que caracteriza interferência dessa relação comercial. Com isso, não se quer afirmar que, internamente o grupo deva apresentar características homogêneas ou estáveis

As informações coletadas convergem para a tese de que o comércio justo do guaraná resulta em contribuição econômica importante para essas famílias, mesmo que não seja a principal fonte de renda e ainda não ter conseguido diminuir a insegurança econômica e social.

A maioria dos produtores constatou que "a renda média advinda da venda de guaraná no comércio justo é bem melhor de que a renda ou condição de vida de outras famílias" – muito embora as receitas sejam insuficientes para atender à demanda das famílias de produtores com limitações estruturais para o alcance de metas propostas pela demanda do comércio justo.

Segundo o relatório citado, apenas 3,9% dos produtores identificados alcançaram ou ultrapassaram esse limite. Como mencionado nos capítulos anteriores da tese, a renda média anual do guaraná para as famílias dos produtores entrevistados representa 18,6% da média geral de todas as rendas familiares. A principal parte dessas rendas é constituída por salários de funcionários (professores, agentes), aposentadorias e bolsa família, conforme quadro demonstrativo das entrevistas contidas no relatório da Guayapi Tropical de 2010.

Em relação à transparência da gestão e dos processos comerciais existem questionamentos sobre o desconhecimento de grande parte dos integrantes do grupo que em cerca de 70% das falas dizem não saber nada em relação aos recursos financeiros da organização e ao seu uso, embora reconheçam que estão

pouco envolvidas com a organização, sobretudo porque tem confiança nos seus dirigentes ou lideranças. Mas quem ganha mesmo com as trocas mercantis são as agências do *Fair Trade* em sua extensa rede comercial cujo consumo é reforçado por assimilações culturais e ambientais.

Sobre esse ‘distanciamento’ ou ‘desinteresse’ – embora possam existir outros fatores –, é possível afirmar que ele seja decorrente da ordem cultural, pois os Sateré tradicionalmente demonstram confiança em “líderes”, sejam eles considerados tradicionais ou dirigentes das associações que incluem novas habilidades. Assim, é comum o entendimento de que não é necessário se envolver ou interessar pelo funcionamento das organizações.

Até certo ponto é possível inferir eu o projeto, até o momento da pesquisa, não tinha obtido uma repercussão em todo o grupo, talvez pelo alcance limitado dos benefícios da troca comercial. Outrossim, é possível inferir que quem ganha o maior volume da troca são as agências comerciais concatenadas na grande rede do *Fair Trade*.

Eles não possuem o hábito e, ao que parece, nem os mecanismos de esclarecimento capazes de alcançá-los, pois funcionam mais para o público externo ao grupo. Em decorrência disso, há um sistema de gestão centralizado, em torno de uma equipe pequena de voluntários e assessores, monopolizando as informações, mesmo que involuntariamente, tal como pude perceber em um encontro com grupo em um ambiente da Universidade Federal do Amazonas (2012), em que as ações do consórcio estavam sendo expostas para avaliação e para encaminhamentos da licenciatura intercultural, antes mesmo de começar as indagações presentes na tese.

Nesse encontro, foram também repassadas, para os tuxauas mais velhos do grupo, informações sobre as vantagens dessa relação comercial. Entretanto, o que era repassado não era de fácil compreensão pelos velhos tuxauas ou lideranças. É como se houvesse um abismo para a tradução dessa nova modalidade de trocas e acompanhamento por parte dos líderes. Essa tradução é de suma importância para as novas lideranças, diretamente envolvidos com a troca, pois contam com o prestígio dessas lideranças locais.

Anteriormente, por exemplo, os preços dos produtos eram definidos por essas lideranças que compunham o CGTSM. Essa era a informação se que obtinha quando se perguntava sobre a fixação dos preços pagos aos produtores de guaraná.

A maioria disse que não sabia, enquanto uma pequena minoria respondeu que dependia do preço pago pelos compradores europeus.

A maioria não sabia o custo de produção de seu próprio guaraná vendido tanto no Comércio Justo como no mercado convencional. Quem detém as informações sistematizadas sobre todas as etapas do processo comercial, dados contábeis e financeiros era o assessor Maurizio Framboni. O principal responsável pelas relações com os parceiros comerciais. Contraditoriamente, os agentes-parceiros do Norte são mais bem informados do que os próprios produtores.

Em relação às práticas comerciais, o acordo objetiva o “bem-estar” social, econômico e ambiental dos pequenos produtores historicamente marginalizados no circuito mundial de comércio. Nessa norma, está incluída a maximização do lucro, a pontualidade do acordo em relação à entrega e pagamento das mercadorias com as devidas exigências de qualidade destas. Como forma de viabilizar este acordo, é feito pelos agentes compradores um pré-financiamento sem juros de pelo menos 50% já na solicitação dos produtos. Assim, os fornecedores do Sul podem garantir o pagamento antecipado aos produtores ou agricultores para custearem despesas iniciais.

Quando as contas são rejeitadas devido a erros tanto por parte dos produtores como dos fornecedores, há compensação proporcional pelo trabalho realizado. Há uma interação afinada entre fornecedores e produtores se informam sobre o problema com a entrega, e asseguram que a compensação será fornecida desde que as quantidades e qualidades dos produtos não correspondam ao que foi encomendado. Ou seja, o compromisso é respeitado ou cumprido quase em sua totalidade, sobretudo quando se refere ao quantitativo das trocas. Não obstante, essas observâncias são mais frouxas quando se trata de compensações coletivas e relacionadas ao trabalho.

É perceptível uma relativa passividade por parte dos produtores que quase não intervêm, simplesmente esperam que o CGTSM/CPSM compre seus produtos, confiam e afirmam que o papel da organização é de comprar o que produzem. Da mesma forma que anteriormente mencionamos, o “desinteresse” do grupo como um todo resvala para a não existência do que Honneth chama de potencial semântico.

É uma ação que deveria ser fundamentalmente política, passa reforçar um caráter exclusivamente econômico. Mas se nota que muitos desses produtores

sabem que têm mercado e bom preço para vender e a ação também descamba para o economicismo. Essa disposição econômica está impressa na frase exemplar de Obadias Batista Garcia, no portal do consórcio: “Nossa luta agora é produzir!...”

A Guayapi Tropical (2015) divide o pagamento em três parcelas para as suas encomendas, que não correspondem exatamente ao pré-financiamento preconizado pela WFTO, mas permitem cobrir os custos operacionais da organização e dar continuidade aos projetos de desenvolvimento. Os dirigentes do CGTSM decidiram não repassar tais adiantamentos aos seus produtores de guaraná, priorizando as necessidades de capital de giro da organização.

A reduzida participação e interferência dos produtores nos processos de comercialização faz com que desconheçam essa opção por parte da direção do consórcio. Os poucos que sabem disseram que preferem receber o pagamento de uma só vez para fazer compras ou investimentos mais importantes. A norma quatro diz respeito ao pagamento de um preço razoável que deve ser combinado mutuamente por meio de diálogo e participação, que prevê um salário justo para os produtores e pode igualmente ser apoiado pelo mercado.

Considera ainda que o salário deve ser justo, o que significa uma compensação socialmente aceitável (no contexto local), considerado pelos próprios produtores como sendo justo, além de levar em conta o princípio do salário igual para homens e mulheres. Os produtores consideram que essa compensação está balizada pelos preços comumente pagos no mercado local, que quantitativamente são superados pela Guayapi Tropical. Os valores pagos são considerados por todos como além dos preços praticados no mercado local e internacional.

**Figura 36 – Quadro de vendas de produtos Sateré (2001/2010)**

VENDAS em R\$	2001		2002		2003	
	R\$	%	R\$	%	R\$	%
<b>Total de vendas</b>	<b>409.042,70</b>	<b>100,0%</b>	<b>769.916,14</b>	<b>100,0%</b>	<b>542.837,00</b>	<b>100,0%</b>
Vendas a outros clientes: CTM, CCM, SF	300.146,04	73,4%	568.148,58	73,8%	345.777,22	63,7%
Venda de guaraná para Guayapi Tropical	108.896,66	26,6%	201.767,56	26,2%	197.059,78	36,3%
VENDAS em R\$	2004		2005		2006	
	R\$	%	R\$	%	R\$	%
<b>Total de vendas</b>	<b>618.136,10</b>	<b>100,0%</b>	<b>701.659,96</b>	<b>100,0%</b>	<b>739.540,51</b>	<b>100,0%</b>
Vendas a outros clientes: CTM, CCM, SF	405.048,16	65,5%	401.774,13	57,3%	404.734,77	54,7%
Venda de guaraná para Guayapi Tropical	213.087,94	34,5%	299.885,83	42,7%	334.805,74	45,3%
VENDAS em R\$	2007		2008		2009	
	R\$	%	R\$	%	R\$	%
<b>Total de vendas</b>	<b>807.683,89</b>	<b>100,0%</b>	<b>822.305,32</b>	<b>100,0%</b>	<b>356.039,26</b>	<b>100,0%</b>
Vendas a outros clientes: CTM, CCM, SF	337.733,17	41,8%	263.603,52	32,1%	49.757,49	14,0%
Venda de guaraná para Guayapi Tropical	469.950,72	58,2%	558.701,80	67,9%	306.281,77	86,0%

Fonte: Plataforma Francesa de Comércio Justo, 2012.

Os valores pagos pelo CGTSM/CPSM aos produtores cresceram ainda mais rapidamente do que os preços da Guayapi Tropical. A título de referência, para obter o valor anual do salário mínimo brasileiro, o produtor de guaraná deve produzir e vender 150 kg por ano, o que é perfeitamente possível. Mas, segundo o relatório encomendado pela Guayapi Tropical, apenas 3,9% dos produtores tem tal desempenho. A produção média é de 21,94 quilos por produtor. O produtor que vende no mercado local deve produzir 200 quilos ao ano, mas não tem segurança de vender ao melhor preço.

O preço de compra do Guayapi Tropical é acordado com o CGTSM/CPSM, assim como o de compra dos produtos é proposta e discutida com os interessados, em Assembleia Geral, todos os anos no mês de novembro. Mesmo assim, os entrevistados consideraram que, embora os preços sejam definidos pela organização, a maioria dos produtores não contabiliza todos custos referentes à produção e, conseqüentemente, seu preço de venda.

A organização não desenvolveu, segundo o relatório referido, programas de capacitação que possibilitem que seus membros dominem tais cálculos – fato este que compromete e acaba por inviabilizar a norma que trata da transparência e da capacitação dos produtores, sobretudo, ao que se refere à participação destes.

A aquisição, o processamento, e a exportação de guaraná no circuito do Comércio Justo consomem cerca de 60% da receita, enquanto que os projetos, a animação do território, a administração, a consultoria e outros itens consomem os demais 40%, conforme pode ser conferido no relatório da Guayapi Tropical (2015), figura 37, apresentado na página seguinte.

**Figura 37 – Recursos oriundo do Projeto Guaraná**

Total de vendas e doações	100,0%
Compra do guaraná dos produtores	28,4%
Transformação e produção	32,2%
Projetos:	9,7%
<i>Coleta seletiva de resíduos</i>	3,5%
<i>Fornos de barro</i>	0,1%
<i>Colméias de abelhas nativas</i>	3,9%
<i>Diversificação agrícola</i>	0,9%
<i>Ecoturismo Vintequilos</i>	0,6%
<i>Artesanato Sareté-Mawé</i>	0,4%
<i>Educação diferenciada</i>	0,1%
<i>Carpintaria</i>	0,2%
Animação do território:	9,3%
<i>Despesas de missões de voluntários</i>	5,7%
<i>Encontros e Assembléia Geral</i>	2,3%
<i>Missões no exterior</i>	0,9%
<i>Sensibilização do projeto guaraná</i>	0,5%
Apoio social aos membros	1,5%
Consultor do CJ e projetos	10,0%
Gestão - administração	7,2%
Compras e reparos	1,7%

**Fonte:** Guayapi Tropical, 2015.

A quinta norma do Comércio Justo que faz referência ao trabalho infantil e trabalho análogo ao trabalho escravo, mas encontramos apenas umas poucas referências, apenas 15% confirmaram o uso do trabalho dos filhos para ajudar nos trabalhos domésticos, de plantação ou colheita, e/ou na transformação de produtos agrícolas como a mandioca e artesanato. Não consideramos que haja sinais de trabalho forçado ou análogo ao trabalho escravo, mas algumas formas de trabalho que se enquadram no trabalho precarizado ou de caráter provisório, embora, imperceptíveis porque sob as vestes costumeiras das culturas indígenas.

Quanto à sexta norma, que trata da discriminação, equidade de gênero e liberdade de associação, não há fatos que se incluam em qualquer ordem discriminatória indicada acima, além das divisões tradicionalmente presentes nas sociedades patriarcais, como às do Sateré-Mawé. Nessa estrutura social as mulheres desempenham nas comunidades atividades dedicadas a tarefas domésticas ou na alimentação caseira de produtos derivados da mandioca ou de atividades relacionadas à agricultura.

Elas não recebem rendimentos por tal trabalho, nem participam das decisões dos investimentos e produção. E em circunstâncias ordinárias as mulheres comem depois dos homens, não ficam na mesa e não ficam posicionadas nos círculos de discussão, embora estejam sempre presentes, porém de forma secundária.

Paralelamente a esta realidade encontramos referências ao surgimento de lideranças femininas no interior do grupo que são até mesmo desejadas inclusive do surgimento de associações de mulheres como Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM), que inicialmente se atribuía a atividade de conscientização e do trabalho de coleta do lixo no interior das aldeias. Teve como presidente Zelinda da Silva, falecida há poucos, mas que teve reconhecimento integral como liderança por parte do grupo.

Essa associação foi apoiada politicamente e financiada pelo CGTSM/CPSM com a renda do guaraná no Mercado Justo. Consta como principal projeto socioambiental do território, hoje, provisoriamente parado por falta de recursos, além de representar uma marca contextual da mudança dos papéis tradicionais atribuídos as mulheres. Pode ainda ser considerada, para as novas exigências, a consolidação das novas lideranças do grupo, mas não foi dada continuidade com o mesmo fôlego de Zelinda.

É possível dizer que o CGTSM/CPSM tem apoiado a criação e o funcionamento de várias associações indígenas setoriais, tais como professores, agentes de saúde, estudantes, mulheres, tuxauas etc., principalmente como estratégia de ampliar e fortalecer ações relacionadas à autonomia indígena em seu território e à capacidade de defesa e reivindicação junto ao poder público.

Além dessas ações, o consórcio financia um programa de rádio veiculado desde 2014, todas as quintas-feiras, às 5:00:00h da manhã, por meio da Rádio Alvorada de Parintins\AM, cuja propaganda aparece estampada na Figura 38, apresentada abaixo.

**Figura 38** – Anúncio do programa de rádio de Sérgio Sateré



Fonte: Nusoken, 2015.

Sobre o item sete das condições e da organização de trabalho, deve-se observar a segurança dos funcionários e/ou membros em relação às leis nacionais e locais e as convenções da OIT sobre segurança laboral. As horas de trabalho e condições para os trabalhadores e/ou membros (e todos os trabalhadores domésticos) devem seguir os critérios estabelecidos pelas leis nacionais e locais e as convenções da OIT.

Os produtores Sateré-Mawé trabalham nos campos em áreas localizadas no interior da floresta que mesmo com as habilidades desses trabalhadores específicos, depara-se com perigos do ambiente natural. As condições de trabalho não são completamente seguras e os riscos são bem conhecidos, relacionados com a limpeza (picadas de insetos, picadas de cobras, queda de pedras ou pedaços de madeira, manejo ruim com facão ou com outras ferramentas de corte, etc.). Eles não usam nenhum equipamento a não ser botas de borracha. Além disso, é questionável que os chefes familiares ou produtores conheçam as leis locais e nacionais e as convenções da OIT sobre segurança e saúde. Em qualquer caso, esta questão não é uma das principais preocupações dos dirigentes e produtores.

Nos "guaranazais" há indício de trabalho remunerado, mas as respostas sobre estas perguntas são vagas que 'flutuam' em um diálogo marcado pela hesitação e pela desconfiança, própria dos grupos indígenas, sobretudo pelo massacre histórico e pela espoliação a qual foram submetidos. Todas as vezes que me aproximei de um novo informante percebi que ao chegar a determinado ponto ele sempre pedia uma pausa e recorria a um terceiro, geralmente alguém mais velho ou ligado a uma associação indígena ou membros do consórcio.

Sobre esses indícios apresentados no relatório da Guayapi é mencionado que esses trabalhadores remunerados são quase sempre membros da família do produtor, e entendemos que a sua remuneração não é apenas monetária, porque há também trocas de serviços no seio familiar. Isso só torna mais difícil de calcular o custo da força de trabalho na produção de guaraná. O que foi observado é que essas leis nacionais ou internacionais de trabalho que constam nas normas não estão entre presentes nos critérios de remuneração desses trabalhadores.

Em relação à aquisição de capacidades, foi investimento nas o desenvolve habilidades e capacidades dos seus próprios empregados ou membros e muito pouco no esclarecimento dos produtores como mencionado anteriormente, a

não ser nos critérios de produção relacionados à qualidade do produto como se o foco essencial estivesse na mercadoria a ser negociada.

Conforme as informações coletadas no relatório da Guayapi, as organizações que trabalham diretamente com pequenos produtores desenvolvem atividades específicas para ajudar estes produtores a melhorar suas competências de gestão, capacidade de produção e acesso ao mercado – local, regional, internacional, de comércio justo ou convencional – de forma eficaz.

Esses agentes compram os produtos do *fair trade* por meio de intermediários do *fair trade* dos países do Sul apoiam estas organizações que desenvolvem a capacidade de ajudar os grupos marginalizados dos produtores com os quais trabalham. Em relação à promoção do comércio justo é perceptível um investimento maciço em várias ramificações que variam de espaços acadêmicos a instâncias ligadas ao ativismo político e ao global, especialmente com campanhas de sensibilização. Embora o teor e a veracidade dessas informações publicitárias nem sempre correspondam com a realidade do grupo.

O último item referente ao meio ambiente é estimulado o uso de tecnologias que evitam a agressão ao meio ambiente e, sobretudo aos produtos alimentares utilizando métodos de produção orgânica ou métodos que utilizam o mínimo de pesticidas, embora seja bastante comum o uso e o descarte de materiais com pilhas ou baterias. Assim, são utilizados materiais reciclados ou facilmente biodegradáveis para embalar, quando possível. A observância desses itens é assegurada por meio dos dispositivos de certificação da *Forest Garden Products - Inspection and Certification, do Sri Lanka*, que investe em trabalhos de formação ligados à sobre a conservação da biodiversidade no território indígena.

É pertinente a informação de que mesmo com um faturamento médio anual de quase R\$1,000. 000,00, o CGTSM/CPSM não conseguiu constituir um fundo rotativo, sob a forma de dinheiro, para garantir o funcionamento diário de sua estrutura. Isto significa que a cada fim de ano, o CGTSM/CPSM não pagou ainda todas as suas safras e os recursos que restam, quando restam, não são suficientes. Nestes casos, são completadas pelas vendas do ano seguinte, em um processo cíclico de desequilíbrio financeiro constante.

Os itens mais expressivos são a compra de guaraná dos produtores associados (27,8%) – o que é normal –, e o trabalho de processamento e de exportação (30,1%) – questionável para nós já que fora do controle dos Sateré-Mawé.

Em seguida, os custos operacionais propriamente ditos (37,7%) que permitem à organização de fazer viver os projetos de desenvolvimento – tanto dos seus aspectos econômicos, como sociais e ambientais – mas que são muito importantes em relação ao volume dos negócios.

No âmbito dos custos operacionais estão incluídos os custos administrativos e de gestão; o trabalho de promoção do território realizado por voluntários da organização, que termina sendo muito caro devido à distância e aos custos de transporte e de comunicação, reuniões da equipe de gestão etc.; e a promoção das reuniões maiores, como quando da realização da Assembleia Geral Ordinária.

A rubrica dos projetos representa 9,4% das despesas que incluem: a triagem seletiva e a coleta de resíduos; a recuperação de fornos de barro para torrar o guaraná; a instalação de colmeias e a formação para a produção de mel das abelhas nativas; apoio ao centro de turismo ecológico "Vintequilos"; o trabalho de diversificação da produção; e outros pequenos projetos (artesanato, educação diferenciada, carpintaria).

Há vários outros fatores econômicos que devem ser considerados para explicar as dificuldades financeiras: a valorização do real frente ao euro e ao dólar; as incertezas da produção de guaraná; a crise interna da organização; as dificuldades financeiras da AGRORISA etc. Também é verdade que os custos operacionais são muito importantes atualmente, e que qualquer despesa merece um acompanhamento mais orientado aos resultados. Quanto ao modelo econômico do CGTSM/CPSM, as questões de fundo são: o volume insuficiente de atividade; a falta de diversificação da produção; a falta de diversificação dos canais de comercialização; a atual dependência para com a Guayapi Tropical que se tornou o seu principal cliente e parceiro com 86% das compras em 2009.

## ENSAIO IV – DAS VARIAÇÕES POLÍTICAS: INTERFERÊNCIAS DO JUSTO NA FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS SATERÉ-MAWÉ

*Isso de querer ser exatamente aquilo que a gente é  
ainda vai nos levar além.*  
Paulo Leminski

A matriz marxiana foi base epistêmica determinante em todo século XIX, com exceções no correr século XX. A marca principal dessa episteme está na sua desconsideração pelo conceito de dignidade, que posteriormente tornou-se fonte importante para a explicação sociológica e para condução dos movimentos sociais. Ainda que em determinado período essa característica tenha sido dissolvida gradualmente até esvaziar-se no presente, não obstante, representasse um sinal contido nos trabalhos considerados clássicos da Sociologia.

Nas últimas décadas do século XX, a ideia de dignidade reposicionou-se com sombreamentos hegeliano, cuja ênfase marcava os trabalhos literários\filosóficos de Frantz Fanon e Sartre pela relevância atribuída ao "reconhecimento" como base fundamental de motivação presente nas lutas sociais. Embora, segundo Honneth (2003), Simmel já reconhecesse a importância da função da disputa como parte e uma sensibilidade social para a diferença juntamente com o impulso da hostilidade.

Honneth (2003) destaca algumas incursões resultantes do pragmatismo destacado nos trabalhos da Escola de Chicago. Em todas as experiências teóricas foram cortados os recorrentes nexos entre os movimentos sociais e a experiência moral de desrespeito.

Na concepção de Honneth (2003) os motivos para a rebelião, o protesto e a resistência foram transformados categorialmente em "interesses", que devem resultar da distribuição desigual objetiva de oportunidades materiais de vida, sem estar ligada, de alguma maneira, a rede cotidiana das atitudes morais emotivas (HONNETH, 2003, p. 255).

Na construção lógica e social das lutas modernas houve um predomínio do viés teórico hobbesiano, distribuído subliminarmente nas obras inacabadas de Marx, Sorel e Sartre. Uma triangulação em que, a vinculação moral no interior dos conflitos e lutas sociais passa a compor uma tradição sociológica subterrânea nunca totalmente desenvolvida.

É assim, que a construção teórica desenvolvida por Honneth (2003) sobre o reconhecimento nos autoriza a pensar sobre as variações e orientações dadas

na experiência política dos Sateré-Mawé. Principalmente, para discutir o potencial semântico contido nas lutas sociais marcadas heurísticamente no Projeto Integrado de Autonomia Política, conhecido popularmente como Projeto Waraná, projeto que desencadeou algumas interferências diretas e indiretas no processo de formação e legitimação das suas atuais lideranças políticas. Conforme demonstrado em capítulos anteriores, na fala de todos eles há o interesse em serem reconhecidos como sujeitos políticos de fato e de direito. Reconhecimento e dignidade é o conteúdo chave das falas, ainda que com variações na estratificação política do grupo.

Há, em Honneth (2003), uma teoria que possibilita equacionar heurísticamente o jogo das variações políticas oriundas de elementos categorizados como tradicionais e outros com traços institucionalizados presentes no interior do grupo, em sua lógica política. Existe um conteúdo moral ou marcas do que chamo "estado de humilhação étnica", destacada aqui no episódio em que um Sateré é submetido individualmente a uma reação violenta no espaço urbano de Parintins - AM que, subliminarmente, produz violenta reação contra todo o grupo como um molambo humano. É uma reação isolada, individual, animada por sentimento de vingança, ódio e de outros sinais de resistência, mas não se caracterizava como luta social, pois, esta só pode ser caracterizada como "social" na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo.

Contudo, é pertinente dizer que, embora, o ato mencionado acima tenha um caráter individual, ele é resultado de um sentimento coletivo construído nos séculos de colonização e de dominação. Um sentimento de segregação de estratos de base inferior e de base superior, que se manifesta em uma noção de raça que ressurgiu a cada encontro. Assim sendo, o ato descrito acima como ato individual, é, na verdade, uma relação entre coletivos, subjetividades.

#### **ENSAIO IV – Tomo 1: Da emergência política do grupo: cenários e bases históricas**

*Vozes críticas se levantaram para mapear as brutalidades de uma civilização construída sobre a retórica da salvação e do bem-estar para todos.*

MIGNOLO (2007, p. 294)

O cenário principal da emergência política dos Sateré-Mawé corresponde ao contexto de 1970, período em que acontecem diversos movimentos com propostas anticolonialistas e que reivindicam, sobretudo, o reconhecimento da autonomia política dos grupos indígenas.

Até esse período, a esfera política ocupada pelos Sateré-Mawé restringia-se ao espaço da aldeia e os principais campos de luta eram baseadas em questões ligadas às imposições oficiais do Estado e de órgãos indigenistas. Além disso, estavam inclusos pressupostos e demandas relacionadas à autonomia econômica para desfazerem-se das amarras dos regatões e outros intermediários mercantis. Embora, ainda não estivesse presente a ideia de que, por meio dessa autonomia econômica, se pudesse chegar a uma autonomia política.

Não se desconsidera com isso, as lutas permanentes das populações indígenas, incluímos aqui, a Declaração de Barbados, resultante do Simpósio sobre fricção interétnica na América do Sul (1971) – acontecimento em que foi analisada a situação das populações indígenas tribais de várias áreas correspondentes –, uma marcação que não exclui as lutas políticas ou práticas comuns de resistências anteriores a este período.

Essa Declaração compõe um quadro que inclui a mediação ou participação de atores e sujeitos endógenos ao grupo, (no sentido de uma identidade étnica). Estes sujeitos são decisivos para a disseminação ampliada de uma nova perspectiva política, pois propiciou o encontro entre sujeitos que disputavam a garantia de elementos comuns e universais a todos os grupos indígenas ou até mesmo não indígenas, mas que também procuravam brechas para sua emergência.

Os antropólogos que elaboraram esse documento o fizeram com o intuito de contribuir, tanto para o esclarecimento desse problema de escala continental, como para a luta de libertação dos indígenas. Estabelecia-se um sentimento que era partilhado pelos indígenas e criou uma ponte semântica de reconhecimento do estado histórico de humilhação coletiva que conduziu os indígenas da América Latina a uma relação colonial de submissão, que teve sua origem por ocasião da conquista e que não se rompeu no seio das sociedades nacionais (HONNETH, 2003).

O movimento intencionava denunciar a extensão da estrutura colonial, manifestada historicamente por meio do fato de que os territórios ocupados por indígenas serem considerados e utilizados como terras de ninguém, abertas à conquista e à colonização. Assim, esse desejado rompimento é incluído enquanto

valor coletivo ou pluriétnico, em que grupos distintos instituem-se enquanto forças políticas organizadas e ampliadas. Uma extensão visível na proliferação de organizações indígenas, que incluíam também em seu quadro intelectuais ligados à ONGs.

O Relatório de Barbados propõe que os estados, movimentos religiosos e intelectuais, especialmente, pesquisadores militantes da área de ciências sociais deveriam assumir responsabilidades políticas, iniludíveis e de ação imediata, para acabar com esta agressão e, assim, contribuir para favorecer a libertação do indígena. Este relatório segue os pressupostos desenvolvidos a seguir.

Nas ações estatais, deveriam conter a exigência de liquidação das relações coloniais externas e internas, rompimento com o sistema "tradicional" de exploração, e de dominação étnica, deslocamento do poder econômico e político de uma minoria oligárquica para as massas majoritárias; criação de um estado verdadeiramente multiétnico, no qual cada etnia tenha direito à autogestão e à livre escolha de alternativas sociais e culturais. Nesse campo transitavam intelectuais que disseminavam a ideia de uma "desobediência" epistêmica, campo de diálogo entre setores marginalizados no campo intelectual.

Em geral, as leituras feitas sobre as políticas indigenistas dos estados nacionais latino-americanos mostraram fracasso, tanto por ação, como por omissão, dada a sua incapacidade para garantir aos grupos específicos os direitos que o Estado lhe deve e, para impor a lei sobre as frentes de expansão nacional. Ou pela natureza colonialista de suas políticas indigenistas. Assim, o Estado deveria dar garantias mínimas, tais como:

- ✓ Garantir a todas as populações indígenas o direito de construir entidades étnicas específicas;
- ✓ As sociedades indígenas têm direitos anteriores a toda a sociedade nacional e, portanto, garantir a cada uma das populações indígenas a propriedade de seu território;
- ✓ Reconhecer o direito que têm as entidades indígenas de se organizarem e de se governarem segundo sua própria especificidade cultural.
- ✓ Oferecer às populações indígenas (respeitando suas especificidades) a mesma assistência econômica, social, educacional e sanitária que oferece ao resto da população.

- ✓ Responsabilizar-se por todos os contatos com grupos indígenas isolados, em virtude dos perigos bióticos, sociais, culturais e ecológicos;
- ✓ Os crimes e as desordens que resultam do processo de expansão da fronteira nacional são de responsabilidade do Estado;
- ✓ Definir a autoridade pública nacional específica que terá a seu cargo as relações com as entidades étnicas que sobrevivem em seu território.

As missões religiosas na América Latina correspondem à situação colonial em que esta presença missionária significou uma injunção de critérios e padrões alheios às sociedades indígenas dominadas. Eles encobrem, sob um manto religioso, a exploração econômica e humana das populações indígenas. O conteúdo etnocêntrico, implícito a sua ação evangelizadora, é um componente da ideologia colonialista e possui um caráter essencialmente discriminatório, originado em uma relação hostil às culturas indígenas, classificando-as como pagãs e heréticas. Consequentemente, a coisificação do indígena e sua submissão em troca de futuras compensações sobrenaturais. A atitude política/epistêmica deveria constar da eliminação dessas bases e, assim, garantir a autonomia dessas populações indígenas.

Antropologia estava presente como parte importante da mediação já que, historicamente, em sua gênese, esse conhecimento foi instrumento da dominação colonial. Ela tradicionalmente racionalizou e justificou em termos acadêmicos, aberta ou sub-repticiamente, a situação de domínio de uns povos sobre outros, adotando conhecimentos e técnicas de ação que serviram para manter, reforçar ou disfarçar a relação colonial. Além disso, produziu uma falsa consciência desta situação e conduziu muitos antropólogos a posições equivocadas.

Espera-se da Antropologia na América Latina que não considere as populações indígenas como meros objetos de estudo, sim como sujeitos históricos comprometidos ou engajados em processos contínuos de libertação; Torna-se uma das principais funções da Antropologia trazer aos povos colonizados os conhecimentos antropológicos, tanto acerca deles mesmos como a respeito da sociedade que os oprime, a fim de colaborar com sua luta de libertação; Por outro lado, reestruturar a imagem distorcida que existe na sociedade nacional com respeito aos povos indígenas, desmascarando seu caráter ideológico colonialista.

Para que tais resistências ideológicas sejam suprimidas, cabe ao antropólogo denunciar, por todos os meios, casos de genocídio e as práticas que conduzem e conduzem ao etnocídio, assim como, voltar-se para a realidade local e teorizar, a partir dela, a fim de superar a condição subalterna de simples exemplificadores de teorias alheias.

Com essa linha de pensamento, entende-se que, para o indígena tornar-se protagonista de seu próprio destino, é necessária a ênfase de que a libertação das populações indígenas ou é realizada por elas mesmas ou não é libertação. Quando elementos estranhos a elas pretendem representá-las ou tomar a direção de sua luta de libertação, cria-se uma forma de colonialismo que retira das populações indígenas seu direito inalienável de serem protagonistas de sua própria luta.

É assim importante, em todo o seu significado histórico, a dinamização que hoje se observa nas populações indígenas do continente e que as está levando a assumirem sua própria defesa – contra a ação etnocida e genocida da sociedade nacional. Nesta luta, que não é nova, nota-se a aspiração de realizar a unidade pan-indígena latino-americana. Em alguns casos, nota-se também um sentimento de solidariedade com grupos oprimidos.

O Carta de Barbados<sup>30</sup> reafirma o direito que têm as populações indígenas de experimentar seus próprios sistemas de autogoverno, desenvolvimento e defesa, sem que essas experiências tenham que adaptar-se ou submeter-se aos esquemas econômicos e sociopolíticos que predominem em um determinado momento. O relatório sublinha, ainda, que a transformação da sociedade nacional é impossível se estas populações não sentirem que têm em suas mãos a criação de seu próprio destino. Apesar de numericamente inferior, as populações indígenas estão apresentando claramente, na afirmação de sua especificidade sociocultural, vias alternativas aos caminhos já transitados pela sociedade nacional.

As repercussões e sombreamentos desse movimento são identificados no desfecho do século XX, repercutindo, especialmente, as iniciativas e as demandas indígenas em relação ao território. Embora, conduzam mobilizações e estratégias que

---

<sup>30</sup> A Carta de Barbados pode ser considerada um documento antropológico e leva a assinatura de Miguel Alberto Bartolomé, Nelly Arvelo de Jiménez, Guillermo Bonfil Batalla, Esteban Emilio Mosonyi, Víctor Daniel Bonilla, Darcy Ribeiro, Gonzalo Castillo Cárdenas, Scott S. Robinson, Miguel Chase-Sardi, Stefano Varese e Georg Grünberg.

ainda se conjugam com o regime tutelar, mas que já implicam co-presença de novos atores, formas de ação, temas e prioridades.

Estes movimentos passam a estabelecer um jogo de escolhas próprias e abrem para os índios espaços bem diferentes do que aqueles existentes na política indigenista oficial (OLIVEIRA, 2001). Tais escolhas são consideradas em separado, como conjuntos articulados que envolvem estratégias que geram novos modelos organizativos (isto é, formas associativas, papéis e articulações sociais, bem como lemas e bandeiras). São dessas estratégias que nos ocupamos a seguir. Sendo possível dividir esse contexto em diferentes momentos ou características.

O primeiro deles é aqui caracterizado de forma abrangente como “movimento indígena”, uma categoria operativa central no discurso desses povos, atores e instituições que interagem nessa situação. Contextualmente, a ideia, ou pressuposto fundamental, é de que, ao invés de aguardarem ou solicitarem a intervenção protetora de um “patrono”, para terem seus direitos reconhecidos pelo Estado, os índios precisam realizar mobilizações próprias para construir mecanismos de representação e alianças, capazes de levar seus pleitos ao espaço público.

É somente a partir da constatação prática de um sistema de reivindicações e de pressões, que o Estado viria a empreender ações concretas de identificação e demarcação das terras indígenas, melhorando os serviços de assistência (de saúde e educação) ou resolvendo problemas administrativos diversos deixados no limbo por muitos anos. É assim que as décadas de 1970 e 1980 foram momentos de maior visibilidade de ação política, que se constituía a margem da política indigenista oficial, opondo Estado e sociedade civil, tracejando progressivamente novas modalidades políticas.

Ante tais forças de mobilização, o CIMI apoiou várias Assembleias nacionais de povos indígenas em pleno regime militar que dificultava ou impedia a participação indígena e até mesmo a realização das assembleias, como ocorreu em Roraima em 1976. Em sua maioria, os índios que recebiam apoio do CIMI se diferenciavam dos chefes indígenas tradicionais por estarem voltados para as relações dos índios com a sociedade nacional. O discurso político dessas chefias tradicionais era voltado, inicialmente, para suprir as necessidades de suas aldeias.

Como demonstrado em capítulos anteriores, à medida que somavam os contatos e as articulações entre os inúmeros povos indígenas que participavam das

assembleias, os índios assumiram essa organização e esboçaram a instituição das primeiras entidades de âmbito nacional. O apoio ao movimento indígena foi também articulado com a sociedade civil a partir da campanha nacional, iniciada em 1978, contra a minuta do decreto que previa a possibilidade de retirada da tutela às coletividades indígenas (chamado sinteticamente de “projeto de emancipação dos índios”).

Para Almeida:

O que ocorre a partir do período de transição que vai de 1985 a 1988 para além dos discursos e á para além dessas mudanças que deslocam o Estado, é que começa a mudar o sujeito da ação ambiental. Os conflitos sociais de certo modo impuseram. A ação ambiental que até então é entendida sem sujeito, porque depositava tudo na razão e no Estado passa a ter sujeitos específicos e passa a ser entendida por uma diversidade social e a ser explicada por uma heterogeneidade de forma e relações com a natureza. Já não se podia falar em categorias homogeneizantes: como produtor, agricultor, lavrador, pescador, extrativistas, como meras ocupações econômicas. Tampouco havia eficácia em se persistir na classificação de figuras típicas. Esses termos em si estavam sem força explicativa, tornaram-se inócuos, porquanto manifestavam uma existência atomizada que foi inteiramente transformada com as mobilizações políticas, com a consciência e com o advento de novas identidades coletivas (...). Assim o que passa a ser importante é como esses grupos se auto definem e chamam a si mesmos, e não mais como os outros autodesignam (ALMEIDA, 2008, p. 75-6)

Assim, podemos pensar que a autoclassificação dos consorciados como produtores não é totalmente vazia, quando acoplada a uma luta específica por autonomia do grupo. Nessa autoclassificação, eles inserem práticas agroextrativistas que envolvem não somente uma racionalidade abrangente, mas movimentam práticas tradicionais específicas de cultivo e preparo.

Talvez possa ser pensada como uma estratégia de agir economicamente em condições de igualdade, seja no sentido das ações econômicas contidas provisoriamente na própria nomeação. Os sujeito da ação, organizados em representação política, tornam-se portanto, ativos, dinâmicos e invertem a imobilização do "sujeito biologizado" e passivo do esquema interpretativo anterior (ALMEIDA, 2008, p. 75).

Concomitantemente a esta luta local, havia uma luta planetária, que marcou toda a década de 1990 – quando o mundo expunha um quadro contundente de urgências ambientais planetárias atribuindo, assim, responsabilidade a todos de viventes. Fato que estimulou a emergência de organizações com estratégias e características diferenciadas daquelas formadas no período moderno. Elas tornaram-

se capazes (por si) de reconhecer, discutir, problematizar e, especialmente, encaminhar conjuntamente e reflexivamente soluções para os dilemas próprios.

Os dilemas foram incluídos nas agendas oficiais devido à pressão dos movimentos sociais ligados a diferentes contextos, étnicos, territoriais ou culturais, que, certamente, incluíam a necessidade de se repensar o modelo corrente de produção tradicionalmente levado a cabo pela indústria capitalista em todo seu longo processo de formação. Brotava assim, um cenário de desencantamento descrito exemplarmente na obra "A primavera silenciosa", de Rachel Calson (1952) - uma exposição, de bases científica e literária, sobre as consequências catastróficas desencadeadas pelo rápido avanço da produção capitalista e das tecnologias inventadas para acelerar o tempo e o volume de produção, entre elas, o uso de produtos químicos, agrotóxicos e pesticidas.

Essa urgência de reestruturação das formas ou modelos das organizações sociais já estava posta desde o final dos anos de 1950, período que representa, no caso das populações indígenas, um momento tardio em relação aos violentos processos de incorporação dos ambientes naturais à esfera da produção capitalista.

Não se deve, contudo, omitir a ocorrência de processos ou focos de resistências históricas, anteriores a este período de 1950, dado que é mencionado apenas como divisor apropriado para se pensar algumas emergências sistemáticas da organização política dos grupos indígenas.

O ano de 1973 é um marco na aproximação política entre os vários grupos indígenas do Brasil, propiciada por intermédio de encontros promovidos pelo CIMI. Até então, os grupos eram desconhecidos entre eles, desconhecimento este que dificultava a junção de forças políticas capazes de alterar rumos estabelecidos pelas agências oficiais e forças privadas institucionalizadas, seja pelo poder público, seja pelas correntes religiosas.

A educação é um nexos essencial da aproximação e da articulação dos grupos com as questões próprias ou específicas. A associação dessa necessidade básica às outras lutas indígenas, como a autodeterminação, foi amadurecida pelo contato entre indígenas, seus agentes e assessores, com apoio de entidades aliadas no quadro de reivindicações pelo direito a diferença.

indígenas porque está referida a uma profunda reflexão que líderes índios vinham fazendo das suas formas de representação. (FREITAS, 1995, p. 2)

Nesses encontros, a participação do grupo Sateré foi de fundamental importância para o grupo iniciar um processo de organização interna ampliada entre todas as lideranças comunitárias. Tal iniciativa foi igualmente tomada pelo Tuxaua Donato que conduziu a luta no que diz respeito à comunicação e proposta política relacionada às ações e representação do grupo frente à sociedade nacional. A partir de então, a presença das lideranças tradicionais é percebida no contexto das trocas globais e nos demais eventos promovidos pelo CGTSM e por outras organizações que incluam questões relativas ao grupo.

É possível dizer que a presença das lideranças consideradas tradicionais constituiu inicialmente uma estratégia em relação ao domínio político do grupo. Estratégia esta que, posteriormente, foi reconduzida pelas novas lideranças que contextualmente trazem novas marcas ou características, especialmente, as relacionadas às lideranças que atuam no circuito das trocas globais com o Justo.

Nesta relação política, tanto os líderes tradicionais como as novas representações políticas detêm o valor ou o capital político que os primeiros detêm nesse campo de disputa. Todavia, é importante destacarmos uma peculiaridade em relação à força política dos líderes considerados tradicionais, pela simples, ausência deles em um evento.

A ausência pode ser analisada a partir de duas formas: a) insatisfação quanto ao rumo político tomado pelas lideranças que administram a organização; e b) como estratégia de luta dos indígenas para esvaziar o fórum político que se constitui o CGTSM e outras organizações indígenas. Vale destacar que cada comunidade possui um *tui'sa*, cada região política possui um *tui'sa* geral (SILVA, 2014). Estes são os chamados Tuxauas, que detêm a legitimidade do poder político local.

Em sua tese sobre a cultura política e sua relação com o poder estatal entre os Mawé, Silva (2014) reconhece que uma organização legal como o CGTSM favorece a relação com o Estado e com as instituições de apoio à causa indígena em termos de captação de recursos. Além disso, sendo uma instituição reconhecida por outras organizações indígenas, tal como a COIAB, garante a legitimidade de lideranças de base que se encontra em sua estrutura burocrática. Entre elas, estão às lideranças com características tradicionais e novas lideranças que reúnem qualidades gerenciais que são adequadas ao mercado global.

O fato mencionado evidencia que os fins que movem o interesse político em disputa direcionam-se para a busca e manutenção de diálogo com o poder público e as ONGs. Os dois principais campos em disputa interna reconhecem estes princípios, mas também o que diferencia um campo do outro. São as atitudes ou comportamentos das facções no campo da disputa política (SILVA, 2014).

Enquanto uma preza pelo apoio direto às ações políticas estatais, principalmente, do governo estadual e municipal, a outra dá ênfase aos recursos públicos, ou seja, procura por meio de parcerias internacionais, elevar e gerar renda nas comunidades por meio da comercialização de produtos agroflorestais presentes no território indígena.

Conquanto haja diferenças políticas internas, os campos distintos apresentados acima não estão desassociados do sistema que se relaciona à outras estruturas, especialmente, a estrutura política, que reúne formas estratégicas e mecanismos comumente adotados tanto por uma como por outra facção. Esses procedimentos estão relacionados diretamente aos valores indígenas e indigenistas consolidados culturalmente e historicamente nas práticas e cerimoniais do grupo. Assim, quando há tentativa, por parte de um determinado grupo, em desestabilizar o poder tradicional consolidado em detrimento de um poder burocratizado, as demais facções, em sua maioria, arbitram a favor do domínio político tradicional.

O ano de 2008 marca um período de crise interna que abalou profundamente a estrutura do CGTSM, fato este que resultou num esforço dos setores tradicionais do grupo no sentido de deter o avanço das novas lideranças que encabeçavam um projeto de auto-organização e de autonomia econômica do grupo - o projeto autônomo de desenvolvimento, popularmente, denominado por “Projeto Waraná”. A base dessa crise estava fundada no receio subjacente por parte dos setores tradicionais de que fosse invertida ou alterada a base de poder contida no sistema hierárquico do grupo que, até então, vinha sendo representado exclusivamente por parte de lideranças tradicionais frente às questões postas na esfera pública externa.

Estrategicamente, aproveitaram a troca do presidente do CGTSM para reforçarem alianças com políticos locais e com uma empresa francesa disposta a tomar lugar (a Guayapi Tropical) como parceiro comercial (TORRES, 2010). A superação da crise consolidou um novo quadro político que reconduziu a tradição política representada na figura do *Tui'sa* Geral conduzindo e, assim, a uma nova cena

política que se articulava em torno das instituições indígenas e não-indígenas - acontecimento que não eliminou as investidas da política indigenista capitaneadas por indígenas, sendo possível afirmar que o GCTSM, apesar de possuir uma estrutura formal indigenista, não remanejou a tradição política indígena.

Em relação ao comportamento e atitudes das duas facções, Silva (2014) diz que há um consenso velado entre elas, assim, nem uma nem outra tende a isolar os *Tui'as* da esfera política. Ou seja, uma facção procura dar voz e luta para que estes mantenham sua voz; os saberes tradicionais são, assim, mantidos em um acordo subliminar em que o guaraná se sobressai como símbolo-amalgama, capital simbólico de um interesse comum. Nessa linha estrutural divisória, o faccionismo clânico e o campo político são potencializados e instrumentalizados não somente para legitimar as ações, mas para legitimar as lideranças e organizações indígenas frente às organizações estatais e não estatais.

Na leitura de atas e relatórios de assembleias foi possível perceber algumas dessas interferências políticas nos processos de articulação e mobilização, que são realizados pelos agentes do consórcio com objetivo de inserção no campo político da disputa, com a finalidade de controle e domínio sobre ele, além de agentes oficiais já inseridos como no caso da FUNAI que, por meio do Decreto 1.141, de 5 de maio de 1994, criou um dispositivo regulado por meio de uma comissão intersetorial – que tinha objetivo de discutir coletivamente ações ligas à saúde indígena.

Silva (2014) considera que o objeto de análise desse Decreto pode ser traduzido como um instrumento governamental usado para apaziguar e evitar crises internas da instituição indigenista. De agente executor, a FUNAI foi alocada para agente consultor das ações indigenistas. Ou seja, ao contrário da FUNAI que está ligada ao Ministério da Justiça (MJ) – cujos ganhos políticos e disputas partidárias restringem-se à alocação de pessoas nos cargos comissionados –, a FUNASA, além da possibilidade de alocação de pessoas, possuía um dos maiores orçamentos, o que acirrava as disputas partidárias, e ocasionou impactos diretos na relação política entre os Sateré e os prestadores de serviço de forma cíclica.

## ENSAIO IV – Tomo 2: Desdobramentos políticos: demandas atuais para refletir exemplos controversos das lideranças políticas do grupo

A narrativa da mítica relacionada à formação política dos Sateré reúne, performaticamente, um conjunto mítico-poético em que o costume de escolher o líder orienta-se tradicionalmente, mas não incondicionalmente pela supremacia do clã Sateré, um fato estrutural cuja marca está na ação estratégica empreendida pelo referido clã que “pacificou” os conflitos internos entre os outros clãs – fato que acabou por classificar o clã Sateré como autênticos detentores da liderança política. No relato de Obadias é possível observar essa estrutura e poder da sociedade Sateré-Mawé. Obadias diz que diz que:

Tudo começou quando uma velhinha, ajudada por um papagaio falante e um pássaro encantado, conseguiu matar uma onça que perseguia os homens. Nesse relato havia uma onça que devorava os filhos de Anumará e que certa vez, ela a onça encontrou uma velhinha com um papagaio falante (OBADIAS, 2012).

Segundo este relato:

O papagaio não comeu a velhinha porque não gostava de carne velha. Então a velhinha ficou contando estórias para onça, ou melhor, enrolando-a, dizendo que o pessoal [os filhos de Anumará] não estava lá: tinham ido caçar. Isso aconteceu várias vezes, até que a onça, um dia, encontrou sozinho o papagaio falante.

Então o papagaio disse: - A velha saiu para trabalhar!

A onça entrou e falou o seguinte: - Amanhã, quero encontrar a velha e todo o pessoal, caso contrário, vou comê-la!

Quando a velha chegou, o papagaio começou a choramingar e falar assim:

- A onça vai te comer! ...

- Mas sem falar diretamente com a velha. Porém, a velha entende. A velhinha indaga ao papagaio:

- O que tu falaste?

- Mas o papagaio não responde.

- A velha escuta no ar:

- Ti...cuan! Ti...cuan!

- É o canto do ticuan, o pássaro encantado.

Mas a velha não gostou do canto e disse:

- Cala a boca!

Então apareceu um rapaz que disse:

- Era eu o Ticuan! Quero te avisar: a onça vai querer te comer amanhã. Mas tem um jeito. Ela vai querer dormir nas tuas costas. Tu deixas, mas tu preparas uma estaca bem afiada. Deixa-a dormir profundamente, pois se não dormir profundamente ela desperta e te come na hora. Quando ela roncar, tu pegas a estaca e tu a coloca no ouvido dela, e tu a matas.

- A onça chegou, e pediu para a velhinha tirar os piolhos da cabeça dela. Que, na realidade, eram os ovos de mosca que ela tinha sobre sua boca sangrenta.

A velhinha fez tudo direito e matou a onça roncando. Depois, a velha chamou todos os filhos de Anumará que estavam escondidos no mato, e perguntou por cada um: - Em baixo de qual árvore tu estavas escondido?

Um tinha se escondido em baixo da árvore Sateré, outro, em baixo das ramas do guaranazeiro, outro da cutia; outro do gavião. Esses são nomes de

árvores, pois quase todos os bichos têm sua árvore predileta. Então os homens saíram de seus esconderijos de baixo das plantas e das árvores que dão o nome aos vários clãs Sateré.

- Os gaviões eram muito guerreiros, caçadores e ladrões. Como os Meiru e os Uanumu. Mas, depois começou uma guerra entre eles. E foi o homem que tinha se refugiado de baixo da árvore predileta da lagarta de fogo (Sateré), o que trouxe a paz junto aos do clã do Guaraná.

Esta é uma explicação mítica da linha de sucessão dos tuxauas e assim, torna-se pertinente destacar que Obadias é do Clã Guaraná e, atualmente, atua como coordenador do CGTSM, por isso (talvez) ele enfatiza que esse clã ajudou os Sateré naquela tarefa de construção da paz.

Os pajés também são considerados como lideranças e conectam com os líderes políticos pelo exercício da espiritualidade. Eles trabalham com as interferências práticas de mundo invisível, por meio de seus poderes, que não podem ser conquistados pela magnitude da força física – trata-se de um capital simbólico. Seu prestígio é demonstrado em regalias morais experimentadas na relação entre os nativos iniciados. Sua principal atribuição é manter a coesão social, a consciência coletiva para deslegitimar injustiças e restringir práticas contra a totalidade do grupo.

Para isso, faz uso de substâncias alucinógenas e técnicas xamânicas. Esse conjunto de práticas ajuda na adaptação comum dos grupos e são essenciais para formar a consciência que fundamenta a vida nas comunidades aldeadas. Não se pode, entretanto, dizer que o rigor e a tenacidade com que são organizadas pajelanças sejam proporcionais à demanda por curas e benefícios espirituais, até mesmo porque um pajé é mais que um simples curandeiro ou um mago.

É importante destacar que o trabalho de um líder espiritual engloba a medicina tradicional, as atividades para terapias do corpo, a liderança mágica na coleta de viveres, na caça e coleta para a manutenção alimentar e o plantio sazonal, em conflitos entre etnias rivais e na sabedoria para a narração de lendas e canções.

Arte e educação também são funções resguardadas por xamãs, bem como adivinhações, incorporações mediúnicas, de vidência, feitiçaria e sortilégio. As histórias das lutas e a formação do pensamento social da aldeia e trabalho a ser feito em razão da seguridade do que identifica os indígenas enquanto povo tradicional e mantenedor de conhecimentos cosmológicos (SILVA, 2014).

O fim da década de 1980 revela movimentos indígenas organizados com propostas, demandas e exigências diferenciadas frente aos segmentos da vida política, especialmente, aos segmentos desgastados e autoritários da política e ação

indigenista. A força do movimento é demonstrada como um ato que agrupa segmentos diferenciados, mas, historicamente, sujeitados às violências institucionais do Estado e do capital. Fato este, que encontra evidência nos mais diversos canais de comunicação e debate abertos, por indígenas das mais diversas matrizes étnicas do mundo e, principalmente, da América Latina.

Inteligentemente, passam a criar canais adequados e ampliados para a interlocução e socialização de questões universais e específicas, bem como, encaminham novos rumos e estratégias para o movimento, inclusive por meio de reflexões sobre sua trajetória e os novos direcionamentos frente ao mundo global. Movem-se, assim, em parceria de intelectuais inseridos nos espaços não governamentais e de diferentes matizes ideológicas.

Emergem, desta maneira, instâncias ligadas ao contexto indigenista que começam por incluir algumas linhas de controle no interior dessas organizações, inevitavelmente criadas em processos decisórios do próprio grupo, mas, que dada às condições operativas de implantação, acabam admitindo braços do poder estatal minando, assim, essas iniciativas de autonomia, já em seu nascedouro - enfraquecendo as nascentes lideranças políticas.

SILVA (2014) caracteriza, esse momento como estratégia de isolamento político do “principal” em relação ao poder público. Ou seja, dos indígenas que dominam a língua e os códigos políticos do universo não indígena – passam a figurar no plano político interétnico como interlocutores privilegiados –, tais como anteriormente mencionado, na cooptação destes, por ocasião da invasão da empresa petrolífera francesa e da tentativa de construção da rodovia que ligaria Maués a Itaituba.

A cooptação é perceptível quando observamos, por exemplo, que no quadro de direção das organizações indígenas a figura do líder tradicional é inexistente. No caso dos Sateré-Mawé, decorreram vinte e três anos para que uma liderança tradicional assumisse, de fato e de direito, um cargo na direção do CGTSM, o *Tui’as* Zuzu Michiles, em 1987, e o *Tui’as* Antônio Tibúrcio Neto, em 2011.

Consideramos esse evento como um divisor que reagrupa tuxauas de domínio tradicional para uma investida de retomada do poder que, até então, se distribuía entre lideranças institucionalizadas e claramente marcadas por interesses ligados ao indigenismo oficial e, paralelamente, aos agentes do extrativismo com os

quais detinham obrigações e favores – confirmando, assim, uma espécie de reciprocidade mediada por interesses políticos.

Anteriormente a essa marca havia uma percepção clara do uso instrumental por parte dos próprios mecanismos criados pelos indígenas, a via mais rentável para manter o controle sobre a população indígena, na medida em que para deter o capital econômico dentre outros, agregou o capital cultural indígena, *aumentando* assim, a extensão de seu metacapital (BOURDIEU, 2013, p.94-5).

Assim, incluímos a necessidade de problematizarmos essa categoria e, para tanto, pontuamos duas extremidades desta. De um lado, há lideranças indígenas com ideia e concepções indigenistas e, de outro, lideranças indígenas com pensamento e ideais essencialmente indígenas. Essas duas categorizações podem ser identificadas nos territórios, associações e comunidades, como também na esfera pública. Provisoriamente, categorizamos duas formas de lideranças: a primeira caracteriza-se como lideranças tradicionais que não estão restritas ao domínio do chefe ou do *Tui'sas*, mas incluem líderes ligados à espiritualidade que conectam extremidades entre o mundo terreno e extraterreno.

Há em toda área indígena Sateré-Mawé dois tuxauas gerais, um que se ocupa do Marau e o outro que se ocupa do Andirá. Um Tuxaua Geral deve viajar pelas aldeias, sabendo o que está acontecendo, articulando as demais aldeias e incentivar as atividades cotidianas da mesma, em suma, tem que conhecê-las.

Para ser um Tuxaua Geral é preciso primeiro ser tuxaua de alguma aldeia, sua escolha se dá numa reunião de tuxauas e eles decidem quem pode assumir essa função. Depois que ele assume, tem que visitar as aldeias, incentivar o cultivo agrícola e a criação de animais domésticos. Estes são considerados como as maiores autoridades dentro da área (SILVA, 2014).

Faz parte do cerimonial de recepção uma reunião introdutória na casa do Tuxaua, com ele, sua esposa e seus filhos – a recepção é algo em aberto, podendo participar também pessoas da aldeia que estejam desocupadas. Durante essa reunião, o Tuxaua Geral senta em uma posição de destaque, cercado por Tuxauas menores. O tuxaua para os Sateré é um líder tradicional.

O Tuxaua também recebe muitos presentes da comunidade, quando caçam, levam para ele, se colhem frutas ou fazem farinha, também. E ele retribui os presentes, por exemplo, o Tuxaua Servo, da aldeia de Nova Esperança, tem uma casa enorme, que mais se parece com um barracão, e é todo aberto, funciona como uma

espécie de praça onde todas as noites as pessoas ficam sentadas nos bancos, conversando, e tudo que é feito ali é servido para as pessoas que estão naquele local.

Na Aldeia de Ponta Alegre, no rio Andirá, acompanhados do irmão do capitão em uma cerimônia de recepção na casa do Tuxaua Antônio Miquilis, foi mostrado, na prática, um pouco do que é ser um Tuxaua, ou melhor, o que é a autoridade de um Tuxaua. Em um determinado momento, houve um disparo, um barulho de tiro, e ele continuou conversando tranquilamente como se nada tivesse acontecido, passaram-se três minutos e um dos visitantes perguntou: “ – Tu não vais ver o que aconteceu?”

Ele respondeu: “– Chega telegrama! ” O que, logo em seguida, se confirmou, quando chegou um rapaz que começou a explicar para o Tuxaua o que havia acontecido. E disse: “– Tem um homem que bebeu e brigou com outro por causa de uma mulher”. O Tuxaua escutou essas histórias e não fez nada, apenas disse para aquele mensageiro, o rapaz que trouxe a notícia, que voltasse lá para saber mais.

A autoridade do Tuxaua não equivale à autoridade policial ou a de um delegado, que imediatamente sai em busca do contraventor, mas sim, a uma referência que está no meio da aldeia. Ele não é a lei, ele não vai à busca dos acontecimentos, os acontecimentos é que vão até ele, ele não representa a lei, não está ali para prender quem comete o crime.

A principal atribuição do Tuxaua, nesses casos, é chamar a atenção, orientar, prevenir, mas esse chamado ou advertências não é no sentido do mundo dos brancos, de exortação – são mais no sentido de fazer com que a pessoa assuma as suas responsabilidades. Ele não vai atrás daquele que cometeu o erro para dizer que ele está errado. É aquele que cometeu o erro que vai até ao Tuxaua, ouvir os seus conselhos em uma reunião aberta junto com a comunidade.

Observa Lorenz (1992), que o grau de influência política de um Tuxaua segue alguns critérios, como por exemplo: o clã ao qual pertencem, suas relações de parentesco e prestígio junto aos demais tuxauas, seu conhecimento sobre o tempo dos antigos, ou seja, a história e a mitologia Sateré-Mawé. Além disso, conta a sua capacidade como orador, seu grau de generosidade, sua tradição com agricultora e beneficiador do guaraná, sua habilidade e a maneira como conduz os problemas internos de sua comunidade, e a tônica de suas relações com os agentes da sociedade envolvente, principalmente a FUNAI, os patrões e os políticos locais.

Ainda como integrante da organização política dos Sateré-Mawé, encontramos a figura do Capitão (palavra sem correspondência na língua tradicional). Este personagem não é considerado pelos Sateré-Mawé como um líder tradicional, pois, este cargo foi instituído pelo antigo SPI e continuou sendo reforçado pela FUNAI. O capitão atua como uma ponte entre o mundo dos brancos e o mundo Sateré-Mawé. Segundo Lorenz (1992), ao capitão cabe intermediar as relações com os brancos sejam estes: Chefe de Posto, Delegado, Presidente da FUNAI, Prefeito, Padre e Pastor.

Nota-se que, ainda hoje, o capitão exerce esse tipo de função e apesar de não receber um salário de instituições governamentais é ele que verifica a presença dos professores indígenas e dos agentes de saúde. A nosso ver, sua autoridade foi instituída pelos brancos com o objetivo de controle da área. A função de capitão foi integrada dessa forma.

Todavia, a figura do capitão não deve ser entendida como uma coisa negativa. Ele gerencia os relacionamentos com o mundo de fora, por exemplo, quando houve a luta contra a Elf-Aquitaine, empresa estatal francesa que objetivava encontrar lençóis petrolíferos e pela demarcação do território, foi o capitão Dico uma das pessoas que esteve na linha de frente (LORENZ, 1992, p.97).

A questão é “a quem o capitão obedece”, na medida em que o poder efetivo está nas mãos dos Sateré-Mawé, assim, ele é percebido como o ajudante do Tuxaua. Com efeito, o mesmo é uma espécie de segundo Tuxaua. Quando o primeiro não está é o capitão que assume. Quando estão juntos, se organizam e se comunicam para fazer qualquer trabalho.

Atualmente o capitão pode ser eleito pelos Sateré e, quando este morre, pode passar o cargo para seu filho, mas se este estiver em condições de assumir, isto é, tiver capacidade e se for de consenso dos Sateré. O que influencia de maneira determinante a natureza verdadeira do “poder” do capitão é historicamente a força do CGTSM nas relações com o mundo dos brancos. É a autonomia política do Conselho que faz com que a autoridade do Tuxaua sobre o capitão seja real e não ficção.

Assim como, no caso específico, é o grau de efetiva autonomia das organizações professores (OPISMA) e dos agentes de saúde (ASISM), que faz com que a autoridade de controle do capitão, não saia dos limites de sua função técnica, atribuída pelas agências públicas que têm competências sobre saúde e educação. É a forma moderna de integração/contraposição com a sociedade envolvente, cuja

articulação é bem refletida no estatuto do Conselho Tribal, que decide, entre outras coisas, sobre o destino do capitão (não é por acaso que a figura do Capitão Geral já foi eliminada).

O Conselho representa uma volta ao prestígio dos Tuxauas, mas, ao mesmo tempo, uma legitimação forte, por parte dessas lideranças, das “autoridades modernas”. Esta nova modalidade de autoridade é constituída mediante competências profissionais consolidadas dentro da área indígena, pela autonomia das suas ações e da coordenação do Conselho.

Deve ainda demonstrar intensa atuação fora do ambiente interno da aldeia ou território indígena, configurando um poder que se situa entre, de um lado, o poder político executivo e de representação e, do outro, o poder econômico empresarial. Além desse modelo de liderança, institui-se subliminarmente a figura política do capitão margeado em uma extremidade inferior, mas que se destaca em alguns aspectos da simples figura do Capataz (*muepy*“a”). Não obstante, este termo, na língua portuguesa, possa ter uma conotação negativa, na cultura tradicional representa o organizador do mutirão, organizando a cooperação nos trabalhos, como uma espécie de braço direito do Tuxaua.

O relacionamento entre essas três modalidades de autoridades tribais, Tuxaua, Capitão e Capataz, funciona estruturalmente da seguinte forma: o trabalho é planejamento tanto pelo Capitão como pelo Capataz, embora, este último assuma a função de controle do trabalho a ser executado. Em termos de poder, o capataz tem relativa autonomia com uma comunidade circunscrita. A forma geral dessas comunidades é a de espaços “fechados” por meio de personificações individualizadas em que se inserem agentes com características de milícias, que são asseguradas pela força designada aos capatazes, reconduzindo, assim, a uma reprodução de modelos de apropriação do trabalho comumente adotados na Amazônia.

São formas de trabalho legitimadas por meio do sentido recíproco de lealdade e proteção que é (re)apropriado imperceptivelmente pelo discurso da tradição do trabalho comunitário. Atualmente, à figura do capataz se sobrepõem às equipes técnicas do CGTSM, que organizam o desenvolvimento da produção na área. Até hoje, esta situação não gera nenhum conflito, pois as equipes técnicas agem sob o pedido, ou pelo menos sob a permissão do Tuxaua da aldeia.

O Pajé (*paini*), na cultura Sateré-Mawé, sempre teve muita importância, pois, este personagem tem a capacidade de lidar com o mundo terreno e o mundo

sobrenatural, que é o mundo dos espíritos. Porém, devido ao processo de evangelização, segundo Jecinaldo (diretor do Conselho de Educação Indígena), os mesmos foram bastante marginalizados, principalmente, pelas igrejas evangélicas. Todavia, a pressão recente do Estado e a autonomia do Conselho Tribal estão, nos últimos anos, legitimando o seu papel social. Hoje, o Pajé é reconhecido como integrante do sistema de saúde pública e é considerada autoridade com direito a voto nas assembleias do Conselho Tribal.

Nas versões de imagens publicitárias, o indígena que é apresentado é um indígena genérico, descaracterizado, sem uma identidade própria, onde a figura do pajé, por exemplo, é estilizada como se este fosse uma figura transgênero e com adereços que não estão incluídos como parte de suas características culturais. Contudo, os indígenas têm uma percepção clara sobre essas diferenças e sabem distinguir o que é apresentado como “legítima cultura indígena”, o que remeteria a questão da construção de uma “identidade amazônica”, que é construída e reconstruída dentro do Festival utilizando de “cacos”, pedaços, do que seria a cultura indígena. Cacos estes que, como uma colcha de retalhos, são remendados, dando outro significado que não representa pelo menos para os indígenas a sua cultura:

As vestes dele são fora do comum, não é do interior, não é do índio não, é da cidade, por que o pajé legitima mesmo não tem esse negócio não, faz um serviço assim normal, assim só mesmo bermuda, é isso só (...) a dança também não existe isso e uma lenda só, que não é cultura não, é uma lenda. (LINO, Sateré- Mawé, 2012).

É por meio dessa reinvenção de elementos isolados, tais como: pintura corporal, vestes, danças e ritos que temos uma reinvenção da cultura indígena pela figura do boi. Reinvenção esta que não tem por parâmetro indicar ou mostrar como é realmente uma determinada cultura indígena:

Então eu faço uma mistura e graças a deus eu tenho me dado bem nessa mistura, claro também usando passos de dança, os jurados são muito exigentes, uso dança contemporânea e eu nunca fiz curso de dança. (NASCIMENTO, A., 2012).

É essa “mistura” de elementos isolados de algumas culturas indígenas, que são “reinventados” para fazer frente às necessidades comerciais e visuais, que irão compor essa imagem de um indígena exótico, estilizado, dentro de um parâmetro que opera com o exótico como elemento de venda de um produto, no caso aqui, o Festival Folclórico de Parintins, enquanto uma “legítima representação da identidade

amazônica”, logo ela vai trabalhar mitos, ritos, lendas e estórias da região não importando sua veracidade ou não, pois o que está em jogo é a imagem sobre a palavra, ou seja, o midiático sobrepujando o real.

Sendo curioso notar o depoimento de um Pajé, de um boi de Parintins, quando ele afirma, na verdade ele representa um personagem, como se fosse um “ator” desempenhando um papel, e esse indígena criado não é um indígena real, mas, espetacularizado, imaginado.

Foi criado um indígena particular, espetacularizado, fantasioso e projetado para questões outras, que não os interesses étnicos, e assim prossegue esse projeto – extremamente ligado à questão visual de cor, forma, àquilo que é visto, que tem contrastes, que é para ser apreciado de quinze a dez metros, já que se trata de teatro de arena e, aí, inclui outras questões que são de figurinos, questões voltadas ao teatro de fato. Esse processo de teatralização, por ser um espetáculo, como se fosse uma grande opera a ser desempenhada numa grande Arena, faz com que todos os elementos do Festival operem com a visualização máxima, não importando se estes elementos, ou este excesso de colorido nas roupas, fantasias, e adereços, venham a se sobrepor à real identidade indígena em seus ritos e mitos.

Foi a criação de um determinado formato nos bois de Parintins que acabou por operar uma mudança que se afastou cada vez mais dos elementos do Nordeste e valorizou o que veio a se denominar de “cultura amazônica” ou “cultura local”. Há todo um discurso que opera, inclusive em termos de marketing e propaganda, com a questão do chamado “resgate cultural”, onde a cultura e a identidade precisariam ser “retiradas” de algum lugar onde não estivesse sendo valorizada.

O que é representado e divulgado nas propagandas do Festival Folclórico de Parintins revela que a figura do indígena é resignificada para vender tanto uma imagem, como produtos, onde a própria imagem do indígena entra como produto agregado a uma marca determinada, a Amazônia, marca esta que se tornou o principal veiculador dos variados significados que a região passou a assumir em termos de mercado mundial, articulando, assim, elementos locais (como a figura do indígena) às necessidades globais, consumos de produtos, sejam materiais ou culturais inseridos na chancela “Amazônia”.

De toda maneira, nunca o poder do Pajé é ou foi reconhecido como um poder “social”. Ele age sobre a natureza por meio da própria “natureza” que exerce

poder sobre os homens. Para aprimorar este poder é que o Sateré procura ou foge do Pajé. As atitudes políticas de muitas lideranças indígenas reconfiguram a ação política do Estado. Essa relação faz surgir os indígenas especialistas em questões indigenistas, que se tornaram condutores da política do Estado para as populações indígenas.

Essas práticas políticas são respostas à ação civilizatória e essas respostas coadunam-se com a estratégia via educação, ao inculcar valores e referências ocidentais. Isso é perceptível quando notamos que as ideias políticas de muitas lideranças estão acopladas à linhas políticas do Estado. Não é sem propósito que se observa a participação de muitos indígenas nos quadros de instituições estatais. São muitos os casos que aparecem qualificados como “índios do Estado”. Nota-se, que aquilo que era visto e valorizados como algo positivo, passa, em tempos atuais, a ser questionado pelos indígenas, a diferença das comunidades que atuam nos quadros do movimento indígena organizado, daqueles que atuam nas fileiras políticas do Estado.

Não é sem propósito que se observa a participação de muitos indígenas nos quadros de instituições, o que indica que as comunidades e organizações indígenas diferenciam sua ação política de muitos indígenas que atuam nos quadros do movimento indígena organizado, daqueles que atuam nas fileiras políticas do Estado (SILVA, 2014).

É um cenário de abertura, conquista, mas, em algumas situações, também de perda de espaço político, em trinta e sete anos de luta do movimento indígena organizado. O marco histórico dá-se a partir das assembleias organizadas pelo CIMI, em 1974, estabelecendo bases para criação de uma nova política indigenista.

Para tanto, as comunidades e organizações elegem e legitimam lideranças como interlocutores para mediar a relação entre os indígenas e o Estado. O Estado elegeu e legitimou a ação política indigenista por intermédio de muitos indígenas que saíram do quadro institucional indígena e passaram a atuar no quadro das instituições indigenistas.

O contexto, de mudança e transformação, dos Sateré-Mawé foi impulsionado pelas experiências advindas dos confrontos, no início da década de 1980, com a empresa de petróleo estatal francesa, com madeireiros e regatões na região dos rios Marau e Andirá e, ainda, contra controle político da FUNAI. São

acontecimentos do novo cenário político no Brasil que favoreceram a criação, no dia 15 de setembro de 1987, do CGTSM. Ao observarmos a composição política que articulou a criação do CGTSM, é possível perceber entrecruzamentos entre a cultura política indígena e a ordem hierárquica das instituições ou da sociedade ocidental. É a cultura política indígena horizontalizada. Duas culturas, dois sistemas em uma única arena de tensão e confronto político. Enfim, duas culturas, duas formas de lidar com o universo político e de pensar a realidade dividem o mesmo cenário.

Das dez pessoas institucionalmente eleitas, seis são reconhecidas pelas comunidades como os legítimos *Tui'sas* – e os outros quatro são pessoas institucionalizadas pela FUNAI. Trata-se do capitão geral, chefe do posto indígena. Essa cultura de institucionalização, da constituição de associação mediante o registro de ata em cartório, sua inscrição no cadastro nacional de pessoa jurídica CNPJ, agrega duas outras estruturas políticas.

Primeiro, as lideranças tradicionais, que são os legítimos guardiões da tradição política Sateré-Mawé e, depois, os Sateré-Mawé institucionalizados nas figuras do Capitão Geral, Capitão, Chefe do PIN e os professores. Em função do exposto, podemos definir esse momento como a política de parentesco patrilinear determina o pertencimento ao grupo.

Podemos acrescentar que a organização social se orienta pelo sistema cultural que, por sua vez, cria campos políticos e segmenta a estrutura política. Os casamentos são prescritos em uma lógica exogâmica, dividida em dois fortes segmentos sociais: o preferencial, interclânico, quando se trata de casamento com um ou uma Sateré-Mawé, de um *ywanía* oposto ao do marido, e não interclânico, em que um dos casais não é considerado Sateré-Mawé.

A lógica da cultura marcada pela hierarquia política clânica, cuja base de orientação e a conduta das pessoas em relação a cada *sillings* (ALVAREZ, 2009, p. 29), serve de base para orientação, em um primeiro momento, à direção organizativa do CGTSM – formatando, assim, o campo político indígena Sateré-Mawé.

Porém, por ser uma instituição pluriclânica, construída para ser o fórum de interlocução com o mundo não indígena, o parâmetro hierárquico que marca a relação interna em cada comunidade, centrada na relação do irmão mais velho para o irmão mais novo, e que levou ao estabelecimento de um novo ordenamento político baseado na segmentação política institucionalizada pautada no representativismo comunitário e regional.

Essa tendência abre espaço para que uma pessoa que, no plano cultural clânico, é considerada de um clã inferior a ser considerada como parâmetro para que alguém possa se articular para compor a direção do CGTSM. Em sendo uma estrutura organizativa para o mundo não indígena, os critérios políticos passam a serem outros. Assim, aquele que tem maior facilidade em lidar com a estrutura burocrática da política externa ocidental, e que possa ampliar a relação dos Sateré-Mawé com outros segmentos políticos, geralmente é escolhido para ser o Presidente do CGTSM.

Todavia, conforme é possível observar na ata da Assembleia Geral Ordinária, de 2011, ocorreu a eleição de um *Tui'sas* para comandar o CGTSM (durante o quadriênio 2011 – 2015). Sua eleição foi a forma encontrada por alguns Sateré para neutralizar o ímpeto indigenista que se instalou e comandou o CGTSM entre 2007 e 2010, depois de uma série de conflitos políticos, envolvendo várias facções, em decorrência da política adotada pela gestão anterior que recebeu apoio informal do Prefeito de Barreirinha, conforme pode ser observado no comunicado dado pelo CGTSM.

A assembleia não teve somente número legal, mas também o maior número de comunidades participantes na história do CGTSM. Isso, apesar do grande ativismo do Prefeito de Barreirinha, que prometeu a distribuição de regalias para os tuxauas e os professores das comunidades do Rio Andirá – que não participassem e até demitiu quem participou.

A partir desse evento, a Prefeitura de Barreirinha, que tinha se recusado antes a dar apoio à iniciativa do *Mapahit'i*, alegando falta de recursos, logo promoveu e bancou uma assembleia do CGTSM, dia 07 de julho. Nesse evento, foram distribuídos motores de luz, como prêmios aos tuxauas que não tinham participado da assembleia que eles mesmos tinham convocado e, na ocasião, foi convocada mais uma assembleia eletiva para vigília do aniversário do CGTSM, dia 14 de setembro de 2011, onde, quem fosse lá, poderia, no dia seguinte, participar do sorteio de benefícios para o povo oferecido pela Prefeitura.

É um período de desmobilização política institucional, caracterizada pelo avanço da política indigenista no principal fórum político dos Sateré-Mawé. Todavia, vale destacar que o Conselho sempre manteve certo controle político sobre a FUNAI e a FUNASA, influenciando inclusive no processo de admissão e exoneração de diretores, no entanto, não conseguiu obter o mesmo êxito com as investidas feitas pelo poder municipal.

Em relação às prefeituras, a de Barreirinha, da qual um Sateré-Mawé tornou-se Vice-Prefeito, e depois Prefeito, em duas legislaturas, era sintomática a sua tentativa de ter o controle político sobre o CGTSM. Não é sem propósito a sentença de um dos candidatos ao quadro político do CGTSM, apoiado pelo Prefeito de Barreirinha, em 2007, numa rodada de diálogo, com o estatuto do CGTSM em mãos, quando expressava seu pensamento e o momento: “Vocês deram muito espaço para os velhos”.

Esse axioma expressa uma linha de pensamento de uma facção política dos Sateré-Mawé, cuja matriz política se filia às instâncias indigenistas políticas que prezam por atitudes indigenistas. Após o fim do mandato desse candidato (que se tornou presidente do Conselho) e a eleição de uma liderança tradicional da região do rio Marau (para comandar o CGTSM) – levou o Prefeito, numa manobra política, a investir numa cisão entre as lideranças –, ao estimular seu secretário de finanças para convocar os *Tui'sas* e lideranças a fim de escolhê-lo como Presidente do Conselho.

O fortalecimento das organizações indígenas, tal como o Encontro Indígena de Altamira, ocorrido em 1989, também é um exemplo de unificação e fortalecimento do movimento indígena em relação à defesa das suas principais demandas ou interesses. Esse evento foi convocado para discutir a implantação de hidrelétricas no rio Xingu, consolidando um novo discurso indígena – como um defensor do meio ambiente, posteriormente, consagrado na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (ECO-92), realizada no Rio de Janeiro. Consequentemente, foram estabelecidas parcerias com agências multilaterais (como o Banco Mundial, o BID, a Comunidade Econômica Europeia, o Grupo dos 7 etc.), que contam com apoio político da opinião pública internacional.

Progressivamente, o governo brasileiro passou a integrar-se aos foros internacionais que operam com a compatibilização de proteção ambiental e desenvolvimento. Nessa perspectiva de uma micropolítica planetária, as áreas indígenas passaram a ser pensadas como importantes unidades de conservação. Sua adaptação interna foi bem mais lenta e estendeu-se por uma boa parte da década. Por fim, os ministérios (como o da Justiça e o do Meio Ambiente) e as fundações (como a FUNAI e o IBAMA), mais diretamente afetados, estabeleceram novos procedimentos e constituíram equipes especializadas de trabalho baseadas em programas desenvolvidos com recursos da cooperação internacional.

Ao se tomar o ano de 1992 e a ECO/92, ambos como marco, as formas de atuação, os temas e a retórica das ONGs mudam com velocidade bem maior. A interlocução com os órgãos de governo e com a cooperação internacional torna-se mais frequente e as ONGs começam a contar com um quadro mais técnico e profissionalizado. Outro fator decisivo, para uma nova configuração política, foi a decisão das agências financiadoras em destinar recursos diretamente para às “comunidades-alvo” e para iniciativas locais, sendo priorizados como parceiros ideais aqueles identificados como mais próximos dos grupos executores.

Neste sentido, as organizações indígenas passaram a apresentar-se como os mais adequados receptores de projetos de desenvolvimento e de proteção ambiental. E por sua vez, as ONGs continuaram a atuar na condição de parceiros, fornecendo uma assessoria de natureza técnica – que incluía orientações e estratégias de ação e de intermediação frente aos acordos transnacionais com as empresas ligadas ao Justo. Cujas críticas, comungamos com Ramos (1998), que nos mostra que um dos efeitos da entrada das ONGs no campo indigenista, ao longo da década de 1990, foi o surgimento de um “indigenismo privado” que atuou a par do “indigenismo público” da FUNAI. Segundo este estudioso, a fricção interétnica produziu o indígena de contato – usado por uma série de lideranças para explorar o exotismo e para projetar um índio hiper-real, que viria a atuar na mídia e estabelecer parcerias transnacionais diretamente com organizações internacionais e ONGs.

## 2 CONSIDERAÇÕES FINAIS: O objeto em devir...

Dos cenários apresentados, destacamos três tempos distintos, mas complementares que culminaram com a consolidação do Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento Sateré-Mawé, um cenário que apresenta a formação do estagio atual das trocas mercantis entre os Sateré-Mawé com as agencias do comércio justo.

O primeiro momento restringe-se as trocas intertribais junto a grupos circundantes ao território Sateré-Mawé. Uma relação de troca regulada por um sistema de circuito reduzido em que todos os produtos são dispostos em forma equivalente para suprir as ausências ou inexistências locais de determinados produtos.

Tal como demonstrado acontece desde o século XVII uma gradativa disseminação das propriedades medicinais do guaraná e rapidamente ele torna-se popularização do guaraná dos Sateré-Mawé que estimula uma relação comercial ampliada. É nesse interstício que se instalam agentes intermediários diversos, todos em busca de vantagens e lucros comerciais.

Entre eles, está o regatão, um personagem típico da Amazonia que se instala gradativamente no circuito de troca indígena, e que embora sem grande capital, distribuem-se por todo o território amazônico em pequenas embarcações que facilitam seu deslocamento com seus produtos e quinilharias para a troca sem equivalência.

Eles fazem parte de um sistema maior em que estão inseridos agentes comerciais de casas aviadoras que funcionam como patrões dessa ramificação do comércio extrativista. Arma-se em redes tecidas por esquemas pessoais que em sua forma aparente resultam em distinção social. Com esse status eles acabam por disseminar hábitos que minam as relações internas dos Sateré-Mawé e até mesmo a legitimidade e a autoridade de suas lideranças tradicionais.

Pouco a pouco as interferências são reconhecidas nas práticas diárias dos Sateré-Mawé, conduzindo-os assim, a uma resistência que dinamiza a construção do terceiro cenário que se caracteriza por um circuito de troca aberto a uma perspectiva ampliada. O contexto demanda formas diferenciadas de gestão do território e o controle deste, para além dos órgãos indigenistas que tal como a FUNAI, inviolizava suas práticas autônomas.

São agentes do Estado e do capital privado que hoje disputam o controle e os benefícios dessa troca vantajosa. É nesse solo que começa a se pensar, projetar e armar rede sociotécnica capaz de ultrapassar esses intermediários e assim entrar definitivamente em roca equivalente e feita por eles próprios.

Ação composta de início com a parceria do C.T. I que junto a tuxauas tradicionais ensaiam uma primeira saída que podemos marcar como uma subdivisão dessa terceira. Esta saída está dada na cooperativa do guaraná. Uma etapa embrionária rumo a autonomia, agora com perspectivas ampliadas para muito além do território Sateré-Mawé. É uma passagem de uma ética local, para uma ética transnacional que se recombina as histórias locais destes a um movimento global.

Como se sabe, esta experiência de comercialização operava em um circuito regional positivo, mas não conseguia programar práticas relacionadas a sustentabilidade, uma tendência que ainda começava a instalar-se nas formulações e projetos dos coletivos étnicos, embora culturalmente suas práticas já estivessem direcionadas a ela. Além do que as lideranças envolvidas nessa experiência tinham uma base de sustentação tradicional e ainda não estavam afeitos a lógica e as técnicas da administração ampliada do comércio global, ao menos da forma tal atual.

Esta característica apropriada ao comércio global só irá fazer parte de fato do capital político das lideranças Sateré após a execução do Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento do Povo Sateré-Mawé em 1989 com a aprovação em Assembleia do CGTSM. Com essa ata é criado o Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé que se constitui como representação econômica dos Sateré-Mawé. Um adendo da representação maior dos Sateré o CGTSM.

O CGTSM funciona como uma representação dos tuxauas gerais de todas as comunidades que estão agrupadas na figura jurídica do CGTSM. Pouco a pouco, a figura do consórcio acaba sobressaindo-se frente ao domínio político dos tuxauas tradicionais que passam a articular-se com as novas lideranças que emergem. A consolidação desse novo modelo de ação necessariamente tem que dialogar com os setores constituídos no espaço tradicional.

O Projeto Waraná surge em 1995 e representa uma segunda subdivisão da terceira etapa, é uma marca definitiva para a liberação das amarras das trocas institucionalizadas ou das trocas ordinárias, que se davam tanto pela falta de opção e pela fragilidade das organizações políticas do grupo que se ofuscava dentro de uma redoma do poder estatal que se disseminava em todas as esferas do poder local. No

momento de sua criação, o projeto guaraná representou um processo de composição de forças que desarticulou as amarras do grupo.

Esta etapa pode ser considerada como o esboço inicial do Projeto Integrado de Etnodesenvolvimento. O Projeto Waraná foi posto em prática em 1995 por meio de um projeto embrionário denominado “Vintequilos”, uma experiência pioneira de comercialização autônoma de produtos locais dos Sateré-Mawé no mercado europeu mediante agências ligadas ao comércio justo. O nome se deve aos 20 quilos de guaraná enviados em uma primeira ação de comercialização internacional pelos próprios Sateré-Mawé.

É assim, que esses momentos interconectados desenham o cenário das transformações e indicam formas de ultrapassagem de um modelo político de base local presente em um contexto influenciado pela tutela ou agenciamento por parte de órgãos oficiais, de grupos ligados à Igreja católica e evangélica ou agentes privados, para um modelo mais independente e flexível, composto por lideranças com características reflexivas construídas dentro do próprio movimento indígena, que na atualidade estão posicionados frente a um espaço articulado transnacionalmente. Embora ainda articuladas com as bases tradicionais locais.

Instituiu-se uma relação positiva (e propositiva) que passa a estimular redimensionamentos dos processos ligados a legitimação, formação e na atuação das lideranças e organizações indígenas consideradas em sua forma tradicional, algumas delas decorrentes de exigências do comércio justo representado pelo Projeto Waraná que estimulou a entrada em cena de novos atores com habilidades técnicas de gerenciamento comercial.

Em tal relação emergem questões sobre a legitimidade da autonomia política do grupo, especialmente quando se dizem fora do sistema econômico capitalista. Percebe-se então que a nova relação entre sujeitos está pautada em uma série de restrições cuja base interpõe-se em um uso racional da natureza e a observação de práticas que assegurem um modelo de sustentabilidade incluindo procedimentos éticos nas relações de trabalho conforme as prescrições da Organização Internacional do Trabalho – O.I.T.

A consideração que se pode fazer sobre as interferências produzidas na relação mercantil entre as agências do fair trade e os Sateré Mawé é de que se legitimou um segmento econômico que reconhece sentido no desdobramento de uma

relação econômica fortalecida com relativo caráter de autonomia a um reconhecimento político dos Sateré-Mawé.

Assim, passaram a estabelecerem-se as bases de uma ação integrada com os diversos segmentos, deslocando esse segmento - atuante nas relações comerciais – a um destaque frente a setores mais tradicionais. Ela estabeleceu-se, entretanto, na articulação habilidosa entre os “produtores” e as bases tradicionais de poder, embora, com algumas dissensões e até crises estruturais.

É importante destacar inversamente as interferências estimuladas pelos Sateré-Mawé frente ao consumo de alimentos com selos étnicos. Mediante essa relação, eles contribuíram para consolidar uma mentalidade reflexiva no consumo global de alimentos que circunstancialmente adaptaram-se a seus modos e sentidos dados aos alimentos e ao ato de comer, um portar-se sobre a mesa. Nesse sentido as interferências mútuas.

## REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. Associações Indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia Brasileira. In: VERDUM, Ricardo. 2000. **Povos Indígenas do Brasil**. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- \_\_\_\_\_. Territorialité, et hnpolitique et development: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. **Cahiers des Amérique Latines**, n. 23, 1997. P. 177-210.
- \_\_\_\_\_. 1995. **O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza**. Brasília: Edunb.
- ALMEIDA, Alfredo W. B. 2008. **Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8/ Fundação Universidade do Amazonas.
- ALVAREZ, Gabriel O. O ritual da Tocandeira entre os Sateré-Mawé: aspectos simbólicos do Waumat. In: **Série Antropológica**, Departamento de Antropologia, UnB, Brasília, n. 369, p. 2-18, 2005.
- \_\_\_\_\_. 2005. **A campanha do índio**. (VÍDEO, 26 min).
- \_\_\_\_\_. Política Sateré-Mawé: do movimento social à política local. **Estudos e Pesquisas**, FUNAI, v.1, n. 2, Brasília, 2004. p.9-44.
- BAINES, Stephen G. Cosmologias do contato na frente de atração Waimiri-Atroari. **Encontro de Ciências Sociais do Norte Nordeste**, Aracaju, ago. 2003.
- BALANDIER, Georges. **A desordem: elogio ao movimento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BARBOSA, L.; CAMPBELL, C. O estudo do consumo nas ciências sociais contemporâneas. In: \_\_\_\_\_. 2006. **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: FGV.
- BARRETTO FILHO, Henyo. T. 2006. Os predicados do desenvolvimento e a noção de autoctonia. **Tellus**, Campo Grande, MS, v. 6, n. 10, p. 11-21.
- \_\_\_\_\_. 2001. **Da nação ao planeta através da natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira**. Tese (Programa de Pós-graduação em Antropologia Social). Universidade de São Paulo.
- \_\_\_\_\_. 2001. Populações Tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. **PALESTRA** apresentada no Workshop “Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade”. Parati, RJ.
- BARTOLI, Estevan. Ações indígenas Sateré-Mawé na cidade de Parintins (AM) e a formação de sistemas locais territoriais urbano-ribeirinhos. **XIV Simpósio Nacional de Geografia Urbana no século XXI**. Fortaleza, 08-12 set. 2015.

\_\_\_\_\_. 2001. Populações Tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. **PALESTRA** apresentada no Workshop “Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade”. Parati, RJ.

BARTOLOMÉ, Miguel A. 1998. Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina. In: BARTOLOMÉ, M.; BARTOLOMÉ, A. (coord.) **Autonomía étnica y Estados Nacionales**. Mexico: Conaculta; INAH.

\_\_\_\_\_. Movimentos etnopolíticos e autonomias indígenas em México. **América Indígena**, v. 55, n. 1 e 2, 1995. p. 361-382.

BASTOS, Adriana Teixeira; FURTADO, Cora Franklina do Carmo. Guaraná orgânico: eco desenvolvimento e comércio justo. In: Encontro de Ensino e Pesquisa em Administração e Contabilidade, 4, 2013, Brasília. **Anais**. Brasília: ANPAD, 2013.

BAUMAN, Zygmunt; MAY, Tim. 2010. **Aprendendo a pensar com a sociologia**. Tradução de Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BONFIL BATALHA, Guillermo. “Los pueblos índios, sus culturas y las políticas culturales”. **Anuário Indigenista**, XLV, 1985, p. 129-158.

\_\_\_\_\_. *et al.* 1982. **América Latina: etnodesarrollo, etnocidio**. Costa Rica: FLACSO.

\_\_\_\_\_. Do indigenismo da revolução à antropologia crítica. In: JUNQUEIRA, C.; CARVALHO, E. (Orgs.). 1981. **Antropología e Indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez.

\_\_\_\_\_. 1970. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. **Annales de Antropología**. México.

BONI, Paulo C.; MORESCHI, Bruna M. 2007. **Fotoetnografia: a importância da fotografia para o resgate etnográfico**. Disponível em: <www.doc.ubi.pt>. Acesso em: 10.07.2016.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

\_\_\_\_\_. 1999. **A miséria do mundo**. 3. ed. Tradução de Mateus S. Soares. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. 1998. **O poder simbólico**. 2. ed. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand.

CAETANO, Pajé. 2010. O trabalho dos pajés nas comunidades Sateré Mawé. **ENTREVISTA** realizada, em 10/2/2010, na comunidade Nova Esperança/Rio Marau– Maués, AM, por Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros Weigel.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Antropologia** (USP), vol. 39, nº 1, São Paulo, 1996

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (eds.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre/lesco-Pensar, 2007, p. 63-91.

CHATEAURAYNAUD, Francis. Das disputas comuns à violência política. A análise das controvérsias e a sociologia dos conflitos. **Enfoques**, v. 1, n. 1, mar., 2012. p. 201-218. Disponível em: <<http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br>>. Acesso em: 15.07.2015.

COMAROFF, J. L.; COMAROFF, J. Questions of theory. In: **Ethnicity**, Inc. Chicago/London, University of Chicago Press, 22-59.

CONAB. Companhia Nacional de Abastecimento. **Conjuntura mensal**: guaraná. Período de 1-31 de julho. Disponível em: <<http://www.conab.gov.br/conteudos.php?a=526&t=2>>. Acesso em: 11.02. 2014.

\_\_\_\_\_. **Proposta de preços mínimos**: safra 2013/2014 (produtos de inverno, regionais e leite). Disponível em: <[http://www.conab.gov.br/OlalaCMS/uploads/arquivos/13\\_11\\_22\\_15\\_42\\_37\\_pm\\_inverno\\_13\\_14.pdf](http://www.conab.gov.br/OlalaCMS/uploads/arquivos/13_11_22_15_42_37_pm_inverno_13_14.pdf)>. Acesso em: 11.02. 2014.

COUDREAU, Henry. 1977. **Viagem ao Tapajós**. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia (Reconquista do Brasil, 44)

\_\_\_\_\_. 1940. **Viagem ao Tapajós**. São Paulo; Rio de Janeiro/Recife/Porto Alegre: Companhia Editora Nacional.

CUNHA, Graciela M. **Informações de mercado sobre o Guaraná**. Disponível em: <<http://bis.sebrae.com.br/bis/conteudoPublicacao.zhtml?id=2783>>. Acesso em: 22.01.2013.

\_\_\_\_\_. Política indigenista no século XIX. In: \_\_\_\_\_. 1992. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras.

DALMORO, Marlon; NIQUE, Walter M. Cultura global do consumo e tradicionalismo local: uma reflexão teórica a partir da diacronia dos conceitos. **G&DR**, v. 10, n. 4, 2014, p. 420-442.

DANTAS, Beatriz G. *et alli*. Os povos indígenas do Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. In: *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DURAND, Gilgert. **Campos do imaginário**. Lisboa: Teoría das Artes e Literatura, 1996.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESCOBAR, Arturo. **El final del salvaje**. Naturaleza, cultura y poética em la antropología contemporânea. Santafé de Bogotá: ICAN/Cerec, 1999.

\_\_\_\_\_. **Encountering development: the making and unmaking of the Third World.** Princeton: Princeton University Press, 1995.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira, 1968.

FIGUEROA, Alba L. G. Guaraná, a máquina do tempo dos Sateré-Mawé. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, v. 11, n. 1, p. 55-85, jan. -abr. 2016.

\_\_\_\_\_. 1998. **Guerriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté: histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie Centrale, Brésil).** Tese. Paris: EHESS, 1998.

FISCHER, Luly R. da C. Os recortes na terra dos “filhos do Guaraná” implicações jurídicas das sobreposições de unidades de conservação na terra indígena Andirá-Marau. In: **Seminário formação jurídica e povos indígenas: desafios para uma educação superior - 1º LACED.** Belém-Pará, 2007.

FIGUEROA, Alba L. G. **Guerriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté: histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie centrale, Brésil).** Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia) – Écoles de Hautes Études em Sciences Sociales, Paris, 1997. Disponível em: <<http://www.nusoken.com>>. Acesso em: 04.02. 2016.

FREITAS, Denival V. de *et al.* Karyotype with 210 chromosomes in guaraná (*Paullinia cupana Sorbilis*). **Journal of Plant Research**, v.120, n. 3, 2007, pp. 399-404.

FREITAS, Marilene C. S. **As metamorfoses da Amazônia.** Manaus: Edua. 2000.

GARCIA, Obadias B. Educação indígena: depoimento [xx.07.2016]. **Depoimento** concedido a Gerson André A. Ferreira.

GUAYAPI. **Quand Equité rime avec Biodiversité.** Commerce équitable. Disponível em: <[http://www.guayapi.com/wpcontent/themes/guayapi/pdf/catalogue\\_guayapi\\_2015.pdf](http://www.guayapi.com/wpcontent/themes/guayapi/pdf/catalogue_guayapi_2015.pdf)>. Acesso em: 11.12. 2015.

HOMMA, Alfredo K. O. **História da agricultura na Amazônia: da era pré-colombiana ao terceiro milênio.** Brasília: EMBRAPA, 2003.

\_\_\_\_\_. Extrativismo vegetal na Amazônia: limites e possibilidades. In: CLÜSENER-GODT, M.; SACHS, I. (Eds.). 1994. **Extrativismo na Amazônia brasileira: perspectivas sobre o desenvolvimento regional.** Paris: UNESCO. p. 31-60. (Compêndio MAB, 18)

HENRIQUE, Márcio C.; MORAIS, Laura T. de. Estradas líquidas, comércio sólido: índios e regatões na Amazônia (Século XIX). **História**, n. 171, São Paulo, jul-dez. 2014. pp. 49-82.

HONNETH, Axel. 2003. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** São Paulo; Editora 34.

LESCURE, Jean-Paul; PINTON, Florence; EMPERAIRE, Laure. O povo e os produtos florestais na Amazônia Central: uma abordagem multidisciplinar do extrativismo. In: CLÜSENER-GODT, M.; SACHS, I. (Eds.). 1994. **Extrativismo na Amazônia Brasileira: perspectivas sobre o desenvolvimento regional**. Paris: MAB; UNESCO.

KAPFHAMMER, Wolfgang. **Sociedade, natureza, vida religiosa e desenvolvimento sustentável entre os Sateré Mawé**. Palestra proferida no Auditório Rio Negro, Campus Universitário da UFAM, em: 06/05/2012.

\_\_\_\_\_. 2012. **Dor amazônica: Ontologias indígenas e Ocidental eco-espiritualidade indígena**. Ibero-Amerikanisches Instituto, n. 29, pp. 145-169.

\_\_\_\_\_. Do Sateré puro (Sateré sese) ao novo Sateré (Sateré *pakup*): mitopraxis no movimento evangélico entre os Sateré-Mawé. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). 2004. **Transformando os Deuses, Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil**, v. II. Campinas: UNICAMP, pp. 134-193.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Tradução de Sandra Moreira. Bauru – SP: EDUSC, 2008.

LEACOCK, Seth. Economic life of the Mawé Indians. **Boletim do MPEG**. Série Antropologia, n. 19, Belém, 1964

LEFF, Enrique. 2009. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. 7. ed. Petrópolis/RJ: Vozes.

LEONEL MAURO. Bio-sociodiversidade: preservação e mercado. **Estudos Avançados**, v.14, n. 38, São Paulo, jan.- abril, 2009.

LITTLE, Paul E. Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n. 25, jan. - jun., 2006, pp. 85-103,

\_\_\_\_\_. 2002. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: UnB. (Antropologia, n. 322).

\_\_\_\_\_. 1998. **Rumo ao PD/I: Análise comparativa e prospectiva dos subprojetos do PD/A**. Relatório de Consultoria Técnica ao Banco Mundial. Outubro. Brasília.

LORENZ, Sonia da S. 1992. **Sateré-Mawé: filhos do guaraná**. São Paulo: Centro de trabalho indigenista.

LUCIANO, Gersem J. dos S. Povos indígenas e etnodesenvolvimento no Alto Rio Negro. In: ATHIAS, Renato; PINTO, Regina P. (Orgs). 2008. **Estudos indígenas: comparações, interpretações e políticas**. São Paulo: Contexto (Justiça e desenvolvimento).

MANO, Marcel. 1996. **Etno-história e adaptação Mawé: uma contribuição para a etnografia Tupi da Área Madeira-Tapajós**. Dissertação. São Paulo: USP.

MAUSS, Marcel. Nota sobre a Noção de Civilização. As Civilizações: elementos e formas. In: \_\_\_\_\_, 1981. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva.

MEILLASSOUX, Claude. 1992. "O Sucesso da política de ajuda ao sobredesenvolvimento dos países ricos". In: ARANTES, Antônio A.; DEBERT, Guita G. (Orgs.).

MÉSZÁROS, István. 2011. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição / István Mészáros; tradução Paulo Cezar Castanheira, Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo.

METRAUX, Alfred. 1927. Les Migrations historiques dês Tupi-Guarani. **Jornal de La Societé dês Americantes de Paris**.

MIGNOLO, Walter. 2008. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Disponível em: <[http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:osWHVVcWjZ8J:professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia\\_epistemica\\_mignolo.pdf+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:osWHVVcWjZ8J:professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br)>. Acesso em: 23.05.2015.

\_\_\_\_\_. 2007. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-lesco-Pensar. p. 25-45.

\_\_\_\_\_. 2005. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO. p. 71-103.

\_\_\_\_\_. 2003. **Histórias locais, projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG.

MORIN, Edgar. 2006. **Introdução ao Pensamento Complexo**. Tradução de Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina.

\_\_\_\_\_. Epistemologia da complexidade. IN: SCHNITMAN, D. F. (Org.). **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. 1996. Porto Alegre: Artes Médicas. p. 274 – 289.

MOSCOVICI, Serge. 2007. Natureza: para pensar a ecologia. Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Gaia.

OLIVEIRA, João P. Terras indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 44, 2009, p. 1-28.

\_\_\_\_\_. 1999. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ.

\_\_\_\_\_. 1998. **Indigenismo e Territorialização**. Rio de Janeiro: Contra Capa.

\_\_\_\_\_. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v.4, n. 1, abril, 1998, p.47-77.

\_\_\_\_\_. Pluralizando tradições etnográficas. **Cadernos do LEME**, Campina Grande, v. 1, n. 1, p. 2-27, jan./jun. 1996.

PAULA, Elder A. de. 2013. **Capitalismo verde e transgressões**: Amazônia no espelho de Caliban. Dourados-MS: UFGD.

PEREIRA, Levi M. 2009. **Os Terenas de Buriti**: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica. Dourado: UFGD.

PEREIRA, Nunes. 1980. **Moronguêta**: um Decameron indígena. 2. v. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Retratos do Brasil)

\_\_\_\_\_. Nunes. 1942. **Ensaio de etnologia Amazônia**. Manaus: Imprensa Pública. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:pereira-1942-ensaio>. Acesso em: 10.07.2015.

PETRINI, C. **No país da biodiversidade**. Slowfood Brasil em 2007. Disponível em: <<http://www.slowfoodbrasil.com/content/view/31/50/>>. Acesso em: 10.04.2015.

PINHEIRO, Luis Balkar Sá Peixoto. A revolta popular revisitada: apontamentos para uma história e historiografia da Cabanagem. **Projeto História**, n. 19, 1999. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/issue/view/756/showToc>. Acesso em: 10.07.2016.

PNUMA. 2011. **Rumo à uma Economia Verde**: Caminhos para o Desenvolvimento Sustentável e a Erradicação da Pobreza – Uma Síntese para Tomadores de Decisão.

POLANYI, Karl. 1980. **A grande transformação**. Rio de Janeiro: Campus.

PORTINARI, F. 1989. **Manifesto pelo futuro da agricultura *Slow Food***. Disponível em: <<http://www.slowfoodbrasil.com/content/view/37/56/>>. Acesso em: 23.07.15.

PORTILHO, F. 2005. **Sustentabilidade ambiental, consumo e cidadania**. São Paulo: Cortez.

QUIJANO, Aníbal. 1988. **Modernidad, identidad y utopia en América Latina**. Lima: Sociedade e Política Ediciones.

RAMOS, Alcida. 1986. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Ática.

RATTNER, Henrique. Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável. **São Paulo em Perspectiva**: v. 6, n. 1-2, p. 30-33, jan. -jun., 1992.

RIBEIRO, Gustavo L. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. **Novos Estudos**, n. 80, 2008. Disponível em: < [www.scielo.br/pdf/nec/n80/a08n80.pdf](http://www.scielo.br/pdf/nec/n80/a08n80.pdf)>. Acesso em: 04.07.2017.

\_\_\_\_\_. 2000. **Cultura e política no mundo contemporâneo**. Brasília: Edunb.

\_\_\_\_\_. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: nova ideologia/utopia do desenvolvimento I. **Antropologia**, v. 123, 1992, p.1-36. Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie123empdf.pdf>>. Acesso em: 09.07. 2015.

\_\_\_\_\_. 1992. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: Nova ideologia/utopia do desenvolvimento II. **Revista de antropologia** n. 34, p. 59-101.

RIBEIRO, Darcy. 1979. **Os Índios e a civilização**. Petrópolis: Vozes. Cap.: Fronteiras da civilização: a Amazônia extrativista.

\_\_\_\_\_. 1970. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

ROCHA, Rafael Ale. **Os índios oficiais na Amazônia pombalina (1750-1798)**. Universidade Federal Fluminense. Disponível em: <[www.humanas.ufpr.br/.../Os-índios-oficiais-na-Amazônia-pombalina-Rafael-Ale-Roc](http://www.humanas.ufpr.br/.../Os-índios-oficiais-na-Amazônia-pombalina-Rafael-Ale-Roc)>. Acesso em 01.07.2016.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte I). **Mana**. 1997, v. 3, n.1, pp.41-73. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131997000100002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100002)>. Acesso em: 16.07.2016.

SANTOS, Boaventura. 2005. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez.

\_\_\_\_\_. 2002. **Produzir para viver**: os caminhos da produção não capitalista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. p. 23-77.

SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. In: \_\_\_\_\_. 2007. **Território, Territórios**: ensaios sobre o ordenamento territorial. Rio de Janeiro: Lamparina. p. 13-21.

SANTOS, Selene H. 1991. **Reflexões críticas sobre o Relatório Brundtland**: as questões do "desenvolvimento sustentável" e da "nova ordem econômica internacional". Niterói: ICHF/UFF.

SANTILLI, Juliana. 2015. **Socioambientalismo e novos direitos**: proteção jurídica à diversidade biológica cultural. São Paulo: Petrópolis; ISA; IEB.

\_\_\_\_\_. Biodiversidade e conhecimentos tradicionais Associados: novos avanços e impasses na criação de regimes legais de proteção. In: SOUZA LIMA, Antonio C.; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). 2002. **Além da tutela**: Bases para uma nova política indigenista III. São Paulo: Saraiva. p. 83-104.

SANTILLI, Márcio. 1999. Natureza e situação da demarcação das terras indígenas no Brasil. In: KASBURG, Carola; GRAMKOW, Márcia. (Orgs.). **Demarcando Terras Indígenas**: experiências e desafios de um projeto de parceria. Brasília: FUNAI; PPTAL; GTZ. p. 23-44.

SEREJO, Helio. 1992. **Balaio de bugre**. Tupã, SP: Editora Cingral. Edição especial.

SILVA, Raimundo N. P. da. 2014. **A cultura política dos Sateré-Mawe**: a relação entre os povos indígenas e o Estado brasileiro. Tese – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

SILVEIRA, Jane S. 2009. **A multidimensionalidade da valorização de produtos locais**: implicações para políticas públicas, mercado, território e sustentabilidade na Amazônia. Brasília. Tese (Doutoramento em Desenvolvimento Sustentável) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília.

SIMMEL, Georg. O conflito como sociação. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 10, n. 30, 2011. p. 568-573.

SIMONDON, Gilbert. 1995. **L'Individu et sa Genèse Physico-Biologique**. Paris: Millon.

SOUZA, José O. C. de. O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani Pré-Coloniais. **Horizontes Antropológicos**, a. 8, n. 18, p. 211-253, dez. 2002. Universidade Federal do Rio grande do Sul – Brasil

SMITH, Linda T. 1999. **Decolonizing Methodologies**: research and indigenous peoples. Londres: Zed Books.

SPIVAK, Guatari C. 2010. **Pode o subalterno falar**. Belo Horizonte: UFMG.

TAUSSIG, Michael. 2010. **O diabo e o fetichismo na América do Sul**. São Paulo: UNESP.

TEIXEIRA, Pery. 2005. **Os Sateré-Mawé**: retrato de um povo. Manaus AM: UFAM; UNICEF.

TODOROV, Tzvetan. 2003. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes.

TOURAINÉ, A. 1989. Os Novos Conflitos Sociais. **Lua Nova**, v. 17, n. 5-18. Disponível em: < [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_issuetoc&pid=0102-644519890002&lng=es&nrm=1](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0102-644519890002&lng=es&nrm=1)>. Acesso em: 20.07.2016.

\_\_\_\_\_. 1997. **¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente**: el destino del Hombre en la Aldea Global. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.

\_\_\_\_\_. 1984. **O retorno do actor**: ensaio sobre sociologia. Lisboa: Instituto Piaget. (Coleção Economia e Política).

STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. **Anuário Antropológico**, 1984. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

WEINER, Sarah. 2005. **Manual Slow Food**. 2. ed.

WRIGHT, R. 2005. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: ISA.

UGGE, Enrique. **Sateré Maue**. 1993. Quito, Equador. Editora ABYA-YALA.

VERDUM, Ricardo. 2006. **Etnodesenvolvimento**: nova/velha utopia do indigenismo. Tese de doutorado do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas – CEPPAC DA Universidade de Brasília.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. **Araweté**: o povo do Ipixuna. São Paulo: CEDI.

## ANEXO 1 – Termo de consentimento livre esclarecido



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

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO Membros do grupo étnico Sateré-Mawé

Convidamos o (a) SR (a) para participar da pesquisa intitulada "Wará: Ensaio sobre as interferências do comércio justo na formação das atuais lideranças Sateré-Mawé" sob a responsabilidade do pesquisador GERSON ANDRÉ ALBUQUERQUE FERREIRA, doutorando do PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA – PPGSCA, a qual pretende investigar as possíveis interferências do comércio justo na formação das lideranças Sateré-Mawé, bem como da nova modalidade de troca mercantil com as agências do comércio global destacando os aspectos pertinentes à autonomia política do grupo e as práticas de sustentabilidade. Os dados coletados tem finalidade estrita de pesquisa e deverão ser obtidos por meio de entrevistas dialogadas em torno do temas acima descritos. Os instrumentos de coleta serão por meio dos registros fonográficos e fotográficos. Os riscos mínimos da pesquisa estão em torno de possíveis constrangimentos, seja em relação a pergunta ou resposta as perguntas formuladas. Caso isto ocorra, os senhores terão toda liberdade e direito de recusarem-se a continuar a entrevista ou de retirarem seu consentimento sem qualquer dano ou prejuízo. Entretanto, se consentida, as suas falas serão posteriormente disponibilizadas junto ao material pesquisado logo após a sua conclusão. É importante dizer que não haverá qualquer custo financeiro e nem pagamentos pelas informações disponibilizadas nas entrevistas. Seu valor será apenas na forma de contribuição com o conhecimento das trocas mercantis do grupo e as possíveis interferências dessa relação na formação e legitimação das novas lideranças políticas Sateré-Mawé. Com sua participação o Sr. (a) estará contribuindo para o conhecimento de parte da história do grupo em relação as suas trocas mercantis com o comércio global e das suas principais lideranças e conquistas políticas. Para qualquer informação a respeito da autenticidade do projeto o participante poderá entrar em contato com a pesquisadora responsável no endereço Av. General Rodrigo Octavio Jordão Ramos, n. 3000 – Campus Universitário, Bairro Coroado I, Manaus – Amazonas, ou por meio do telefone (92) 3305-7549 ou e-mail: [sociologicus.ferreira@gmail.com](mailto:sociologicus.ferreira@gmail.com). Ou poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa– CEP/UFAM situado na rua Teresina, 495, Bairro de Adrianópolis, Manaus/AM, telefone (92) 3305-5130

#### Consentimento Pós-informação

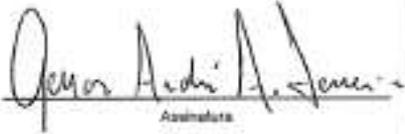
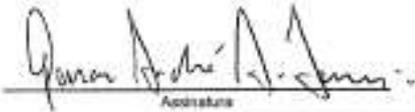
Eu.....fui informado sobre o que o pesquisador quer fazer e porque precisa de minha colaboração, e entendi a explicação dada. Por isso, concordo e assino esse consentimento.

Parintins, ..... de ..... de .....

Assinatura do Participante

Assinatura do Pesquisador Responsável

## ANEXO 2 – Folha de rosto para pesquisa envolvendo seres humanos

 MINISTÉRIO DA SAÚDE - Conselho Nacional de Saúde - Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP FOLHA DE ROSTO PARA PESQUISA ENVOLVENDO SERES HUMANOS			
1. Projeto de Pesquisa: WARA: interferências do comércio justo na formação das lideranças Batsari Mawe dos Rios André e Moxa no Estado do Amazonas			
2. Número de Participantes da Pesquisa: 20			
3. Área Temática: Estudos com populações indígenas;			
4. Área do Conhecimento: Grande Área 7. Ciências Humanas			
RESUMO DO PROJETO DE PESQUISA			
5. Nome: ELENISE FARIA SCHERER			
6. CPF: 017.853.802-20	7. Endereço (Rua, n.º): Alameda Belgica, 47 - Ponta Negra Jardim Europa MANAUS AMAZONAS 69037000		
8. Nacionalidade: BRASILEIRO	9. Telefone: (92) 3638-3003	10. Outro Telefone:	11. Email: elenisefaria@gmail.com
<p>Termo de Compromisso: Declaro que conheço e cumpro os requisitos da Resolução CNS 466/12 e suas complementares. Comprometo-me a utilizar os materiais e dados coletados exclusivamente para os fins previstos no protocolo e a publicar os resultados sejam eles favoráveis ou não. Assumo as responsabilidades pela condução científica do projeto acima. Tanto ciência que esta folha será anexada ao projeto devidamente instruída por todos os responsáveis e fará parte integrante da documentação do mesmo.</p>			
Data: <u>20 / 06 / 2017</u>		 Assinatura	
INSTITUIÇÃO			
12. Nome: Universidade Federal do Amazonas - UFAM		13. CNPJ:	14. Unidade/Órgão: Instituto de Ciências Humanas e Letras - ICHL
15. Telefone: (92) 3305-4574		16. Outro Telefone:	
<p>Termo de Compromisso (do responsável pela instituição): Declaro que conheço e cumpro os requisitos da Resolução CNS 466/12 e suas Complementares e como esta instituição tem condições para o desenvolvimento deste projeto, autorizo sua execução.</p>			
Responsável: <u>Gerson André A. Ferreira</u>		<u>19356960259</u>	
Cargo/função: <u>PROFESSOR / PESQUISADOR</u>		 Assinatura	
Data: <u>20 / 06 / 2017</u>			
OBSERVAÇÕES			
Não se aplica.			