

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO MESTRADO EM
LETRAS/ARTES
CURSO DE MESTRADO PROFISSIONAL EM LETRAS E ARTES**

JOELMA MONTEIRO DE CARVALHO

**RITUAL DA TUCANDEIRA DA ETNIA SATERÉ-MAWÉ: LÍNGUA,
MEMÓRIA E TRADIÇÃO CULTURAL**

**Manaus-AM
2015**

JOELMA MONTEIRO DE CARVALHO

**RITUAL DA TUCANDEIRA DA ETNIA SATERÉ-MAWÉ: LÍNGUA,
MEMÓRIA E TRADIÇÃO CULTURAL**

Trabalho apresentado para Defesa de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes da Universidade do Estado do Amazonas, como um dos requisitos à obtenção do título de Mestre em Letras e Artes por esta Universidade.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Silvana Andrade Martins

**Manaus-AM
2015**

JOELMA MONTEIRO DE CARVALHO

**RITUAL DA TUCANDEIRA DA ETNIA SATERÉ-MAWÉ: LÍNGUA,
MEMÓRIA E TRADIÇÃO CULTURAL**

Manaus, 05 de fevereiro de 2015.

Prof.^a Dr.^a Silvana Andrade Martins - Presidente

Universidade do Estado do Amazonas- UEA

Prof. Dr. Valteir Martins - Membro

Universidade do Estado do Amazonas - UEA

Prof. Dr. Marcelo Bastos Seráfico de Assis Carvalho - Membro

Universidade Federal do Amazonas

AGRADECIMENTOS

Ao meu Deus pelos dons do Espírito Santo,

À minha querida mãe Maria da Conceição do Carmo Monteiro – minha primeira professora,

Ao meu pai Jorge Monteiro (*in memoriam*),

Aos meus nove amados irmãos,

Ao meu amado esposo Waldemir Lima de Carvalho,

Aos meus queridos filhos Diego, Bruno e Agnes Monteiro de Carvalho,

Ao magnífico Reitor da Universidade do Estado do Amazonas, professor Dr. Cleinaldo de Almeida Costa pela oportunidade de realizar este curso, que contribuiu na minha formação,

À estimada amiga e orientadora Professora Dra. Silvana Andrade Martins, por ter acreditado em mim e pela valiosa orientação que contribuiu na minha formação acadêmica e profissional.

Ao Professor Dr. Valteir Martins, estimado amigo,

À coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes /UEA professora Dra. Juciane dos Santos Cavalheiro.

Aos professores do Programa do Mestrado,

Aos amigos e colegas de trabalho da UEA,

Aos meus colegas do Programa de Pós-Graduação de Letras e Artes,

Aos povos Sateré-Mawé das Terras Indígenas (TI) do Andirá e do Marau,

Ao Sr. Pedro Hamaw Sateré, Tuxaua da Aldeia Inhãa-bé, e sua esposa Irá Tikuna,

À Sra. Maria do Carmo Vieira do Nascimento, da TI - Andirá,

Ao Tuxaua Sr. Helito Barbosa da Silva e família, da TI - Andirá,

Ao Sr. Moisés Sateré, Tuxaua da Comunidade Y'apyrehyt - área urbana de Manaus,

À Sra. Sônia Silva Vilácio, Presidente da Associação das Mulheres indígenas Sateré-Mawé (AMISM), área urbana de Manaus,

E ao casal Paulo Eulino Tavares e esposa Idelcy Tavares, de Barreirinha-Amazonas.

Diante disso tudo o que pensar?
Aqui vão meus questionamentos:
Quanto ao povo brasileiro...
Quanto às populações indígenas que estão resistindo ao tempo...
Um tempo incompreensível...
Um tempo sem memória, sem história...
Mas ainda há tempo,
Tempo para reconstruir e avivar o passado que nos deixou um
legado...
Somos filhos desta terra e nela temos raízes culturais.
Pensemos!

Joelma Monteiro de Carvalho

Dedico

*Ao meu esposo Waldemir Lima de Carvalho e
filhos Diego, Bruno e Agnes, pelos incentivos e compreensão.*

RESUMO

Este trabalho apresenta uma análise de cunho etnográfico e etnolinguístico, que se propõe a analisar, à luz da Semiótica das Culturas, a representação sógnica da formiga tucandeira, no contexto do Ritual da Tucandeira, um rito de passagem da cultura Sateré-Mawé, que marca a transição da fase de menino para a fase adulta. Para isso, descreve-se o ritual, demonstrando sua estrutura, constituída por signos verbais e não verbais e também se busca compreender sua função sociocultural, comparando sua realização pela etnia Sateré-Mawé que vive em Terras Indígenas (TI) e em Manaus. Os dados para a pesquisa foram coletados por meio de entrevistas abertas e relatos orais, junto aos Sateré-Mawé, de faixa etária de 10 a 65 anos de idade que vivem nas Terras Indígenas (TI), nas regiões dos rios Andirá e Marau, pertencentes aos municípios de Barreirinha e de Maués, respectivamente e em Manaus. O texto está organizado em três momentos. No primeiro, tecem-se algumas reflexões sobre aspectos etnográficos e etnolinguísticos da etnia Sateré-Mawé, da história à atualidade, enfatizando os contextos sociocultural e linguístico que caracterizam e fortalecem a cultura, a memória e a manifestação étnica. No segundo, de forma descritiva, mostram-se as etapas de organização do ritual: o antes, o durante e o depois. Neste ínterim, tecem-se reflexões sobre processo de mudanças sociais pelo qual o neófito da etnia passa, ao participar do cerimonial, colocando as mãos na luva com formigas tucandeira no mínimo vinte vezes, com a finalidade de assim completar o ciclo iniciado. Também se expõem a respeito das evoluções ocorridas nesse ritual, devido à hibridização cultural vivenciada pelas comunidades pesquisadas. No terceiro, descrevem-se e analisam-se os elementos que compõem o Ritual da Tucandeira, sua simbologia e função, no contexto linguístico e sociocultural desta etnia. Os aportes teóricos que embasaram esta pesquisa estão apoiados no campo da Etnolinguística e da representação da semiótica, fundamentados em estudos de Guinsburg (1988), Turner (2005), Rodrigues (2009), Lima Barreto (2010) e Pietroforte (2012). Como resultado de análise dos dados da pesquisa, aponta-se, dentre outros, que, entre os elementos que compõem o ritual, a formiga tucandeira é a principal figura. Seu nome significa "*aquela que fere muito*", e a ela se agregam vários significados no contexto cultural. Representa a mulher que atrai e encanta os homens, motivando-os a participarem desse cerimonial. Também exerce a função de vacina indígena, que previne das doenças e fortalece o organismo do homem Sateré. Desta forma, no âmbito das abordagens semióticas, em particular da Semiótica das Culturas, conforme Pais (2009), busca-se analisar e compreender o valor sógnico desse elemento no contexto enunciativo do ritual de iniciação masculina Sateré-Mawé.

Palavras-chave: Etnolinguística; Sateré-Mawé; Tucandeira; Ritual.

ABSTRACT

This paper presents an analysis of ethnographic and ethno-linguistic nature that aims to analyze, under the Semiotics of Culture approach, the semiotic representation of the Tucandeira ant, in the context of the Tucandeira Ant Ritual, a rite of passage in the Sateré-Mawé culture, which marks the transition from childhood to adulthood. For this, it describes the ritual, displaying its structure, consisting of verbal and nonverbal signs and it also seeks to understand its socio-cultural function, comparing its performance by the Sateré-Mawé ethnicity living in Indigenous Lands (TI) and in Manaus. Data for the study were collected through open interviews and oral testimonials, together with the Sateré-Mawé people, in the age range of 10-65 years old living in Manaus and in Indigenous Lands (TI) in the regions of the Andirá and Marau rivers, belonging respectively to the municipalities of Barreirinha and Maués. This paper is organized in three stages. The first stage proposes some reflections on ethnographic and ethno-linguistic aspects of the Sateré-Mawé ethnicity, history to the present, emphasizing the socio-cultural and linguistic contexts that characterize and strengthen the culture, memory and ethnic manifestation. In the second stage, the ritual organization is shown in a descriptive way: before, during and afterwards. In the meantime, reflections are made on the process of social change by which the neophyte of the ethnic group passes when attending the ceremony, placing his hands inside the gloves with Tucandeiras at least twenty times, in order to thus complete the cycle started. It also exposes about the evolutions that occurred in this ritual because of cultural hybridization experienced by these communities. In the third stage, this paper describes and analyzes the elements that make up the Tucandeira Ant Ritual, its symbolism and function in the linguistic and socio-cultural context of this ethnic group. The theoretical framework that supported this research are extended to the field of ethno-linguistic and semiotic representation, based on the studies of Guinsburg (1988), Turner (2005), Rodrigues (2009), Lima Barreto (2010), and Pietroforte (2012). As a result of analysis of the survey data, it is pointed out, among others, that among the elements that compose the ritual, the Tucandeira ant is the main figure. Its name means "the one that hurts a lot", and several meanings in the cultural context are added to it. It represents the woman who attracts and delights men, motivating them to participate in this ceremony. The Tucandeira also acts as an indigenous vaccine, which prevents diseases and strengthens Sateré men's bodies. Thus, under the semiotic approaches, in particular the Semiotics of Culture, according to Pais (2009), the aim is to analyze and comprehend the semiotic value of that element in the enunciative context of the Sateré-Mawé male initiation ritual.

Keywords: Ethnolinguistics; Sateré-Mawé; Tucandeira; Ritual.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AMISM	Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé
BR AM070	Rodovia que liga Manaus a Manacapuru-Amazonas
CEP	Conselho de Ética
CH2 02	Ácido fórmico também conhecido como ácido metanoico
CONEP	Conselho Nacional de Ética em Pesquisa
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
EJA	Educação de Jovens e Adultos
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
ICMBIO	Instituto Nacional Chico Mendes
INPA	Instituto Nacional de Pesquisa na Amazônia
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.
LMA	Língua Mawé
LP	Língua Portuguesa
SEMED	Secretaria Municipal de Educação
SEIND	Secretaria de Estado para Povos Indígenas
TI	Terras Indígenas
UEA	Universidade do Estado do Amazonas
USP	Universidade de São Paulo

LISTA DE FIGURAS

Figura 1-Mapa mental do rio Marau-Maués (TI)	31
Figura 2-Região do rio Andirá – Barreirinha.....	35
Figura 3-Bebidas típicas das etnias Tikuna e Sateré-Mawé.....	40
Figura 4-Tuxaua Moisés Sateré no dia do culto.....	42
Figura 5-Culto no dia das Crianças – Grupos de Estudos Bíblicos	43
Figura 6-A simbologia da cruz no culto evangélico indígena.....	44
Figura 7-Pastor indígena com adereços indígenas.....	45
Figura 8- Território dos Sateré-Mawé : Andirá e Marau – Amazonas - Brasil.....	48
Figura 9-Mapa da Área indígena região do Andirá/Marau	49
Figura 10-Mapa de Manaus – localização das comunidades citadinas.....	54
Figura 11-Representação gráfica – ocupação das famílias da Compensa II	56
Figura 12-Artesanatos produzidos por mulheres indígenas.....	58
Figura 13-Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM).....	62
Figura 14-Árvore Genealógica.....	63
Figura 15-Família do Pajé Pedro Hamaw I'nhãa-bé.....	69
Figura 16-Escola da comunidade.....	71
Figura 17-Atividades de Extensão UEA Cidadã.....	72
Figura 18-Luvas com formigas tucandeiras, <i>Paraponera clavata</i>	81
Figura 19-Pajé Senhor Curum-Bené (Sr. Benedito).....	82
Figura 20-Diagrama Área Sagrada.....	86
Figura 21-Síntese de representações em TI – Terras indígenas.....	98
Figura 22-Síntese representativa do ritual em espaços urbanos.....	99
Figura 23-Signo da Formiga Tucandeira	108
Figura 24-Carranca.....	119
Figura 25-Labirinto da Catedral de Amiens.....	120
Figura 26-Arte Sateré-Mawé.....	120
Figura 27-Grafismo Sateré-Mawé.....	121
Figura 28-Pintura corporal com simbologia Sateré-Mawé.....	122
Figura 29-Partitura de um dos cantos entoados durante o Ritual da Tucandeira.....	134

Figura 30-Imagem do programa Audacity.....	135
--	-----

LISTA DE QUADROS

Quadro 1-Diálogo em Língua Mawé.....	26
Quadro 2-Texto Ave Maria em Língua Mawé e em Língua Portuguesa	28
Quadro 3-Tronco da língua Tupi.....	33
Quadro 4-Distribuição indígenas área urbana e rural/Censo 2010-IBGE.....	46
Quadro 5-Quadro comparativo do ritual em TI com o ritual em metrópole manauara.....	96
Quadro 6-Canto da Língua Mawé.....	126
Quadro 7-Canção Traduzida para a língua Portuguesa.....	127

LISTA DE TABELAS

Tabela 1- Ocupação das famílias Sateré no bairro Compensa II	55
Tabela 2- Gênero e faixa etária dos residentes na comunidade I'nhã-bé	69

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO 1-ASPECTOS ETNOLINGÜÍSTICOS DA ETNIA SATERÉ-MAWÉ: DA HISTÓRIA À ATUALIDADE.....	20
1.1 A inter-relação língua, cultura e sociedade: considerações preliminares	20
1.2 Resistência étnica e identidade cultural e linguística.....	24
1.3 Memória e tradição: os símbolos sagrados e a religiosidade	36
1.4 Panorama histórico e sociopolítico dos Sateré-Mawé – migração das Terras Indígenas (TI) para Manaus.	46
1.4.1 Comunidades em Terras Indígenas	49
1.4.2 Comunidades em Manaus	51
1.4.2.1 Comunidade indígena Sateré-Mawé no bairro da Compensa II.....	55
1.4.2.2 Comunidade indígena Y'apyrehy do bairro Santos Dumont.....	64
1.4.2.3 Comunidade indígena I'nhãa-bé - rio Tarumã-açu.....	68
CAPÍTULO 2-RITUAL DA TUCANDEIRA: UMA ABORDAGEM DESCRITIVA.....	75
2.1 Ritual da Tucandeira em Terras Indígenas	76
2.1.1 As fases de organização do cerimonial.....	77
2.1.2 As fases do processo de iniciação.....	85
2.2 Ritual da Tucandeira em espaços urbanos.....	88
2.3 O Ritual da Tucandeira em TI e em Manaus: elementos de comparação.	93
2.4 Transculturalidade e Hibridismo cultural: perspectivas e desafios.....	100
CAPÍTULO 3-RITUAL DA TUCANDEIRA E SUA SIMBOLOGIA: UMA ABORDAGEM SEMIÓTICA	107
3.1 O signo tucandeira no ritual Sateré-Mawé.....	108
3.2 As fases do processo ritualístico e sua simbologia	112
3.3 O simbolismo no mito da origem do Ritual da Tucandeira: análise de fenômenos linguísticos e estéticos articulados	117
3.3.1 Fenômenos estéticos do Ritual da Tucandeira e sua simbologia	117
3.3.2 O canto da origem do mito do Ritual da Tucandeira e sua simbologia	126
CONCLUSÃO.....	138
REFERÊNCIAS	144
APÊNDICE.....	151
ANEXO.....	153

INTRODUÇÃO

Enquanto os saberes afro-brasileiros e ameríndios não forem exercidos dentro da universidade, esta será apenas uma fábrica de seres tecnológicos em busca do bem-estar individual, do progresso material e da transformação da natureza em algo produtivo, mas sem compromisso com seu pleno e saudável desenvolvimento planetário. (LIGIÉRO, 2011, p.289)

O interesse em pesquisar questões relacionadas aos povos indígenas, a exemplo dos Sateré-Mawé, nasceu aproximadamente há 14 anos, tempo em que a autora desta pesquisa teve contato com alunos indígenas, da região do Baixo Amazonas, especificamente das cidades de Parintins, Barreirinha e Maués, quando professora deles no ensino médio e no ensino superior. No exercício dessa docência, desenvolveram-se atividades voltadas para os temas relacionados à cultura, à língua e às políticas públicas indígenas. Dessa maneira, este trabalho pode ser considerado como um desdobramento desse interesse da autora pela pesquisa sobre as línguas e as culturas ameríndias.

O tema desse estudo é o Ritual das Tucandeiras. Sobre isso, fazem-se duas observações relativas à pesquisa sobre rituais. Primeira, é que, quando se pesquisa sobre rituais, deve-se levar em consideração, na análise, todo o contexto sociocultural em que os indivíduos que realizam esse cerimonial estão inseridos. Precisam ser considerados os espaços geográficos, meios sociais, históricos, culturais do grupo. Também é preciso se levar em conta, para a interpretação da simbologia expressa por esses ritos, a relação sógnica que se estabelece entre signos verbais e não verbais. Desta forma, parafraseando Coseriu (1990), não se pode dissociar língua e cultura e é nessa perspectiva que este estudo se apoia, sendo desenvolvido numa abordagem de cunho etnográfico e etnolinguístico.

A pesquisa etnográfica trata de aspectos antropológicos e sociais e, conforme descreve Geertz (2008, p.4), diz que, ela orienta o pesquisador na seleção de informantes, no estabelecimento das relações com a comunidade, além de direcionar quanto ao mapeamento e construção do diário das atividades de campo. No que diz respeito à abordagem Etnolinguística, segundo Lima Barreto (2010), abrange os estudos referentes às relações entre mudanças linguísticas em paralelo às mudanças que ocorrem na civilização e na cultura, além de perceber a relação entre a cultura e a língua em afinidade com a sociedade.

A segunda observação que se faz relativa à pesquisa com rituais é a dificuldade que o pesquisador costuma enfrentar para coletar os dados. No desenvolvimento desse estudo foram feitos esses enfrentamentos. Nesse sentido, resgatar a história e a memória do Ritual da Tucandeira não foi uma tarefa fácil. Isso por que, entre outras dificuldades, como de acesso a terras indígenas, embora essa etnia conviva harmoniosamente com os não indígenas, ainda há certo receio entre eles em revelar o que é considerado por sua nação como “sagrado”, o que é perfeitamente compreensível. Isso talvez se deva ainda ao fato de remetê-los a dolorosas lembranças do passado dos sofrimentos vividos pelos povos indígenas durante o contato com os invasores não indígenas, após anos de resistência, desde a colonização do Brasil em 1500. No entanto, acredita-se que há uma necessidade de conhecer com profundidade esse ritual, pois, para o não indígena, esse cerimonial gera um estranhamento muito singular, especificamente pelo costume de utilizar nele ferozes formigas.

Para Pais (2009, p.20), “O homem distingui-se dos outros animais do planeta justamente por sua diversidade linguística, cultural, social e histórica; essas características conferem ao homem sua condição humana”. Desta forma, para compreender essa cultura, como um conjunto de valores, de conhecimentos acumulados, de padrões de comportamentos e de atitudes que representam esse grupo social, julgam-se necessários o resgate e a preservação da memória dessa etnia, que está intrínseca também em seus rituais.

Assim, este estudo sobre o “Ritual da Tucandeira”, realizado pela etnia Sateré-Mawé, fundamenta-se nas abordagens da Etnolinguística e da Semiótica das Culturas e tem como finalidade descrever como se estrutura, compreender seu significado no contexto cultural, comparando sua realização em área indígena e em espaço urbano.

Dessa maneira, a pesquisa se desenvolveu nas comunidades Sateré-Mawé de Manaus e de Terras Indígenas (TI). Em Manaus, ela abrangeu duas comunidades Sateré, localizadas nos bairros denominados Compensa II e Santos Dumont, que ficam na periferia de Manaus e uma no bairro Tarumã, situado no entorno dessa cidade. Estas foram selecionadas por concentrarem um número representativo de moradores na mesma comunidade, bem como pelo grande envolvimento que possuem com eventos culturais organizados pela Secretaria de Cultura do Estado do Amazonas, o que auxiliou na viabilização desse trabalho. Em Terras Indígenas (TI), esse estudo ocorreu na comunidade de Ponta Alegre, localizada no rio Andirá e na comunidade de Terra Nova, situada no rio Marau, as quais pertencem respectivamente aos municípios de Barreirinha e de Maués. Selecionaram-se essas comunidades por essas

serem de mais fácil acesso e por apresentarem fortes lideranças indígenas, representadas por seus Tuxauas.

A seleção do campo de pesquisa em TI e em Manaus foi feita considerando um dos objetivos deste estudo que é de conhecer e descrever comparativamente o Ritual da Tucandeira realizado nesses espaços, abordando-se os aspectos que o compõem, referentes às etapas de seu desenvolvimento: antes, durante e depois.

Para constituir o *corpus* de análise, foram entrevistadas 50 pessoas, de ambos os sexos, incluindo os das TI e de Manaus, da faixa etária entre 10 a 65 anos, destacando-se que, que todos são bilíngues, falantes da língua materna Mawé (MA) e da língua portuguesa (LP).

Por meio do *corpus* constituído, um dos objetivos foi compreender o simbolismo veiculado pela figura da protagonista desse ritual, “a formiga tucandeira”, cientificamente denominada de *Paraponera clavata*, um inseto considerado alegórico para a etnia. Nesse sentido, faz-se referência a Moisés (1992, p.15), o qual explica que “o imaginário se concretiza por meio de imagens, figuras e de pessoas”. A figura da formiga carrega valores sociais e culturais, não somente ela, mas também outros elementos sógnicos que constituem estruturalmente esse ritual, como a dança, a performance, o ritmo, a musicalidade dos cantos. Dessa maneira, por ser o Ritual da Tucandeira carregado de símbolos, valores sociais e culturais, ele vem despertando o interesse de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento.

Afora este ritual, há outros símbolos étnicos que caracterizam a identidade e a cultura indígena da etnia, como o guaraná e o *Porantim*. Segundo Pereira (2003, p.83), o guaraná é uma “bebida coletiva”. Esse vegetal, da família da *Paulínia cupana*, após o processo do plantio e da colheita, transforma-se em um poderoso energético, usado especialmente pelos Sateré e se constitui uma marca registrada dessa etnia. Quanto ao *Porantim*, Alvarez (2009, p.18) descreve-o como um objeto sagrado, o qual “é similar ao *tacape*, que para a etnia dos Sateré, é uma arma com denominação *Anumarah it*, conhecido como o herói cultural”. Já Nunes Pereira (2003) descreveu-o enfatizando os grafismos ou símbolos que enfeitam esse elemento sagrado, os quais são considerados, conforme esse autor, como escritas ideográficas que eram lidas em ocasiões de rituais.

Para analisar o processo do Ritual da Tucandeira e as possíveis alterações em sua realização e simbolismo nos espaços geográficos selecionados, foram utilizados os métodos comparativo e descritivo na análise das entrevistas e dos relatos orais, coletados junto aos

indígenas residentes nas Terras Indígenas e entre aqueles que migraram para Manaus, a fim de detectar possíveis mudanças ocorridas no ritual, que possam apontar para alguma metamorfose desse ritual.

Buscou-se analisar as relações entre identidade indígena e natureza, na recriação da realidade, bem como as semelhanças e as diferenças das imagens e símbolos linguísticos, presentes nas narrativas que constituem o Ritual da Tucandeira.

Em síntese, pretendeu-se identificar e compreender os componentes socioculturais e linguísticos que constituem este rito de iniciação masculina, nos espaços delimitados da pesquisa, visando oferecer uma contribuição para a reconstrução e a preservação da identidade, da memória e da cultura Sateré-Mawé, à luz da Etnolinguística. Este estudo se apresenta constituído pela introdução, seguida por três capítulos e conclusão.

No primeiro capítulo, trata-se de aspectos etnolinguísticos da etnia Sateré-Mawé, que abrangem da história à atualidade, apresentando um panorama relativo à cultura e relações sociais. Neste percurso, são abordadas questões referentes à migração dos Sateré das terras indígenas para as áreas urbanas, bem como as influências culturais e linguísticas advindas dos seus contatos com a sociedade não indígena. Em 1.1, versa-se sobre a inter-relação da língua, da cultura e da sociedade, além de refletir sobre o conceito de cultura para o entendimento da identidade cultural. Em 1.2, destacam-se a historicidade e resistência étnica a identidade cultural e explicitam-se certos aspectos da língua Mawé. Em 1.3 discorre-se sucintamente sobre a história a tradição e a memória Sateré-Mawé, bem como questões da religiosidade. Em 1.4, faz-se um panorama histórico e sociopolítico do Sateré-Mawé, das Terras Indígenas, da região dos rios Andirá e Marau e dos que migraram para Manaus e que atualmente residem em bairros periféricos desta metrópole. Pretende-se elucidar como o ritual é realizado por eles, seu modo de vida, sua estrutura social e outros aspectos culturais. Em 1.4.1, aborda-se a situação geográfica da etnia e a sua população. Em 1.4.2, aborda-se as comunidades residentes nos bairros Santos Dumont, Compensa II e Tarumã, bem como, os fatores de migração e modo de vida em espaços urbanos. Nos itens 1.4.2.1, 1.4.2.2 e no tópico 1.4.2.3 descreve-se o modo de vida e os hábitos culturais, das famílias, nos bairros, definidos na pesquisa.

No segundo capítulo, aborda-se o Ritual da Tucandeira a partir da Semiótica das Culturas. Em 2.1, apresenta-se uma descrição desse cerimonial, conforme é realizado em Terras Indígenas. Em 2.1.1 descreve-se as fases de organização do cerimonial, do preparo do

iniciado no percurso de antes, durante e depois do ritual e em 2.1.2, as fases do processo de iniciação e a rígida formalidade, que conduzirá o iniciado para a fase de adulto. Em 2.2, discorre-se sobre como esse ritual é realizado em espaços urbanos. Em 2.3, relaciona-se comparativamente a execução do Ritual da Tucandeira, conforme realizado em TI e em espaços citadinos. Em 2.4, traz-se uma análise relativa ao hibridismo cultural e à transculturalidade observada na sociedade Sateré, resultante dos contatos interculturais que vivenciam. Apresentam-se os esforços desta etnia para manter sua identidade indígena por meio da preservação da cultura, destacando também a situação dos sujeitos da pesquisa, no contato com a cidade, decorrente do êxodo rural. Ainda se disserta a respeito do choque cultural que sofrem no confronto com outros hábitos e comportamentos da cultura não indígena.

No terceiro capítulo, apresenta-se uma análise de cunho semiótico sobre o Ritual da Tucandeira, objetivando analisar, entre outros, o símbolo da formiga tucandeira na estrutura desse cerimonial de iniciação masculina. A análise é feita orientada em Leach (1969), Turner (2005) e Pais (2009), com a finalidade de compreender o valor simbólico desses elementos que compõem este ritual “considerado sagrado” para Bonetti (2012). Em 3.1, destaca-se o valor polissêmico atribuído ao símbolo da formiga tucandeira e como se desenvolve o ritual no que se refere às fases que o compõem e suas funções. Em 3.2, apresenta-se um estudo que traz um resgate ao processo temporal do ritual e seu significado. Por fim, na seção 3.3, analisam-se o simbolismo no mito da origem do Ritual da Tucandeira, a partir da análise dos fenômenos linguísticos, estéticos articulados, subdividido em 3.3.1 e 3.3.2. Trata-se assim de simbolismos presentes nos signos linguísticos e não linguísticos que compõem esse ritual.

Esse estudo também possibilitou a elaboração de um produto, atendendo a uma recomendação do Programa da Pós-Graduação em Letras e Artes, ao qual essa dissertação de mestrado se vincula. Propôs-se então a produção de um documentário que retrata o Ritual da Tucandeira, com imagens capturadas nos espaços da pesquisa em Manaus e nas comunidades localizadas em Terras Indígenas, o qual se caracteriza como uma mídia de cunho didático e pedagógico.

Para a realização desse produto foi necessária a contratação de uma equipe profissional, a qual foi dirigida por essa pesquisadora. A duração do documentário é de vinte e sete minutos. É constituído por entrevistas e relatos orais, coletados durante a pesquisa. No mesmo, constam depoimentos coletados com pessoas idosas, ao lado dos relatos de jovens,

tanto nos espaços urbanos como em áreas indígenas. Essas entrevistas são breves e bem objetivas. Também se salienta que nem sempre puderam ser evitados os fatores externos, tais como barulhos provenientes de conversas paralelas entre vizinhos e familiares, cantos dos animais, dentre outros, ocorridos durante a gravação desse material.

Observa-se ainda que as imagens capturadas em Terras Indígenas têm um caráter original, porém, não apresentam a mesma qualidade das imagens coletadas em áreas urbanas, fato este que se explica por questões de logísticas disponíveis em cada local.

Todos os dados levantados e documentados seguiram os rigores dos protocolos do Comitê de Ética da Universidade do Estado do Amazonas (CEP), da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), sendo registrado sob o número do CAAE-15159713.7.0000.5016, bem como do Instituto Nacional Chico Mendes (ICMBIO), recebendo a autorização de número 41564. Além disso, a pesquisa recebeu o consentimento da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e das lideranças indígenas, que certamente entenderam a importância desse tipo de estudo para o conhecimento da diversidade cultural brasileira.

O documentário Ritual da Tucandeira poderá servir como suporte didático não somente às escolas indígenas, mas também às não indígenas. Nesse sentido é importante lembrar que, em se tratando de escolas não indígenas, a lei 11.645/08 traz a inserção no componente curricular das culturas indígenas e afro-brasileiras.

Também em referência à educação indígena, há uma exigência estabelecida pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, no Art.79º e Art. 80º, que reafirma o papel do Estado em oferecer uma educação específica. Para Carneiro (2012), a educação indígena “visa recuperar, revitalizar, fortalecer as suas memórias históricas, assim como suas línguas e conhecimentos tradicionais, reafirmando sua identidade étnica”.

Assim, essa dissertação e o documentário elaborado a partir dela vêm contribuir para a ampliação dos conhecimentos sobre a diversidade cultural brasileira, sua valorização e o respeito pelas diferenças culturais.

CAPÍTULO 1 – ASPECTOS ETNOLINGÜÍSTICOS DA ETNIA SATERÉ-MAWÉ: DA HISTÓRIA À ATUALIDADE

As populações indígenas no Brasil têm sido objeto de diversos estudos há bastante tempo. E, segundo Santos (2010, p.6), a etnia Sateré-Mawé “é [...] um dos povos mais pesquisados do estado do Amazonas”. Entretanto, os caminhos aqui percorridos são em busca de trazer um novo olhar sobre o Ritual da Tucandeira, que é um cerimonial que caracteriza essa etnia, descrevendo, para isso, aspectos de cunho linguístico, social e cultural dessa etnia.

Rodrigues (2002) afirma que o número de sociedades indígenas que vivem no Brasil é de quase 200 culturas, as quais falam cerca de 180 línguas. Particularmente, o povo Sateré distingue-se de outros povos por vários fatores, como a identidade cultural, a língua, a religião e a organização social. É uma etnia que apresenta resistência ao seu tempo histórico, pois tem buscado transmitir e preservar sua tradição cultural.

Nessa perspectiva de preservação das culturas indígenas, realça-se a importância da realização da pesquisa científica, que tem por finalidade registrar, conhecer, respeitar e valorizar a diversidade étnica brasileira. Essa proposição é corroborada por Rodrigues (1999, p.4) o qual enfatiza que “é necessário documentar, registrar, comparar e tentar reconstruir a história”, pois, para ele, as pesquisas engrandecem e fortalecem as populações indígenas.

Para melhor compreender o Ritual da Tucandeira é preciso conhecer também os aspectos etnolinguísticos que caracterizam essa etnia. O objetivo deste capítulo é retomar, sucintamente, a história do povo Sateré e elucidar como essas sociedades vivem hoje em terras indígenas e na metrópole amazonense.

1.1 A inter-relação língua, cultura e sociedade: considerações preliminares

Ao estudar sobre a diversidade linguística e sociocultural das populações indígenas, bem como as relações existentes entre o povo em estudo e a sociedade não indígena, faz-se necessário dialogar com estudiosos de diversas áreas do conhecimento, como da Antropologia, da Linguística e da Etnolinguística. Assim, busca-se estreitar os vínculos entre os estudos sobre a cultura, a língua e o comportamento humano no contexto social.

Por isso, um conceito importante a ser definido nesse contexto é o de cultura. Laraia (2000, s/p. apud GEERTZ E SCHNEIDER) enfatiza que “cultura deve ser considerada “não

um complexo de comportamentos concretos, mas um conjunto de mecanismos de controle, plano, receitas, regras, instruções”. Neste sentido, cada povo estabelece um conjunto de mecanismos que constituem a sua cultura, a qual é peculiar a cada nação.

Segundo a antropologia estruturalista, cujo maior expoente é, sem dúvida, Claude Lévi-Strauss, pertence ao universo da cultura tudo o que o homem acrescentou à natureza. Assim, “tudo o que não é hereditário, mas aprendido pelo homem, produz uma ruptura com o universo natural” (BIZZOCCHI, 2003, p. 21).

Há que se considerar, portanto, a existência de vários conceitos de cultura. Num sentido amplo, diz respeito ao que o homem aprende, isto é, a todo acervo de conhecimentos transmissíveis de um indivíduo ao outro e que é compartilhado de geração a geração. A cultura expressa a herança sociocultural de uma comunidade, que é transmitida pelo convívio entre as novas e as velhas gerações.

É neste propósito que, ao analisar o Ritual da Tucandeira, foram entrevistados os jovens, que representam a nova geração, e também as pessoas mais tradicionalistas, por entender que elas trazem uma vasta experiência e vivências de mundo. No entanto, ambos os grupos representados possuem modo e tempo de vida diferenciados que devem ser conhecidos.

Segundo Bizzocchi (2003) o homem tem uma capacidade de transformar a natureza de acordo com a competência intelectual e de aguçar a cognição humana, e daí o homem cria e recria atos. O homem é o único ser capaz de produzir qualquer alteração na natureza, modificando o equilíbrio ecológico, no que diz respeito ao seu meio; é também o único a ter hábitos como vestimentas e a utilizar alimentos cozidos; a possuir uma forma de educar seus filhos, além de outros hábitos.

Laraia (2000) considera que o homem é dotado de capacidade para promover a comunicação uns com os outros, bem como transmiti-la. Em suma, é o único capaz de produzir rupturas entre o universo natural e o universo das práticas culturais.

Parafraseando Santos (2009), ao definir cultura, deve-se pensar na humanidade, no que diz respeito à riqueza cultural e pluralidade de formas e de experiências. Cada grupo apresenta realidades complexas dos agrupamentos humanos, bem como as características que os aproximam e os diferenciam e as culturas que as expressam. Castro (2009, p.69) apresenta uma definição de cultura, que enfoca os aspectos ligados ao pensar e ao agir que distinguem membros de sociedades distintas. Para ele, cultura ou civilização, tomada em seu ponto mais

amplo de sentido etnográfico, é todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade. A situação da cultura entre as várias sociedades da humanidade, na medida em que pode ser investigada – segundo princípios gerais – interessa ao estudo das leis do pensamento e da ação humana.

Já o antropólogo Franz Boas (2009, p.70) enfatiza o aspecto de que a dinâmica da cultura está na interação entre os indivíduos e a sociedade, isto é, não se pode visualizá-la indistintamente; há uma correlação. Para o pesquisador, cada grupo racial apresenta muitas linguagens que se distinguem das de outros grupos, ou seja, cada população possui suas crenças, seus valores, sua forma de se expressar e seu comportamento.

Para Bosi (1992, p.17), cultura é o conjunto de práticas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir as novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social. Assim, a tradição oral era uma forma que os povos ágrafos buscaram para estabelecerem comunicação; procuravam descrever seus sentimentos por meio de desenhos cujos significados variavam de acordo com a etnia. Para esses povos, os desenhos ou grafismos tinham e têm, até hoje, o mesmo valor da escrita.

Do mesmo modo, na etnia Sateré-Mawé, os traços culturais e linguísticos que a identificam são bastantes variados. Dentre esses, citam-se a língua étnica, às narrativas míticas e lendárias, que são repassadas oralmente, as pinturas corporais, danças, rituais, artesanatos, hábitos alimentares e outros.

Assim como outros povos indígenas que habitam no estado do Amazonas, a etnia Sateré-Mawé tem buscado preservar sua cultura, o que incluiu, entre outros, a transmissão de seus mitos, lendas, crenças, valores às gerações, a prática de seus rituais, além de manter viva a língua, como principal elemento de veiculação da cultura.

Nessa inter-relação entre a língua e cultura, a Etnolinguística trabalha esses aspectos aplicados à pesquisa relativa à diversidade étnica. Para Coseriu (1990, p. 30), o objeto da Etnolinguística é o estudo das mudanças linguísticas, em paralelo às mudanças na civilização e na cultura. É o que explica Lima Barreto:

A Etnolinguística não analisa o fato linguístico isoladamente, mas sempre relacionando ao contexto em que ele foi produzido, considerando os dados linguísticos e extralinguísticos. Assim, de acordo Dell Hymes, deve ser considerado o emissor, a forma da mensagem linguística, os códigos, os canais de comunicação, o tema e o contexto (BARRETO 2010, n.p.).

Assim considerando, no estudo do Ritual da Tucandeira, o qual é constituído por um código, formado por um conjunto de signos verbais e não verbais, que ganham significados e são interpretados no contexto sociocultural em que ocorrem, a Etnolinguística traz esse aporte necessário à análise.

Eugênio Coseriu define que há três linguísticas e harmonicamente também propõe três planos para a Etnolinguística, conforme se segue:

[...] há três linguísticas, a do falar, a das línguas e a do discurso. E pela mesma razão, distingue três planos para a Etnolinguística. Assim, ele propõe uma Etnolinguística do falar em geral, uma Etnolinguística das línguas e uma Etnolinguística do discurso, com tarefas e sentidos distintos. Estudar a linguagem definida pelo conhecimento universal do mundo, pelos saberes extralinguísticos concerne à Etnolinguística do falar. Já a Etnolinguística da língua se preocupa com os fatos de uma língua determinados pelos “saberes” acerca das “coisas” e, conseqüentemente, pela estratificação social das comunidades e da linguagem em si. A Etnolinguística do discurso, por sua vez, estuda os discursos, seus tipos e estruturas determinados pela cultura de uma comunidade. Eugênio Coseriu (apud Mello, 1990, p.28-29)

A Etnolinguística e seus desdobramentos em Etnolinguística do falar, das línguas e do discurso, com tarefas e sentidos distintos, conforme proposto por Coseriu apresenta-se como uma área de estudo profícua para o conhecimento das relações entre língua e cultura das distintas comunidades.

A linguagem é uma forma que permite ao homem pensar e se comunicar, estabelecendo uma relação de diálogos com o meio, na compreensão e decifrações dos signos. Sobre essa definição Sapir (1969) aborda o papel da linguagem:

A linguagem possui, sobretudo, o papel de produzir e organizar o mundo mediante o processo de simbolização. O caminho para compreensão do(s) mundo(s) se dá pela decifração de símbolos, que referem à realidade e remetem a conceitos. (SAPIR, 1969, p.20).

Acrescenta-se ainda que, é a linguagem que codifica e veicula a cultura. Nesse sentido, cada povo deve se preocupar com a manutenção de suas tradições culturais, ou seja, difundir seus hábitos, costumes e conhecimentos a cada geração.

É importante ressaltar que, atualmente, mesmo diante de novas formas de discurso, de diferentes jogos de linguagens e de narrativas multifacetadas, “os povos indígenas têm reconhecido suas formas próprias de organização social, seus valores simbólicos”

(PAULSTON, 1998, p. 216). Há uma valorização de suas tradições, conhecimentos e processos de constituição de saberes e transmissão cultural para as gerações futuras, o que fortalece as raízes e as tradições dessas etnias.

Finalmente, pode se dizer que a cultura dos povos indígenas do Brasil constituiu um dos maiores acervos culturais do mundo, que tem atraído centenas de estudiosos e especialistas, principalmente linguistas e antropólogos, com o objetivo de aprofundar os conhecimentos relativos à essa diversidade. Dada a grande importância desses estudos, é fundamental que eles sejam criteriosos, detalhados e de fácil acesso a outros pesquisadores.

1.2 Resistência étnica e identidade cultural e linguística

Historicamente, os Sateré-Mawé resistiram a todo processo de dominação e de colonização, de violação dos seus direitos, bem como a muitos massacres e a vários tipos de preconceitos. Teixeira (2005, p.51) aponta que o percentual de migrantes Sateré é bastante elevado, isto é, de fácil mobilidade. Assim, talvez por este motivo, sejam considerados povos que migram e que facilmente se adaptam a qualquer espaço rural ou urbano.

Souza. K. F. (2011, p.44) diz que os Sateré são originários de uma vasta área que se encontra entre os rios do Baixo Tapajós, no Baixo Madeira, delimitado ao norte pelas ilhas Tupinambaranas, no rio Amazonas, e ao sul pelas cabeceiras do rio Tapajós. Seu local de origem, segundo Batista (2001, p. 35), é “à margem esquerda do rio Tapajós, numa região sagrada para nossa gente, de densa floresta e cheio de pedras, e, como dizem os velhos, ‘nesse lugar as pedras falam’”.

No que se refere à denominação do nome da etnia, Souza, K. F. (2011, p.25) “Sateré” significa “lagarta de fogo” que era referência ao clã mais importante dentre os que compõem esse grupo étnico, que indica a linha sucessória dos chefes políticos da nação. O segundo nome, “Mawé”, quer dizer “papagaio inteligente e curioso”, este não é uma designação clânica, mas, refere-se ao próprio povo.

O Sateré apresenta vasto conhecimento relativo à cultura material, como as peças em cerâmicas, adereços e utensílios usados na pesca, em atividades domésticas e em outros setores da sociedade. A visão política e social são pontos fortes no grupo e, quase sempre, cumprem uma função utilitária no cotidiano da comunidade tribal. Os Sateré realizam constantemente, assembleias onde discutem e buscam alternativas de melhorias para o grupo.

Atualmente eles se destacam com uma ativa participação na sociedade, o que se evidencia preponderantemente por meio das discussões políticas promovidas pelas lideranças, nos locais de origem. Porém, não se descartam as influências de pressão externa, as quais eles podem sofrer, situação essa que certamente se aplica a outros grupos sociais.

Quanto aos saberes tradicionais, adquiridos de seus antepassados, a exemplo da medicina caseira e dos hábitos alimentares, são conhecimentos que ainda são usados nas aldeias. Além de possuírem um vasto domínio da flora, da fauna e de seus territórios, no que diz respeito às Terras Indígenas.

Sobre a sua economia, Carneiro (2012, p.21) cita que “os Sateré-Mawé vivem da agricultura, e geralmente, da agricultura tradicional, como o cultivo da mandioca, tubérculo de guaraná, da caça, da pesca, da coleta de frutos da floresta como o tucumã, pupunha e outros”.

Os Sateré são falantes da língua Mawé como materna, embora a maioria tenha também o conhecimento da língua portuguesa, em níveis de proficiência distintos. Neste aspecto, cita-se que os linguistas e os etnolinguístas defendem a concepção de que a língua se configura como um importante instrumento de construção da cultura e da identidade de uma população.

Nesta perspectiva, identificar o modo como a etnia, no caso, os Sateré-Mawé, utilizam a própria língua permite a observação e a compreensão dos meios simbólicos, sociais e políticos usados por ela, no intuito de mediar saberes com os outros grupos da sociedade. Em outras palavras, quando se trata da língua de um povo, deve-se considerar o contexto social, cultural, suas raízes e a identidade.

Com a finalidade de detalhar a situação sociolinguística dessa população indígena, explica-se que a língua Mawé (MA) é falada por quase todos os habitantes Sateré que vivem em Terras Indígenas, os quais também são, na maioria, bilíngues em português. Nas comunidades citadinas, o número de falantes da língua indígena diminui. Entretanto, entre os participantes dessa pesquisa, os quais são todos fluentes em língua portuguesa, boa parte tem o idioma indígena como primeira língua.

Para exemplificar o bilinguismo dos Sateré, observado durante a coleta dos dados do Ritual da Tucandeira, cita-se o Sateré Gilvan Batista Lopes, de 32 anos, da comunidade localizada no rio Andirá. Ele demonstrou conhecimento das duas línguas e da cultura Sateré. Gilvan Batista contou que teve de aprender a língua portuguesa, pois a escola ensina e prioriza a língua oficial do Brasil, porém em ambiente familiar e no trabalho, ele prima por

utilizar a língua do seu povo. Como este trecho, coletado no espaço das Terras Indígenas foi percebido o domínio da língua Mawé, nessas comunidades. Isto se constata nos trechos da entrevista que se segue o quadro 1:

Quadro 1: Diálogo-entrevista coletada com Gilvan Batista Lopes

<p>1- Quanto à importância do ritual da tucandeira para a etnia: <i>L.Portuguesa - É a Identificação da etnia, passagem para a vida adulta.Bom Caçador e pescador</i> <i>L.Mawé: Tapy'ya moherep hap hawyi tokosap kuruiwāsu: Waku miat hap hawyi pira kat hat.</i></p> <p>2-Quanto à aceitação dos jovens em relação ao ritual? <i>L.Portuguesa- Com naturalidade, pois os mesmos já sabem da importância para suas vidas.</i> <i>L.Mawé - Iky'esat hap ewy, kat pote mi'iria ti ikuap mo ti ra'yn wakuat po'oğ i'atuehaiğte hap hamo.</i></p> <p>3-Algum jovem já deixou de realizar o ritual? <i>L.Portuguesa-Sim</i> <i>L.Mawé-Ta'i</i></p> <p>4-Qual a causa da não realização? <i>Portuguesa - Devido o mesmo não querer mais. É a globalização da humanidade</i> <i>L. Mawé - Ta'i, kat pote ti korã turan wanentup hap tuweupī hap ewy ra'yn.</i></p>

Assim, Mattoso Câmara, em publicação de 1968, p.70, já ressaltava o bilinguismo encontrado entre os Sateré: “em igual nível e com igual competência, usando duas línguas distintas, como se ambas fossem sua língua materna, optando por uma ou outra de acordo com a situação social”. A língua Mawé, sobretudo em referência às comunidades das Terras Indígenas mais distantes de áreas urbanas, é a que é empregada entre eles, em todas as atividades comunitárias, conforme descrita por Carneiro (2012).

“A língua é falada atualmente por cerca de 80% da população Sateré que vive na Terra Indígena Andirá e Marau. É usada no dia a dia das comunidades: no seio familiar, em reuniões, em trabalhos comunitários, em encontros e assembleias”. Carneiro (2012, p. 23).

Entretanto a autora relata que os indígenas, cujas aldeias ficam próximas de cidades habitadas pelos não índios, são influenciados a usarem frequentemente a língua portuguesa em detrimento ao uso da língua Mawé (CARNEIRO, 2012, p. 24).

Nas escolas das comunidades Sateré, também é ensinada a língua Mawé, buscando assim oferecer às suas crianças e jovens uma educação diferenciada, que reconheça os valores culturais da etnia e que fortaleça a língua.

Nas Terras Indígenas da região do Andirá e do Marau, as Secretarias Municipais de Educação às quais essas localidades se vinculam, que são a Secretaria Municipal de Educação do município de Barreirinha e a Secretaria Municipal de Educação de Maués, ofertam educação escolar indígena, priorizando o ensino da língua Mawé nesses estabelecimentos escolares municipais. Essa é uma prerrogativa que atende à Lei de Diretrizes e Bases da Educação – LDB/9394/96, a qual, em seu artigo 210 estabelece que: "Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais." No segundo parágrafo do mesmo artigo, estatui: "O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas, também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem." Portanto, a Lei 9394/96 assegura também o ensino da língua étnica nas comunidades indígenas, o qual, preferencialmente deve ser ministrado por professores da própria etnia.

Segundo os dados da Secretaria Municipal de Educação de Barreirinha, referente ao ano de 2014, nessa localidade há 45 escolas indígenas Sateré, as quais possuem 1.881 alunos matriculados. Para atender a essas escolas, a SEMED possui um corpo docente constituído por 110 professores bilíngues. Quanto à formação profissional desses professores, informa que 40 possuem curso superior, sendo 03 licenciados em Letras, 05 em Normal Superior, 02 em Geografia, 25 em Pedagogia e 05 em Matemática. Além desses professores, há 58 que cursaram o projeto Pirayawara, que é um curso de formação oferecido pela SEDUC para o professorado indígena e apenas 12 professores possuem somente o ensino médio. Este quadro de docentes proporciona o fortalecimento da língua nativa no seio desta etnia.

Quanto aos dados da Secretaria Municipal de Educação de Maués, a informação fornecida pelo senhor Ocivaldo Batista Guimarães, de 46 anos, membro do Conselho Municipal de Educação do município, é de que há 33 escolas indígenas. O corpo docente é formado por 106 professores bilíngues, sendo que oito deles pertencem à Secretaria Estadual de Educação, SEDUC, e 98 à Secretaria Municipal de Educação. Entre esses, 35 são licenciados em Ciências Naturais, 26 em Pedagogia Intercultural Indígena, 29 em Estudos Culturais Sateré e 16 possuem formação em magistério pelo programa Pirayawara. Esses professores atuam em 49 comunidades indígenas e atendem a 1.800 alunos.

Para as lideranças Sateré, a Educação Escolar Indígena é considerada um fato histórico conquistado por eles, em benefício da educação da etnia que, ao longo de décadas, lutou e

garantiu, por meio das assembleias coletivas, o direito à educação e à formação de professores bilíngues. Essa valorização da língua como instrumento da educação escolar nas comunidades indígenas contribui para o não desaparecimento da língua Mawé, assim destacou o professor Dulcemar Sateré, em relato coletado para esse estudo, na comunidade de Ponta Alegre, localizada no rio Andirá.

Universidades, gestores municipais e igrejas têm buscado uma integração e uma interação dos diferentes saberes indígenas, com o intuito de conferir os méritos às populações indígenas, referentes às suas línguas e culturas. Como exemplo disso, os ministros das igrejas católicas e evangélicas da região do Andirá e Marau realizam cultos em língua Mawé, conforme se presenciou durante a realização desse estudo. Para isso, os padres aprendem a língua indígena, conforme se certifica na fala do padre Orivaldo da Costa, da igreja católica de Barreirinha: “tive que aprender a língua dos Sateré, tanto quanto o padre Henrique Uggé” (relato pessoal, 2014).

Além de falar a língua Mawé, o padre Orivaldo da Costa relatou que, para aproximar os indígenas da religião católica, foram traduzidas as orações do Pai Nosso, Ave Maria e as liturgias bíblicas em Língua Mawé, as quais são rezadas e transmitidas em programa radiofônico, desde o ano de 2004, pela emissora da paróquia de Barreirinha.

Apresenta-se, no quadro 2, a oração “Ave Maria” traduzida do português para a língua Mawé.

Quadro 2: Tradução do texto Ave Maria do português para Mawé

Ewepit ro Maria	Ave Maria
Ewepit ro Maria, ewopy ra`yn wakuap no,	Ave Maria, cheia de graça,
Eka`iwat wyti ewywo;	O Senhor é convosco;
wakuat nuat mi`aira wyti En haryporia`in tok pywiat,	Bendita sois vós entre as mulheres
wakuat nuat mi`aira wyti e`ymyẽ`pe, Iesui, e hãt.	E bendito é o fruto do vosso ventre, Jesus.
Wakuat Maria, Tupana Ty,	Santa Maria, Mãe de Deus,
Korã i`awyte urupap hap e`ãt pe. Waku.	Rogai por nós, pecadores,
	Agora e na hora de nossa morte. Amém.

Fonte: Folhetos da Paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro- Barreirinha AM, 2014

Ainda de acordo com o padre Orivaldo da Costa, na região do rio Andirá, há 43 comunidades, das quais 21 são atendidas por ele; 12 pelo padre Henrique Uggé e 10 recebem o atendimento de pastores das igrejas evangélicas.

As pesquisas sobre a língua Mawé vêm despertando o interesse tanto dos professores nativos da etnia, quanto de pesquisadores não indígenas. Em 2005, juntamente com os indígenas da região do Andirá e do Marau, a pesquisadora professora Dra. Dulce do Carmo

Franceschini elaborou uma gramática dessa língua, o que indubitavelmente contribuiu para o fortalecimento da língua Mawé, bem como o seu entendimento especialmente no campo acadêmico.

Neste sentido, os estudos linguísticos sobre a língua desta nação torna-se um importante marco para a valorização da diversidade linguística existente no Amazonas.

A tarefa de estudar as línguas indígenas é destacada por Rodrigues (1997, apud Carneiro, 2012.) conforme se explicitado:

As línguas indígenas constituem [...] um dos pontos para os quais os linguistas brasileiros deverão voltar a sua atenção. Tem-se aí, sem dúvida, a maior tarefa da linguística e da *Etnolinguística*; por um lado, cada nova língua que se investiga traz novas contribuições para a linguística; cada nova língua é uma outra manifestação de como se realiza a linguagem humana [...]. Cada nova estrutura linguística que se descobre pode levar-nos a alterar conceitos antes firmados e pode abrir-nos novos horizontes para a visualização geral do fenômeno da linguagem humana. [...] Rodrigues (1997, apud Carneiro, 2012, p.14).

De acordo com Mattoso Câmara (1965) a língua se apresenta:

Como um microcosmo da cultura. Tudo que esta última possui se expressa através da língua; mas também a língua em si mesma é um dado cultural. Quando um etnólogo vai estudar uma cultura, vê com razão na língua um aspecto dessa cultura. Nesse sentido, é o fragmento da cultura de um grupo humano a sua língua. Mas, como ao mesmo tempo a língua integra em si toda a cultura, ela deixa de ser esse fragmento para ascender à representação em miniatura de toda a cultura. E ainda mais: como elemento de cultura, a língua apresenta o aspecto muito curioso de não ser em si mesma coisa cultural de por si, à maneira da religião, da organização da família, da arte, da pesca etc.; ela apenas serve dentro da cultura como seu meio de representação e comunicação.(MATTOSO CÂMARA p.18).

Dialogando com as ideias de Mattoso, considera-se que a língua é um dado cultural que através do qual, se expande a cultura. Ela não pode ser estudada isoladamente, como um fragmento sem construção de sentidos. A língua é parte integrante da cultura que compõe um todo. Isto é, língua e cultura são indissociáveis.

Quanto aos falantes da língua Mawé nas áreas indígenas do Marau (figura 1), Teixeira destaca que (2005) indica que 98,9% dos indígenas falam a língua nativa; já na área do Andirá (figura 2), a proporção de pessoas que falam o idioma materno é um pouco menor que 95,5%. Em valores absolutos, existem no Marau, 28 pessoas que não falam o idioma Sateré-Mawé, enquanto no Andirá os que não falam a língua materna correspondem a aproximadamente 133 pessoas.

Carneiro (2012, p.25) afirma que a “língua Sateré- Mawé, frente às línguas indígenas brasileiras, ainda é uma das mais faladas. No entanto, o processo de perda linguística é constante em função do intenso contato com o não indígena”. A pesquisadora mostra que uma das evidências é a assimilação de novos termos no léxico da língua nativa. Portanto, vale ressaltar o que afirma Gersem Baniwa (2006, p.122): “o desaparecimento de línguas acarreta prejuízos de toda ordem, nos âmbitos individual e coletivo”, isto porque a língua caracteriza um povo, é marca identitária.

Dentre as pesquisas sobre a língua desta etnia, Carneiro (2012) destaca relevantes as pesquisas de Franceschini, mencionada anteriormente, que possui publicações sobre a língua Mawé, bem como estudos realizados pelo missionário Sue Albert Graham, do Instituto Linguístico de Verão (S.I.L), um dos primeiros a realizar análise linguística e a tradução do Novo Testamento.

Para demonstrar a região demarcada como Terras Indígenas, Sateré-Mawé, apresenta-se, na figura 1, indicando a disposição das comunidades no mapa da região do Marau, pertencente ao município de Maués, Amazonas. Nestas áreas, tanto na sede do município, como em Terras Indígenas (TI), os indígenas são falantes da língua Mawé. Apresenta-se, ainda, os mapas do Brasil, do Amazonas e do município de Maués, respectivamente.

Quanto ao emprego da língua nativa, dados da Secretaria Estadual de Educação do Amazonas destacam:

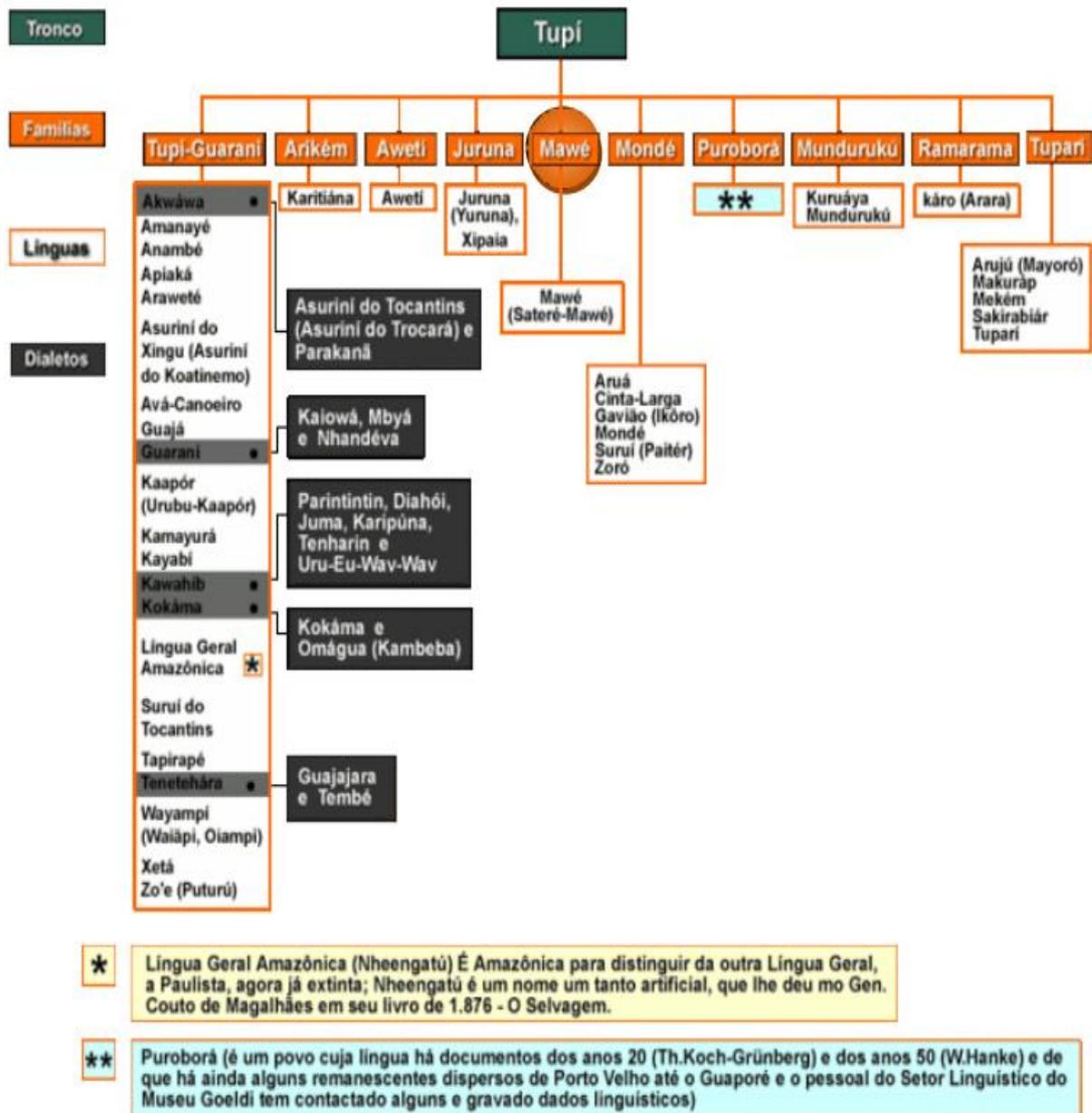
A língua Sateré-Mawé predomina amplamente nas Terras Indígenas em que foi realizado um levantamento sócio demográfico. Dentre os indivíduos de 5 e mais anos são de 95,9% os falantes e apenas 4,1% que não apresentam o domínio dessa língua. Igualmente, mais da metade a lê (52,1%) e a escreve (51,9%). Estes números são evidências dos mecanismos de resistência cultural e do significado simbólico e político assumido pela língua indígena na construção da identidade étnica. (SEDUC, 2012, n.p.)

Estes dados refletem a resistência linguística do Sateré-Mawé, frente aos padrões educacionais e culturais exigidos pelos não indígenas. Esta atitude traz vivacidade ao idioma que, neste aspecto, também são auxiliados pela Secretaria Estadual de Educação, que a cada ano vem fortalecendo a política educacional para os povos indígenas em geral, priorizando uma educação diferenciada para a nação Sateré.

Assim, Gersem Baniwa (2006, p.159), em pesquisas sobre o “Índio brasileiro” destacou que o “Ministério da Educação reconhece que a ampliação da oferta se deve em grande parte à demanda e à pressão dos índios; a outra parte pela força da lei que obrigou os estados e municípios a investirem na educação”.

O pesquisador professor Aryon Rodrigues (2002, p.42) classificou a língua falada pelos Sateré-Mawé como Mawé, do tronco linguístico Tupi, considerada, por ele como uma língua isolada ao nível de família linguística deste tronco que possui mais nove famílias: Tupi Guarany, Arikém, Aweti, Juruna, Mondé, Porumborá, Munduruku, Ramarama e Tupari.

Quadro 03 Tronco Tupi – Classificação Rodrigues (1997, apud Carneiro, 2012.)



Fonte: (Tronco Tupi, Instituto Socioambiental, 1997 apud Carneiro 2012).

A língua é um meio de propagação da cultura. Ela é um importante instrumento para manter viva a cultura e a identidade de uma população. Nessa perspectiva, identificar o modo como os Sateré-Mawé utilizam a própria língua, sendo ela parte da cultura, permite a observação e compreensão dos meios simbólicos e políticos usados pela etnia, no intuito de mediar saberes com outros grupos da sociedade, ou seja, apropriando-se de determinado contexto, de acordo com o interesse.

É crescente o interesse de professores indígenas Sateré, em se aperfeiçoar nos aspectos gramaticais da língua, entender as estruturas morfológicas, sintáticas e semânticas dessa língua, pois ao longo da educação era priorizada somente a oralidade, porém havia a necessidade de um aprofundamento da língua.

Esse interesse é evidenciado na fala de Andreza Silva Sateré, de 29 anos, do rio Marau, comunidade Terra Nova, que disse “estudei o curso Superior em Pedagogia Intercultural Indígena na Universidade do Estado do Amazonas (UEA) para dar o melhor de educação para o meu povo”. Essa é a vontade de muitos professores indígenas, os quais, tão logo concluem os cursos, retornam graduados às aldeias.

Gersem Baniwa (2006) aponta que, no novo sistema educacional, faz-se necessário implantar os pressupostos da interculturalidade e da pluriétnicidade, pois assim fortalecerá a educação escolar indígena, beneficiando e valorizando o cotidiano dos povos, bem como refletir a diversidade linguístico-cultural, reconhecendo os costumes do povo brasileiro. Deste modo, certamente não haverá risco de desaparecimento da língua nativa, como o que ocorreu com as etnias Puroborá e Munduruku do Amazonas. Apresenta-se o mapa da área indígena, figura 2 área do Andirá, situada no município de Barreirinha, Brasil, uma vasta área composta por 43 comunidades, as quais falam a língua Mawé.

O meio social, a vida das pessoas, o cotidiano, a língua e a cultura são elementos que compõem o cenário de uma sociedade. Assim, reafirma-se que não se pode analisar um espaço social isoladamente, pois ele se constitui a partir da somatória desses elementos, significativos na formação da identidade cultural e linguística na diversidade que deve unificar a humanidade.

Os Sateré-Mawé, como outras etnias, apresentam um modo de vida peculiar, condicionado à sua história, sua cultura, à sua língua. Sabe-se que cada sociedade possui seus elos familiares, suas características específicas, no entanto, dificilmente uma cultura fica totalmente isolada de outra, sem receber influências.

Neste sentido, os Sateré há muito tempo têm estabelecido contato com os municípios vizinhos, principalmente com a cidade de Parintins, estreitando suas relações de convívio, buscando melhores condições de educação e saúde fora da localidade indígena. É deste modo que promovem uma relação de afinidade e de transculturalidade com outras culturas. Assim, para Peixoto (2009) pensar em transculturalidade é abrir percepções de sentidos, flexibilizando os valores e as crenças, em que diferentes culturas se convergem. Cumpre assinalar que, neste contexto, é necessário o respeito pelas diversidades de cada cultura e pelos diferentes modos de se compreender o mundo.

1.3 Memória e tradição: os símbolos sagrados e a religiosidade

Para falar sobre a memória e a tradição da etnia Sateré-Mawé, discute-se teoricamente o conceito do termo memória. Em conformidade com Bonetti (2012, s/p) “memória é a lembrança de outro tempo que reporta às lembranças como uma colcha de retalhos de múltiplos contextos, [...] de diferentes culturas”. As lembranças que são mantidas vivas por uma sociedade constituem parte de cada cultura. E ainda Bonetti (2012) enfatiza que é pela “pluralidade e diferenças individuais que se constroem a história de um povo”. Assim, a memória pode ser concebida como conhecimentos adquiridos anteriormente, como sentido próprio e relevante de um determinado grupo.

O que marca e mantém a identidade de cada cultura são as lembranças, as informações ou ideias que ficaram retidas e conservadas e que são inesquecíveis dentro de um grupo. Tudo que é conservado na memória é chamado de lembrança e esta se apresenta, em um dado momento, como reminiscência, inspiração, recordação ou ainda ideias (HALBWACHS, 1990

apud BONETTI, 2012, s/ p). É estabelecido um ambiente de coesão grupal, em que cada indivíduo mantém a identidade étnica, em busca de firmar a resistência do grupo, perante os outros elementos externos.

A construção social da memória, segundo Bonetti (2012), dá-se mediante o trabalho conjunto de um grupo, ao buscar esquemas de interpretações e narração de fatos, dando a este uma formação histórica peculiar aos acontecimentos. Desta forma, ainda em conformidade com a autora citada, em contextos dos grupos étnicos, a construção social da memória é diversa e não se confunde a outros povos. É formada por meio das histórias de cada povo, as quais trazem suas vivências, suas marcas identitárias, nas quais se pode encontrar e distinguir imagens e acontecimentos característicos, que são inerentes a cada etnia.

A memória de um grupo étnico tem valores expressos por meio de símbolos e imagens, que remontam às histórias sagradas, como marcas da identidade, as quais unem os indivíduos por características culturais que os identificam mediante os padrões éticos, comportamentos e formas de viver e conviver entre si.

Ao trazer à memória a história da colonização da Amazônia, constata-se como as culturas indígenas foram agredidas em sua essência. Os índios eram recrutados de diversas formas para servirem como mão de obra aos colonos. Filho (2000) descreveu que aos poucos a Amazônia perdia, gradativamente, sua face indígena original. O autor reforça que “a perseguição escravista seguida de imposição de novos valores e símbolos culturais, promoveu enorme transformações para essas culturas” (2000, p.24).

A cultura indígena era ignorada e logo foi estabelecido um novo idioma o Nheengatu. Essa violenta intervenção, contribuiu para que a originalidade das narrativas, dos mitos, dos rituais e da própria religião fosse perdida ao longo da história.

Por muito tempo, os indígenas não sabiam ler e nem escrever e o meio usado para compartilhar os ensinamentos foi através da oralidade.

Lima e Silva (1990) destacam que:

[...] os povos sem escrita cultivam suas tradições por meio de narrativas mitológicas, transmitidas às demais gerações pelos homens memória, personagens responsáveis pelo cultivo da história de seu povo. No entanto, essa prática não lança mão de estratégias de memorização, não é uma prática mecânica, diferentemente da escrita [...] Lima e Silva, (1990, p. 7).

¹ O Tuxaua Pedro Ramaw foi eleito pelos adultos para um mandato de quatro anos (podendo ser reeleito). Ele atua ainda como coordenador do Conselho Indígena I'nhã-bé do povo Sateré-Mawé.

O que tem acontecido nas últimas décadas é que os próprios indígenas têm assumido a voz narrativa, participando efetivamente de políticas afirmativas, tornando-se sujeitos, autores e criadores de seu legado cultural escrito que, por sua vez, é a expressão de seu passado histórico, mítico e mágico. A exemplo cita-se o trabalho de conclusão de curso intitulado “As práticas corporais nos contextos de lazer e do trabalho indígena e suas potencialidades enquanto conteúdo curricular” de Iran Ildo da Costa Barbosa, 37 anos, indígena da comunidade de Ponta Alegre o qual se formou em Educação Física no ano de 2012. Nesse estudo, o professor propõe uma reflexão acerca das práticas corporais exercidas no passado, pelos antigos da etnia e as contribuições em contextos atuais.

Também com a revitalização das línguas indígenas, várias etnias procuram recolher junto aos idosos as narrativas orais deixadas pelos antepassados, procurando registrá-las por meio de entrevistas, bem como, levantando literaturas deixadas ao longo da história. A finalidade deste processo é de resgatar e manter viva a memória lendária e mítica dessas civilizações.

Os vários contextos das narrativas míticas trazem elementos sagrados que são significativos para a comunidade e apresentam características próprias que identificam cada etnia, sejam eles transmitidos pela oralidade ou pela escrita.

Conforme Le Goof (1990) :

[...] a passagem do oral ao escrito é muito importante, quer para a memória, quer para a história. Mas não devemos esquecer que: 1) oralidade e escrita coexistem em geral nas sociedades e esta coexistência é muito importante para a história; 2) a história que tem como etapa decisiva a escrita, não é anulada por ela, pois não há sociedades sem história [...], (LE GOOF, 1990, p. 53).

Para Bosi (1992), “o homem é um ser social e naturalmente produtor de sua cultura, pode-se destacar que, ao longo da história, nas sociedades tribais, as tradições, mitos, lendas e códigos eram transmitidos, via de regra, pela linguagem verbalizada”. Neste sentido, a oralidade era um poder que as sociedades primitivas tinham para estabelecerem comunicação. Assim, transmitiam sua tradição cultural às gerações futuras, os saberes eram compartilhados e, deste modo, ao longo dos tempos, iam se acumulando e sendo repassados de geração a geração, ou seja, eram socializados e preservados no seio cultural de cada povo.

Alvarez (2009, p.19) explica que as experiências de vida, no cotidiano das comunidades indígenas são partilhadas por meio da língua oral, sendo esta a base para a

configuração de identidades, além de firmar o princípio para o estabelecimento das relações e dos papéis sociais dentro da etnia.

Entre o povo Sateré, a contação de histórias dos mais velhos aos mais novos são sempre lembradas. A Sra. Maria Nascimento lembrou que as histórias, na sua infância eram muito presentes. Havia rodas de conversas entre eles, acompanhadas pela bebida do tarubá, uma bebida preparada pelas mulheres. Em dias de festividades, como no dia do ritual de iniciação, esta bebida fica à disposição das pessoas para o consumo, em uma mesa composta por outras várias iguarias.

A Senhora Irá Tikuna, esposa do Tuxaua Hamaw, descreve como se prepara o tarubá:

Primeiro descasca a mandioca, rala, espreme e coloca no tipiti para retirar todo o tucupi. Tucupi é um líquido amarelo. Após, agente tira a massa branca do tipiti, passa na peneira e faz-se o beiju grande. Vai para o forno. Após assado, coloca-se na água com caldo de cana para adoçar. Após molhados, coloca-se na garreira – que é um espaço de madeira –por cinco dias para descansar. Por último, coloca as ervas chamada de curuminzeiro e é coberto com palhas de palmeiras. Depois de cinco dias tira a massa, mistura com água e tira os talos que ficarem, e cõa-se novamente (Comunidade Tarumã – entrevista 06 de outubro de 2014).

Após este preparo, a bebida está pronta e pode ser consumida por vários dias. É uma bebida que fica fermentada por passar dias e noites em utensílios de madeira utilizados como reservatórios. Qualquer participante ou convidado que chega no local em que ocorre o ritual é servido das bebidas energéticas, do tarubá e do guaraná, pelas senhoras. Esta bebida tem uma importante função no ritual, que é a de manter os participantes alucinados e vibrantes.

Cada elemento possui uma representação simbólica e cultural, simbologia que pode variar de grupo para grupo. As bebidas representam a força do indígena, ambas são energéticas, servem para dar ao indígena a força e coragem durante as festas ritualísticas. O consumo dessas bebidas não é exclusivo às festas, também podem ser ingeridas em outras ocasiões.

Na figura 3, apresentam-se duas bebidas típicas de populações indígenas. No lado esquerdo, aparece o caxiri, de tradição tupi, que é consumido pelos Tikuna, etnia tradicionalmente originária da região do Alto rio Solimões; à direita, tem-se a bebida denominada taruba, do tupi taru'ba “bebida”, utilizada nos rituais da etnia Sateré-Mawé. Ambas são empregadas especialmente em festas, puxiruns e rituais.

Figura 3 – Bebidas típicas das etnias Tikuna e Sateré-Mawé



Em referência à identidade cultural, Cuchê (1999 apud BONETTI, 2012) explica que “a construção da identidade se faz no interior dos contextos sociais, é nos espaços que determinam a posição dos agentes e, por isso mesmo, orientam suas representações e suas escolhas”. Logo, a identidade é dotada de eficácia social e produz efeitos sociais reais, com bases históricas e concretas. Ela se constrói e se reconstrói constantemente, no interior das trocas sociais.

Nessa perspectiva de estudo, em que se aborda as diferenças entre uma cultura e outra, é que a Etnolinguística se estabelece como objeto de investigação, que busca compreender como a sociedade se posiciona em relação às mais variadas formas de expressão cultural que diferenciam uma sociedade de outra.

Aceitar e entender o próximo a partir de seus valores, de suas representações e símbolos culturais, bem como imagens, mitologias, cerimônias, não prejudica ninguém, pelo contrário, estabelece-se uma interação cultural.

Quanto aos elementos identitários dos Sateré, há especialmente três elementos que marcam a cultura e que os identificam, que são o Guaraná, o Ritual da Tucandeira e o *porantim* ou *poranting*. O primeiro, o Guaraná, é descrito por Ribeiro (2000,p.52) como um arbusto sarmento, que contém um pequeno teor de cafeína, e possui um gosto amargo; o segundo, o Ritual da Tucandeira, caracteriza-se como o rito de passagem masculino do menino para a fase adulta. Quanto ao terceiro, o *porantim* ou *porantig*, há poucos registros

que tratam de sua função social. Alvarez (2009, p.153) afirma que é no *porantim* que se cria a cultura Sateré-Mawé, a origem da tucandeira, a criação da terra e a origem dos clã. Por esses motivos é um elemento muito significativo para essa etnia, pois carrega um valor mítico ligado as funções do ritual e do guaraná. Alvarez (2009, p.153) expõe que o *porantim* ou *porantig* é um objeto sagrado para o grupo étnico Sateré. Ele “é similar ao tacape utilizado como arma pelos grupos Tupinambás”. E, em conformidade com esse autor, parece não haver mais nenhum nativo que conserve o conhecimento da leitura dos símbolos do *porantim*.

Os Sateré acreditam que é neste símbolo que estão os segredos e os mandamentos da etnia, é uma arma com designação que denomina o herói cultural. Andrade (2012, p.97) descreve que “Ele é de 1,50m, com desenhos geométricos gravados e lembra uma clava de guerra ou um remo trabalhado [...]”.

O Tuxaua Pedro Hamaw, da comunidade de Inhãa-bé, no Tarumã-Açu, ao relatar que a etnia está retomando o culto ao *porantim* ou *porantig*, enfatizou: “Eu tirei a melhor madeira e vou mandar fazer três réplicas do *porantim*”. Acrescentou ainda que o *porantim* faz parte de um ritual, como se fosse um ensinamento deixado na cultura, pelos ancestrais, o qual é muito respeitado. Alvarez (2009, p.155) explica que “é um ícone do poder tradicional, é como a figura do Tuxaua, que representa autoridade tradicional no grupo”.

Os elementos sagrados como o *porantim*, o guaraná e o Ritual da Tucandeira reforçam a crença da etnia, o temor e o respeito ao Deus Tupana. Entretanto, mesmo preservando seus próprios rituais religiosos, sagrados e crenças herdadas de seus ancestrais, atualmente, boa parte dos grupos pesquisados em áreas urbanas pertence à Igreja Evangélica do 7º dia ou a outras religiões. E entre os que residem em Terras indígenas há grupos que participam da Igreja Católica e outros da Igreja Evangélica.

O Tuxaua e o Pajé são líderes espirituais. Na comunidade Sateré *Y'apyrehyt*, localizada no bairro Santos Dumont, Manaus, o Tuxaua Moisés, apresentado na figura 4, é quem dirige os cultos evangélicos. Ele faz as leituras do Evangelho e a pregação aos membros de sua igreja.

Figura 4 - Tuxaua da Comunidade *Y'apyrehyt*, bairro Santos Dumont-Manaus, em dia de culto evangélico.



Na comunidade Sateré *Y'apyrehyt*, o Tuxaua Moisés lê e interpreta os versículos da Bíblia, canta tanto na língua portuguesa quanto na língua nativa. Antes do culto, as crianças ensaiam em Sateré e em português os louvores e orações que serão cantadas durante o culto.

Dentro da área da comunidade foi construído um barracão em alvenaria, conforme é chamado por eles, onde foi alocada uma igreja evangélica. Aos sábados, acontece o culto religioso, com a participação dos Sateré desta comunidade, bem como dos de outras comunidades residentes em outros bairros. Além dos indígenas, há também não índios que frequentam à igreja, participam da liturgia e das interpretações da Bíblia. Durante as reuniões, em certos momentos, eles se dividem em grupos de homens, crianças e adolescentes, distribuem-se pelas áreas da comunidade, leem e discutem os textos bíblicos, cantam em língua portuguesa e na língua Mawé, conforme é retratado pela figura 5.

Figura 5 - Culto no dia das Crianças – Grupos de Estudos Bíblicos na comunidade indígena *Y'apyrehyt* no *Bairro Santos Dumont*.



A decoração da igreja segue aos ritos da igreja evangélica. O pastor, representado pelo Tuxaua Moisés, usa camisa branca, de mangas longas, gravata e um colar, representativo da etnia, feito com penas de papagaio e sementes desidratadas. À frente, no altar, há um púlpito, coberto com uma toalha rendada branca; um telão e uma televisão, utilizados para a projeção de textos, nos momentos dos estudos bíblicos e durante os louvores. Nas paredes da igreja há dizeres em língua portuguesa e na língua nativa Mawé, como a palavra *Deus* e a palavra *Tupana*, divindade espiritual em Mawé. Após o término da liturgia, o público não indígena também participa com eles das rodas de conversas.

Em outros rituais, como no Ritual da Tucandeira, o chefe religioso é o Tuxaua ou o Pajé, o qual faz trabalhos para restabelecer a saúde dos indígenas e feitiçarias. Souza. K. F. (2011, p.49) destaca esse aspecto: “os Pajés sabem preparar os banhos, as garrafadas, os remédios naturais”.

O culto a divindades é muito valorizados pelos membros dessa cultura, sendo que os principais elementos cultuados são o Sol e a Lua. Nascimento, S. P. (2013) classifica as divindades mais conhecidas: o “Tupana, o deus do bem e Jurupari, o deus do mal”. Ao imaginário étnico pertencem algumas figuras lendárias, como a do Curupira, considerado o protetor das florestas.

Diante desse panorama apresentado, retratando desde o período colonial até a atualidade, percebe-se a existência de um sincretismo étnico-religioso, ou seja, uma interação entre as culturas religiosas dos índios e não índios. Esse fato não ocorreu apenas com os

povos indígenas, mas também com os africanos, que tiveram os portugueses católicos como protagonistas da gênese desse sincretismo. Na figura 6, observa-se o hábito de fazer o sinal da cruz nas orações, como parte do ritual religioso Sateré, durante um culto evangélico.

Figura 6 - A simbologia da cruz no culto evangélico indígena
Y'apyrehyt



Não se ignora que, além dos portugueses, outras culturas também se fizeram presentes no processo de edificação cultural brasileiro, como os judeus e os árabes, desde a época das entradas e bandeiras no território brasileiro. Destaca-se que, as culturas indígenas, africanas, portuguesas, influenciaram umas às outras, constituindo o povo brasileiro, que se caracteriza como um povo religioso, de muitas crenças, de muitos sincretismos. Por exemplo, nas cerimônias religiosas há traços da influência de outras culturas, como o batismo, o sinal da cruz, a presença da Bíblia, entre outros elementos usados no período de catequese. Assim, na cultura Sateré, observa-se a presença desses itens, como na figura 7, em que o Tuxaua prega o Evangelho, tendo, nas mãos, a Bíblia.

Figura 7 - Pastor indígena com adereços - Y'apyrehyt.



É de se refletir como os indígenas urbanos convivem com outras religiões, pois ao mesmo tempo em que preservam os hábitos culturais, como crenças, rituais e a crença em divindades da tradição cultural, congregam com outras religiões, como no caso, a católica e a evangélica. Segundo o Tuxaua Moisés, nesse aspecto, essas convergências de crenças religiosas só fortalecem a vida espiritual na cidade.

1.4 Panorama histórico e sociopolítico dos Sateré-Mawé – migração das Terras Indígenas (TI) para Manaus.

A migração de vários povos indígenas havia aumentado consideravelmente, conforme apontado por Cardoso de Oliveira (1978- 1981), ao pesquisar o fenômeno da migração de indígenas para as cidades brasileiras. Ele destacou que a população indígena no Brasil, segundo estudos de Baines (2001 *apud* Ponte 2006), “chegava a 400.000 mil pessoas, e os índios que moram em cidades somariam 40.000 mil pessoas, o que equivale a 10% da população indígena total do Brasil”.

Em contextos atuais, o censo demográfico do IBGE (2010) destaca novos dados que confirmam o crescimento do número de indígenas residentes em TI, estes dados foram comparados com os dados do Censo de 1991 a 2000, anos que demonstram que os indígenas se concentravam nas Cidades. Segundo o IBGE. Neste sentido, pode ter ocorrido retorno dos indígenas às TI.

Quadro 4 - Distribuição indígenas em área urbana e em área rural.

DISTRIBUIÇÃO DE INDÍGENAS POR ZONAS URBANA E RURAL			
	1991	2000	2010
Zona Urbana	71.026	383.298	315.180
Zona Rural	223.105	350.829	502.783

Fonte: Censo 2010/IBGE

O cotidiano nos espaços urbanos, como a ida e vinda para o trabalho na rotina do trânsito, dentre outros aspectos da vida diária cidadina são situações a que os indígenas migrantes das Terras Indígenas se adéquam. Ocorre uma adaptação e uma acomodação diariamente na vida do indígena que mora na cidade, ao mesmo tempo em que, deve ser-lhe assegurada sua identidade linguística e cultural.

Conforme Torres (2014, p.173), no contexto urbano, os aspectos étnicos e culturais são acionados e expressos pelos Sateré-Mawé, através dos sinais diacríticos da cultura tradicional. Portanto, é desta forma, que os indígenas reagem frente aos novos desafios para uma nova convivência, como explica Silva (2001, p. 21, *apud* Ponte, 2006) que "alguns aspectos envolvendo as relações entre os índios nas comunidades, sítios e aldeias, se

reproduzem no espaço urbano”, pois, o índio não deixa de ser índio por estar em espaços urbanos. Ele continua sendo indígena, vivenciando a sua cultura, e como um cidadão brasileiro que o é.

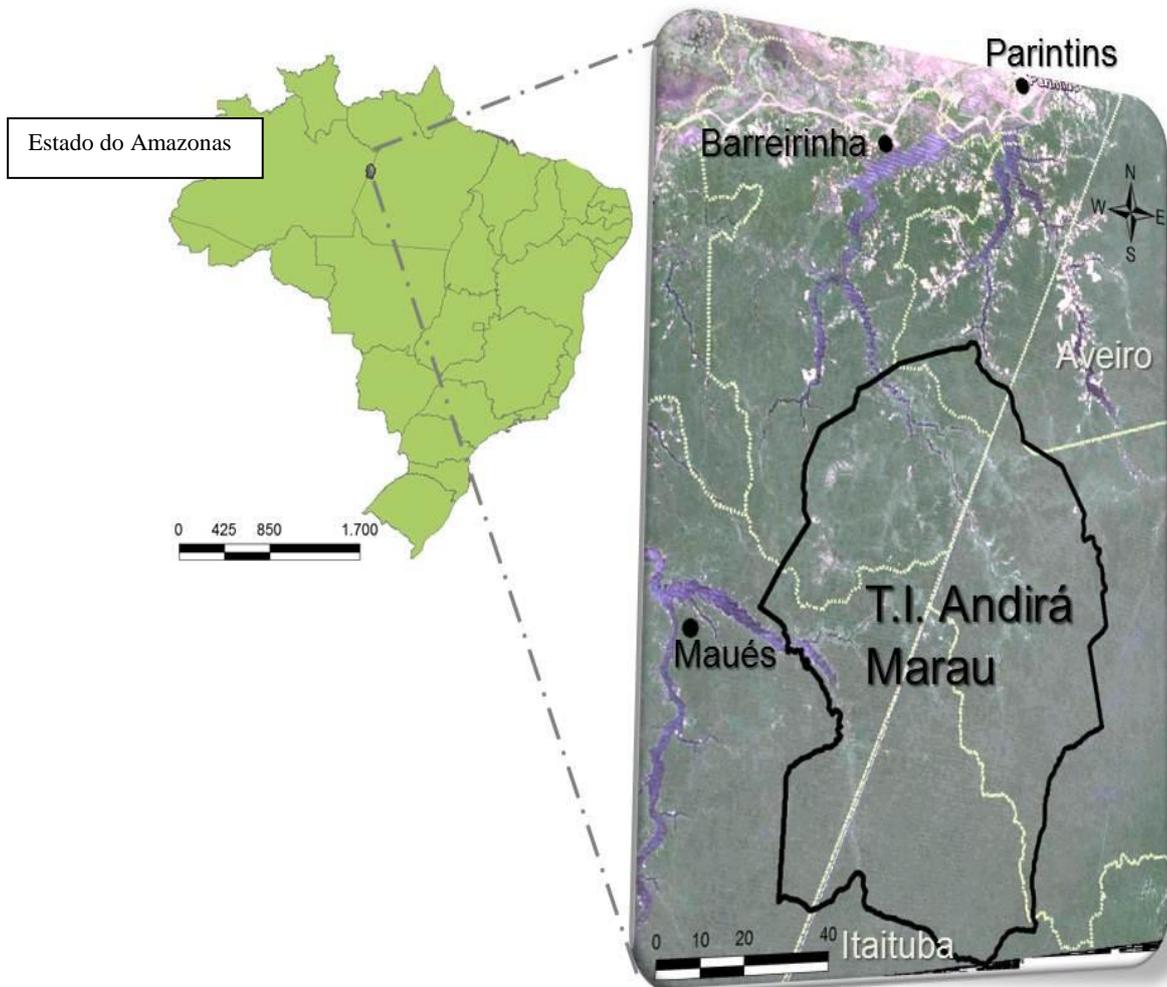
A tradição cultural da etnia Sateré-Mawé, ao longo de mais de 300 anos, vem sendo alvo de estudos realizados por diferentes pesquisadores, que abordam o contexto histórico e sociopolítico da etnia. Souza, K. F. DE. (2011) diz que foi em 1669, quando da instalação jesuítica Tupinambaranas, que os portugueses tiveram os primeiros contatos com o grupo. Uggé (1993, 18) diz que a sobrevivência física e étnica foi preservado através dos séculos [...], pela forte estrutura social da tribo”. Assim, a luta pela vida e pela cultura se deu pela forte organização do grupo.

Monteiro (1977, p. 118) descreveu os relatos dos missionários e cronistas daquela época, presentes em várias obras do Amazonas. Assim, nessa seção, que focaliza a história da migração dos Sateré, estabelece-se um diálogo entre os trabalhos apresentados por pesquisadores que estudaram essa temática : Dom Arcangelo Cérqua (1980), Sena e Teixeira (2004), Cérqua (2008), Bernal (2009) , Souza, K . F. (2011) e Nascimento, S. P. (2013), dentre outros.

Evidencia-se que esse povo, constantemente migra das Terras Indígenas para cidades de pequeno e grande porte. Souza, K. F. (2011, p.44) destacou que “os grupos estão espalhados pelas principais cidades do baixo Amazonas, nos municípios de Parintins, Barreirinha, Maués e Nova Olinda do Norte”. Atualmente, novos grupos se formaram em cidades próximas a capital do estado do Amazonas, nas cidades de Iranduba, Rio Preto da Eva e em Manaus.

Existem alguns relatos de missionários sobre o movimento migratório dos Tupi. Dom Arcângelo Cérqua (1980), bispo diocesano de Parintins, cidade do estado do Amazonas, afirmou que a migração da população Sateré em direção às cidades se tornou um verdadeiro êxodo, uma migração desencadeada. Esse fluxo migratório dos indígenas anteriormente ocorreu da região do rio Madeira para as áreas do Andirá e do Marau, conforme demonstra a imagem a seguir, constando na figura 8.

Figura 8 - Território dos Sateré-Mawé : Andirá e Marau - Amazonas - Brasil.



Fonte: Projeto Warana (2013)

1.4.1 Comunidades em Terras Indígenas

Terra Indígena (TI) é uma porção de território nacional, de propriedade da União, habitada por um ou por mais etnias. É um tipo específico de posse utilizada pelos indígenas para as atividades produtivas. Existem aproximadamente 462 terras que foram demarcadas pela FUNAI, desde 1980, as quais representam cerca de 12,2 % do território nacional.

No que tange às Terras Indígenas desta etnia, Sena e Teixeira (2006) afirmam que os Sateré ocupam cerca de 790 hectares, situados nas bacias dos rios Uaicurapá, Andirá e Marau, conforme fig.8. O grupo Sateré está distribuído em 91 comunidades, conhecidas como aldeias ou sítios. Para chegar a essas áreas indígenas, saindo de Manaus, via transporte fluvial, de barco conhecido como recreio, gasta-se em média de 12 a 24 horas até a primeira comunidade do rio Andirá e 14 horas até o rio Marau. Na figura 9, consta uma imagem, capturada via satélite, da área das Terras Indígenas.

Figura 9 - Área indígena – Andirá e Marau-Am



Fonte: Googleearth.com.br

Vale ressaltar que, para ter acesso aos povos indígenas que residem em TI, requer autorização dos órgãos como a FUNAI e das lideranças indígenas. O pesquisador também

deve cumprir as exigências do Ministério da Saúde para a entrada nessas áreas, recebendo vacinas contra febre amarela, hepatite dentre outras exigências.

A viagem até as TI não é tão fácil, pois se navegar em época de vazante ou mesmo durante a cheia dos rios, havendo sempre algum tipo de perigo, o que requer bastante cuidado. As condições meteorológicas nesta região são muito instáveis, podendo a qualquer momento ocorrer uma tempestade, provocando altos banzeiros, ou fortes correntezas, criando situações de risco aos tripulantes e passageiros dos barcos.

Entretanto, embora hajam essas dificuldades, o deslocamento para essas áreas hoje é bem mais fácil que outrora. Além disso, atualmente há outras opções de embarcações, as quais são mais velozes e facilitam o acesso até as Terras Indígenas. São lanchas, com motores potentes, conhecidas na região como Ajato um tipo de embarcação que garante mais rapidez e segurança aos passageiros. Porém, o custo da passagem da lancha para se chegar a essas comunidades é bastante elevado. Com a opção de viajar em lancha conhecida como Ajato, a duração da viagem de Manaus às Terras Indígenas Sateré diminui cerca de 50%. Essas novas condições de deslocamento facilitam aos Sateré a saída das Terras Indígenas em direção aos centros urbanos.

Segundo Nascimento, S. P. (2013, p.35) “Atualmente, os Sateré-Mawé e outras etnias vivem em relação interétnica com a sociedade envolvente em função da luta pela vida. Deste modo, muitos povos indígenas tiveram que encontrar novas formas de inserção social”. Esta afirmação corrobora para reafirmar a crescente e silenciosa migração dos Sateré para Manaus, ou para outros municípios do estado do Amazonas, como, Barreirinhas, Boa Vista do Ramos, Maués e Parintins, na perspectiva de melhores condições de vida para as famílias.

No que se refere à divisão das Terras Indígenas em áreas demarcadas pela FUNAI, dados gerais levantados no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), com sede em Parintins, referente ao ano 2013, apontam que essas terras estão distribuídas em áreas dos rios Andirá, Marau e Uaicurapá.

As áreas indígenas do rio Andirá são compostas por 49 aldeias, habitadas por 5.978 pessoas. Na região do rio Marau existem 37 aldeias, com uma população de 5.286 pessoas e, na região do rio Uaicurapá, estão localizadas apenas 4 comunidades, onde vivem 840 pessoas, conforme dados do Distrito Sanitário Especial Indígena, do ano de 2013.

Contudo, em Terras Indígenas, segundo Teixeira (2005, p. 40) somam-se as três áreas: Andirá, Marau e Uaicurapá, em um total de 91 aldeias, onde moram aproximadamente

12.104 pessoas, conforme dados do DSEI, Distrito Sanitário Especial Indígena, em Parintins (2014). Vale destacar que, além dessas três áreas mencionadas, a FUNAI reconhece a existência de Sateré na Terra Indígena Koatá-Laranjal, (01) uma aldeia localizada na área indígena pertencente ao povo Munduruku.

Conforme visto, os locais de maior população indígena estão localizados nas áreas dos rios Andirá e do Marau. Por esse motivo, nesse estudo, para a pesquisa de campo, foram selecionadas as duas regiões mais habitadas pela etnia Sateré, além de apresentar relativas facilidades de acesso até às comunidades e o contato com as lideranças indígenas.

1.4.2 Comunidades em Manaus

O processo migratório do povo Sateré-Mawé das Terras Indígenas (TI) para os centros urbanos é muito intenso. Eles migram de aldeias para pequenas e grandes cidades, em busca de melhorias de condições de vida para suas famílias.

Bernal (2005) aponta que a migração da etnia Sateré para Manaus ocorreu no começo dos anos 70 e 80. Os que migraram nessa época eram membros de uma mesma família ou tinham graus de parentesco bem próximos.

Nascimento, S. P. (2013, p.185) destacou que, dentre os fatores da migração, aponta-se a falta de empregos, inicialmente pelas mulheres que “migraram para Manaus, com a finalidade de trabalharem em casa de branco como empregadas domésticas”. Outros fatores que estimularam esta migração foram a busca por melhores condições educacionais, questões de problemas de saúde, procura por emprego ou ainda para amenizar conflitos sociais dentro das comunidades.

O campo de pesquisa em Manaus foi constituído por três comunidades. Uma localizada no bairro da Compensa II, onde funciona a Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM); outra na Comunidade Y'apyrehy, localizada no bairro Santos Dumont e, por último, na comunidade *I'nhãa-bé*, no bairro Tarumã. Essas comunidades pertencem à família da Sra. Tereza Ferreira da Silva, a matriarca que chegou com sua família a Manaus na década de 70 e 80.

Conforme destaca Bernal (2009),

A maioria dos índios, vindos para Manaus nos anos de 1970 e 1980 pertencem ao mesmo ramo familiar ou são parentes próximos [...] durante outros contatos com a comunidade, apenas três famílias completas vieram instalar-se em Manaus. Uma delas não vinha diretamente do interior, mas de Maués, onde já tinha morado um certo tempo e as outras duas vinham das Terras Indígenas (TI) para fugir dos conflitos que podiam levar a um enfrentamento inter-familiar violento. Segundo Bernal (2009, p. 97).

A Sra. Maria do Carmo Vieira do Nascimento, indígena Sateré-Mawé, de 58 anos, migrante das TI, atual moradora da comunidade do Tarumã, relatou que saiu muito jovem das Terras Indígenas, do Andirá. Tinha 12 anos de idade e veio em busca da própria educação, uma vez que sua vontade era a de aprender a ler e a escrever, pois, na época em que era criança, o estudo para as mulheres era proibido.

Ela também contou que as mulheres não tinham acesso à escola, “para meus pais, as mulheres aprendendo a ler e a escrever, passariam a fazer bilhetes ou cartas aos namorados”. Naquela época, lembrou: “os rapazes chegavam em pequenas e grandes embarcações realizando o comércio no beiradão dos rios, muitos rapazes seduziam as moças e muitas fugiam”. Por conta dessas proibições, ela decidiu “morar em casa de família”, para trabalhar como doméstica ou para prestar serviços como babá. Essas informações constam no relato que se segue:

Aos 13 anos saí da comunidade de Ponta Alegre, rio Andirá, porque queria estudar, aprender a ler e a escrever e foi morar na cidade de Barreirinha. Na sala de aula não entendia o que a professora explicava, era ensinado na Língua Portuguesa. Aos 18 anos saí de Barreirinha, em 1970, para morar em Manaus. Na área indígena gostava de caçar, pescar e de tecer artesanato. Meu pai Salustino Vieira (cearense) e a mãe Antônia Carvalho Vieira (indígena Sateré) casaram novos (18 e 12 anos). Atualmente reside em Manaus, tem três filhos e 9 netos. (MARIA DO CARMO VIEIRA, 2014).

A história de Maria do Carmo, irmã do Pajé Benedito Sateré, conhecido como Sr. Bené, é um protótipo das motivações que muitos indígenas possuem para a migração, a busca pelos estudos, um bom emprego. Embora tenha vindo muito jovem para a cidade, Maria não deixou de cultivar o gosto por atividades próprias de sua etnia, como a produção do artesanato próprio, o qual ela comercializa nas feiras de Manaus.

Para Teixeira e Silva (2004) os motivos dessa significativa mobilidade indígena estão frequentemente associados às tradições culturais, como o ritual, festas religiosas dentre outras; uma forma de garantir dentro do próprio grupo os seus valores, como de não perder a identidade, de fortalecer os laços de parentesco, principalmente referente à constituição familiar, e de sempre buscar melhores condições de vida.

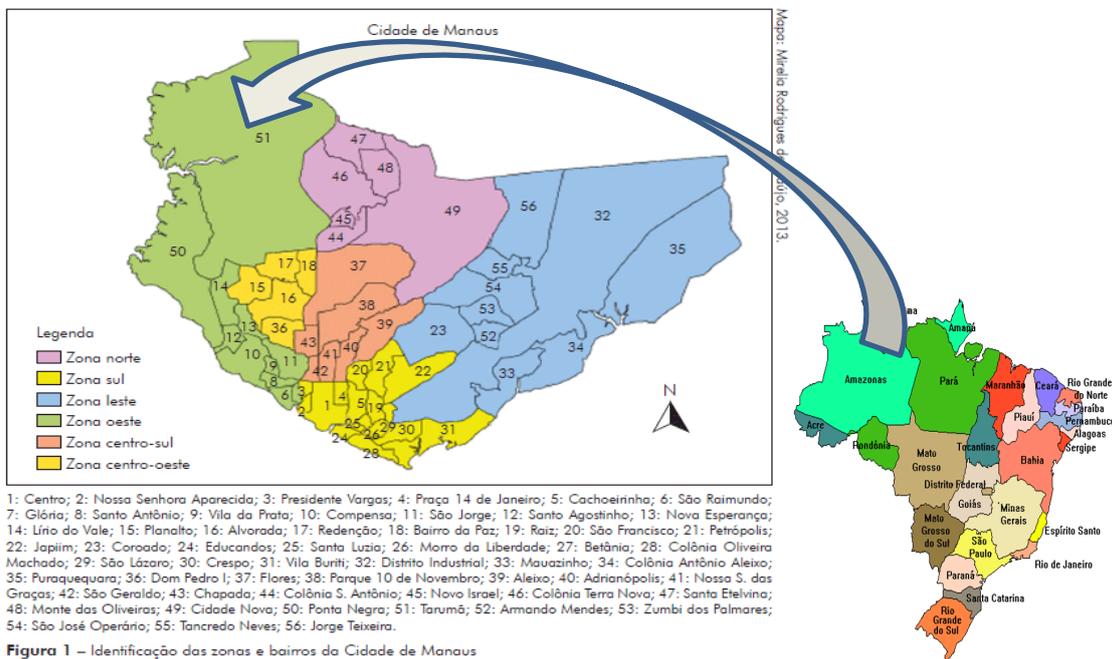
Atualmente há facilidade de transporte fluvial também de uma comunidade Sateré para outra e ainda entre as comunidades e as cidades de pequeno porte, como Parintins, Boa Vista do Ramos, Barreirinha e Maués, que são municípios circunvizinhos, e até mesmo para Manaus. Com isso, os Sateré se deslocam mais facilmente e também acompanham de perto as novidades das cidades interioranas e da metrópole amazonense, aproveitando as muitas e melhores oportunidades que hoje se têm de navegar em embarcações para chegar até a capital. Por essas condições, o processo migratório tem sido facilitado. As consequências da migração dos Sateré das TI para as áreas urbanas é a desintegração do grupo, conforme acena Bernal (2009) que:

Em relação ao nível de interação social exigido pela vida nas comunidades, familiares ou clânica do interior – que, apesar de serem pouco numerosas, necessitando de um elevado nível de interação social cotidiana – uma das primeiras consequências drásticas das relações sociais [...] neste caso nas áreas urbanas implica desintegração das sociedades indígenas (2009, p. 243).

Nos relatos coletados junto aos Sateré citadinos durante este estudo, eles afirmaram que, mesmo tendo migrado para a cidade, continuam mantendo contato com as comunidades localizadas na área indígena, pois temem perder suas origens. Retornam a essas localidades habitualmente em temporada da colheita e da farinhada. Ainda que morem nos centros urbanos, enfatizaram que procuram manter suas tradições, valorizarem sua cultura, fortificar sua língua, com o objetivo de não permitir que os ensinamentos deixados pelos antepassados se percam.

Souza, K. F. (2011, p.23) informa que “os Sateré-Mawé estão localizados em diversas áreas da cidade de Manaus, geralmente em bairros periféricos”. Na figura 10, estão assinaladas as três comunidades Sateré, dos bairros de Manaus, que fizeram parte desse estudo.

Figura 10 - Localização dos Sateré-Mawé em Manaus-AM.



Em referência à organização sociopolítica da etnia, Nascimento, S. P. (2013, p.31) ao realizar estudos sobre os contextos social e político étnicos, mostrou que a organização dos Sateré-Mawé está dividida em cinco clãs tribais: 1) *Sateré*, o clã principal detentor dos direitos políticos do povo, 2) *Napu'wany'ã*; o clã agricultor; 3) *Koreriwá*, o clã caçador; 4) *Wanturiá*, o clã pescador e 5) *Hawariá*, o clã guerreiro. Além desses cinco grupos, há outros clãs menores, quanto ao número de seus componentes, porém, igualmente tão importantes no grupo social, quanto os demais. O nome dado a cada tipo de clã está relacionado com a natureza, por elemento da fauna ou da flora.

A etnia Sateré, portanto, é o clã principal, também conhecido como Lagarta de fogo, no sentido de serem guerreiros autênticos, segundo Nascimento, S. P. (2013). Alvarez (2009, p. 18) reforça que o “elemento que unificaria os diferentes grupos seria a participação no ritual da tucandeira, *waymat*, utilizado como rito de passagem da puberdade para a fase adulta”. Isso demonstra a força social unificadora que este cerimonial representa para essa sociedade.

O panorama apresentado sobre a etnia Sateré-Mawé evidencia que esse povo prima por preservar sua identidade como indígena, estejam eles morando em terras indígenas ou em áreas urbanas, em pequenos grupos, como é a situação dos que vivem em Manaus. Na cidade,

fazem e comercializam o artesanato, seu patrimônio cultural, estabelecem novas relações sociais, preservando suas vivências, seus costumes, suas crenças, herdados dos antepassados.

1.4.2.1 Comunidade indígena Sateré-Mawé no bairro da Compensa II

Os Sateré residentes no bairro da Compensa II são os que migraram das TI, do rio Andirá, para a cidade de Manaus. Eles vieram em busca de melhores condições de vida para a família, principalmente para seus filhos.

Uma das moradoras desta comunidade informou que eles pertencem ao clã *hwi / Hiwy*, que significa “gavião”. São descendentes da família de Dona Zelinda Silva, falecida em 2007, tendo chegado a Manaus ainda na década de 1970. Matos (2003, p. 52) confirma que a criação inicial da AMISM estava ligada à história de uma família Sateré-Mawé, que emigrou para Manaus, na década de 70 [...] D. Tereza Ferreira da Silva”.

A comunidade está localizada na rua São Marçal, número 822, no bairro Compensa II. Foi criada em 1993, a partir da formação da Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé, que serviu de abrigo às famílias que chegavam das aldeias e não tinham onde morar em Manaus. Sua fundadora foi a Sra. Zenilda Silva, falecida no ano 2007. Atualmente, essa associação possui espaço próprio, ocupando um amplo terreno, que agrega 7 famílias, totalizando 33 pessoas, conforme a tabela 1 aponta.

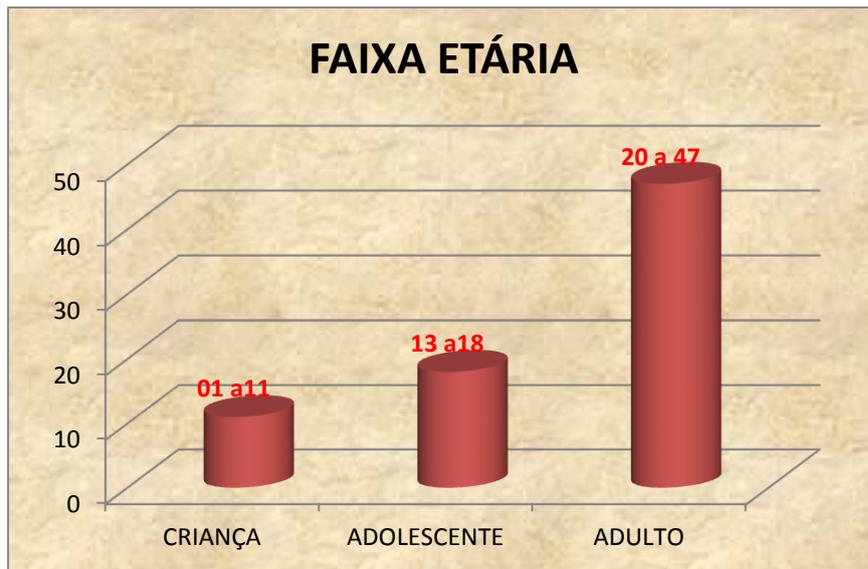
Tabela 1 - Ocupação das famílias indígenas da comunidade Compensa II, em Manaus

N	Tipo	Gênero		Quantidade	Faixa etária
		M	F		
01	Crianças	8	7	15	De 01 a 11 anos
02	Adolescentes	4	2	06	De 13 a 18 anos
03	Adultos	-	-	12	De 20 a 47 anos
	TOTAL			33	

Na tabela 1, observa-se que nessa comunidade há mais homens do que mulheres. Também há mais crianças que adolescentes e adultos. São 15 crianças, na faixa etária de 01 a 11 anos de idade, sendo que 11 delas já estão na fase escolar, conforme relatou a Sra. Sônia da

Silva, de 47 anos. É uma comunidade cuja população é bem jovem, o mais velho possui 47. Entre os 6 adolescentes que há, 4 são do sexo masculino, potencialmente candidatos a participarem do Ritual da Tucandeira.

Figura 11 - Representação gráfica sobre quantitativo e faixa etária na Compensa II, Manaus.



Em conformidade com Souza (2001), Pagliaro (2001) e Pagliaro (2002, *apud* Teixeira 2005), destaca-se que, nas últimas décadas, tem se observado um maior aumento das taxas de natalidade entre os Sateré que vivem em espaços, quando comparado com aos das TI.

Em espaços urbanos, as comunidades Sateré alojam-se em bairros periféricos, geralmente afastados dos núcleos mais urbanizados da metrópole, nem sempre são alocados adequadamente. Muitos não conseguem empregos fixos e economicamente se sustentam da produção de artesanatos e de apresentações culturais.

A dificuldade financeira pela qual passam as comunidades indígenas faz com que eles se cooperem em busca de soluções, como foi o caso da origem da comunidade Sateré do bairro da Compensa, que nasceu da fundação de associação AMISM, conforme explicitado. Bernal (2009, p.110) reafirma este fato: “a AMISM surgiu pela necessidade de encontrar soluções de produção de renda, com intuito de melhorar a qualidade de vida para a etnia”.

No entanto, conforme relatos da presidente dessa associação, o rendimento é pouco e não dá para o sustento das famílias. Assim, eles recebem uma cesta básica da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) a cada três meses, como auxílio-alimentação. Enfatiza que o

apoio vem também de países da Europa, como a Dinamarca, que através de sua embaixada, comprou e doou a eles o terreno onde funciona a associação e lhes serve de moradia. Outro país que contribuiu com a comunidade foi a Inglaterra, a qual investiu em material de escritório, como cadeiras, bancos, mesas, além da construção de um barracão que serve de albergue para mulheres que vêm das TI para Manaus em busca de tratamento médico.

Durante a entrevista, enquanto trabalhava na produção de artesanatos na associação, a Sra. Sônia Silva Vilácio, Sateré casada com Sr. Jaime Moura, da etnia Dessano, atual administradora da Associação, relembra e contava a história de luta das mulheres indígenas, em Manaus, para preservar a cultura indígena. Ela ressaltou que a venda da produção de artigos artesanais, mesmo sendo pouca, contribui com a renda familiar das mulheres do grupo. Parte dessa renda é investida na compra de matéria prima para a confecção dos artesanatos e o lucro é dividido e utilizado no sustento das famílias. Na verdade, a produção de artesanatos pelas mulheres tem a função não somente de garantir a sustentabilidade da família, mas também a missão de preservar os traços culturais, expressos em sua arte, é o que se conclui a partir das falas da Sra. Sônia, atual presidente da associação. Cada mulher também tem um papel importante na associação, seja de liderança ou de conselheira.

A Sra. Jucenilda Pena de Souza, de 38 anos, Sateré, artesã, esposa de Ageu da Silva. Ele é pedagogo e trabalha na Secretaria de Estado para os povos indígenas – SEIND, em Manaus. Jucenilda conta que aprendeu muitos ensinamentos próprios da cultura Sateré e sobre a valorização da cultura, com a sogra Zenilda Silva, que foi a fundadora dessa associação. Atualmente, o seu objetivo é cursar Serviço Social, para se instruir, a fim de lutar pelos direitos do seu povo.

Por meio desses relatos coletados com os Sateré que vivem na comunidade do bairro da Compensa II, verificou-se que a produção de artesanatos pelas mulheres tem a função não somente de garantir a sustentabilidade da família, mas também a missão de preservar os traços culturais, expressos em sua arte, é o que afirmou a Sateré Sra. Sônia Silva.

Elas produzem seu artesanato a partir da tradição de símbolos típicos da etnia, como o “pombinho” e o puçá, além da figura da formiga tucandeira e do guaraná. As peças de colares, brincos e pulseiras são preparadas com a semente puçá-Waruru e chumburana, extraídas da região indígena, as quais são sementes tipicamente empregadas por essa etnia. Ribeiro (2000,p.152) destacou que “essas representações iconográficas têm um caráter mnemônico e estão profundamente enraizados nas vivências e nos enredos míticos tribais”.

Há outros artesanatos que são feitos de sementes ou de madeira do *murumuru*, que são enviados pelos Sateré das TI, do rio Andirá, município de Barreirinha e das TI, do rio Marau, localizadas no município de Maués. Matérias-primas como cipó, sementes e palhas, para a confecção do artesanato são coletadas nas Terras Indígenas (TI) e trazidas para Manaus, e até mesmo a luva da tucandeira vem das TI.

São os parentes consanguíneos que fazem o processo de seleção e inspeção dos materiais que saem da floresta e chegam até as áreas urbanas, através dos Sateré. O comércio dessa matéria-prima é feito, geralmente, através de trocas com roupas usadas ou novas ou com alimentos duráveis, como os enlatados ou mesmo pagos com dinheiro. Na cidade, os Sateré fazem o tratamento desses materiais da floresta, tingindo, polindo, conforme o caso. Depois os utilizam para produzirem o artesanato que é vendido diretamente para turistas ou para lojas de artesanatos da capital.

Todo o processo de retirada desses produtos da floresta e posteriormente a sua comercialização, conforme a figura 12, são acompanhados pelos indígenas e pelos órgãos fiscalizadores competentes. A presidente da associação informou que a matéria-prima oriunda das aldeias tem elevado valor comercial de cada peça, pois a distância das TI até Manaus é grande e por isso são altas as despesas com o matéria prima.

Figura 12- Artesanato produzido por mulheres indígenas Sateré.



Conforme pode-se observar na imagem da figura 12, a diversidade de artesanatos produzidos, como pulseiras e colares são de miçangas coloridas, os quais são confeccionados pelas mulheres da Associação e tingidas na própria associação.

Na confecção desses produtos artesanais, as mulheres Sateré usam também dentes de animais como o de cotia, paca e de macaco ou ainda ossos de veado; os anéis são feitos com coco de tucumã e, atualmente, ganharam novos estilos, sendo ornamentados com desenhos, pinturas e grafismos indígenas.

Bernal (2009, p.111) enfatizou que “desde o ano de 2000, a AMISM atingiu um nível muito bom na produção de objetos artesanais, também melhorou a qualidade e a comercialização”. Este dado retratou o apoio que os países deram como suporte à associação.

Sobreviver na capital do estado do Amazonas, Manaus, é bastante desafiador, pois requer tempo, dinheiro, espaço e reconhecimento da sociedade envolvente. Assim, para fomentar as vendas e trazer conseqüentemente mais renda, a associação resolveu buscar parcerias junto ao Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA), que disponibilizou espaço para expor os artesanatos durante 15 dias, numa média de três vezes durante o ano, nas dependências dessa instituição de pesquisa.

Quanto à prática do Ritual da Tucandeira nesta comunidade, Sônia Silva relatou que eles não o realizam em espaços urbanos, pois acredita que “o ritual original se dá na aldeia”, fazendo assim referência às Terras Indígenas, pois não há como realizar o ritual nesses espaços urbanos. Ressalta, ainda, que esse ritual é muito significativo para a etnia, envolve várias imagens, carregadas de valores étnicos. Essas palavras remetem ao que disse Bernal (2009), em referência ao Ritual da Tucandeira encenado, pois assim ele adquire também outro objetivo que é o de demonstração para os não indígenas.

Sônia Silva enfatizou que “esse ritual perde seu significado, quando é realizado apenas para satisfazer a vontade de turistas ou até mesmo a dos promotores da cultura no estado”. Logo, em área urbana, há outros valores e interesses envolvidos nessa prática cultural. Nas palavras da líder indígena Sônia isso fica claro: “Na cidade, o ritual é maquiado, isto acontece, às vezes para se promover”.

Ela traz à lembrança as palavras de sua mãe Zenilda Silva, a matriarca deste clã, que sempre ensinou que “o ritual é algo muito sagrado para a etnia, portanto há um preparo antes, durante e depois” que deve ser observado em sua realização. Por exemplo, segundo ela

explica, o ritual, a festa da tucandeira, deve ser realizado no mês de novembro. Esta é a tradição nas aldeias, relembra Sônia, ao reconhecer a importância do ritual.

Como reside em Manaus, geralmente participa dos rituais na aldeia mais próxima de sua residência, que é a que está localizada na BR 070, “na aldeia *Sahu-Ape*, município de Iranduba, área metropolitana de Manaus. Essa comunidade é liderada pela Sra. Zelinda da Silva Freitas, conhecida como dona “Baku”, conforme relata Nascimento, S. P. (2013, p. 45).

A realização do Ritual da Tucandeira é uma maneira de reforçar a identidade étnica e promover a coesão dos grupos que vivem nos espaços urbanos.

Nesse sentido, Bernal (2009) destaca que:

Quando a etnia é representada segundo os critérios de organizações ou de grupos sociais que não definem sua própria identidade através desse tipo de característica, o que se impõe, enquanto critérios das relações sociais, é o puro preconceito que não permite ao outro provar sua peculiaridade. Esse tipo de interação pode tornar-se – como acontece frequentemente, a forma da dissolução do fator étnico [...] Os grupos étnicos conseguem também remanejar determinados elementos urbanos para investilos do sentido indígena. Desse encontro criativo depende de uma boa parte de sua sobrevivência na cidade, isto é fica claro que a identidade étnica depende fundamentalmente, da capacidade de um grupo de conservar e reforçar a coesão interna. Bernal (2009, p. 194 -195)

Portanto, as etnias que residem nas áreas urbanas se esforçam para se manterem fortes etnicamente, como forma de sobrevivência cultural. No caso específico dos Sateré, a capacidade deste grupo em reforçar os laços culturais é demonstrada em vários aspectos, como a produção do artesanato, as manifestações culturais. Orgulham-se por pertencerem a um grupo étnico, que possui uma organização social, política e econômica específica. De forma geral, as populações indígenas nutrem hoje esse sentimento de valorização étnica, conforme Gersem Baniwa (2006, p. 46 e 47) expõe: “são povos que representam culturas, línguas, conhecimentos e crenças” e que procuram mantê-los.

Quanto à integração do grupo étnico com a sociedade urbana de Manaus, Sônia afirma que é um contato amigável. Ela relata que “As crianças se orgulham de serem indígenas, principalmente ao se identificarem na escola, quando a professora pede para que falem sobre sua cultura. Isso é gratificante”.

A partir do discurso de Sônia Silva, é necessário que haja esse respeito mútuo no contexto das relações sociais, o que contribuiu para que os valores culturais indígenas sejam preservados e transmitido aos novas gerações.

É importante distinguir de integração realizados pelas diversas gerações de Índios presentes em Manaus, já que as maneiras de encarnar sua identidade são diversas, como o são as suas reações perante a sociedade envolvente, a utilização diacrítica étnica como a língua, as cerimônias de iniciação, a vida familiar e doméstica, sua relação com as comunidades e os parentes do interior, sua percepção das questões sociopolíticas e econômicas [...], Bernal (2009, p. 216)

Jucenilda Silva guarda na memória o que aprendeu com a sogra, senhora Zenilda Silva, que tinha a preocupação de manter viva a tradição do povo Sateré-Mawé, desde quando chegou a Manaus, na década de 1980. Ela sempre incentivava e mostrava que o respeito, os valores morais entre os povos devem ser preservados. No relato de Jucenilda, notou-se certa crítica à determinada visão do senso comum dos não índios sobre o indígena:

Minha sogra dizia que para ser índio não precisava andar pintado, pois somente palhaço se pinta, e índio não é palhaço. E esses saberes eu procuro passar para as crianças, pois os antepassados lutaram bastante para deixar o legado cultural. (outubro de 2014)

O grupo da etnia Sateré-Mawé residente em Manaus tem contribuído com pesquisadores no desenvolvimento de estudos relativos à vida social, cultural, linguística, enfim, aos aspectos etnolinguísticos, que incluem o modo de produção econômica, as técnicas, a organização política e jurídica dessa etnia, que tem parte de sua população vivendo hoje em uma metrópole brasileira de mais de 2 milhões de habitantes.

Os Sateré-Mawé têm demonstrado sua luta e a persistência em terras distantes das aldeias. As etnias não ficaram perdidas na metrópole, pelo contrário, ao fixarem residência, procuraram manter a identidade e a memória do seu povo, ao mesmo tempo em que buscam estratégias para conviver bem com pessoas de outras culturas, com os não indígenas.

Durante as várias horas de entrevistas com essas mulheres da associação ASMIN, elas demonstraram sua força, que como guerreiras combatem dia a dia pela conquista de seus espaços na sociedade envolvente. Percebeu-se que elas trabalham em cooperação, com entusiasmo e dedicação, com objetivo de ajudar nas despesas da casa e na educação dos filhos. Mesmo com as dificuldades enfrentadas, demonstraram vontade em superar os desafios encontrados na cidade grande, com a finalidade de oferecer melhores condições de vida aos filhos. Conforme explicam, os filhos estudam com a intenção de prestarem vestibular, ingressarem no meio acadêmico e participarem de concursos públicos. Estes anseios

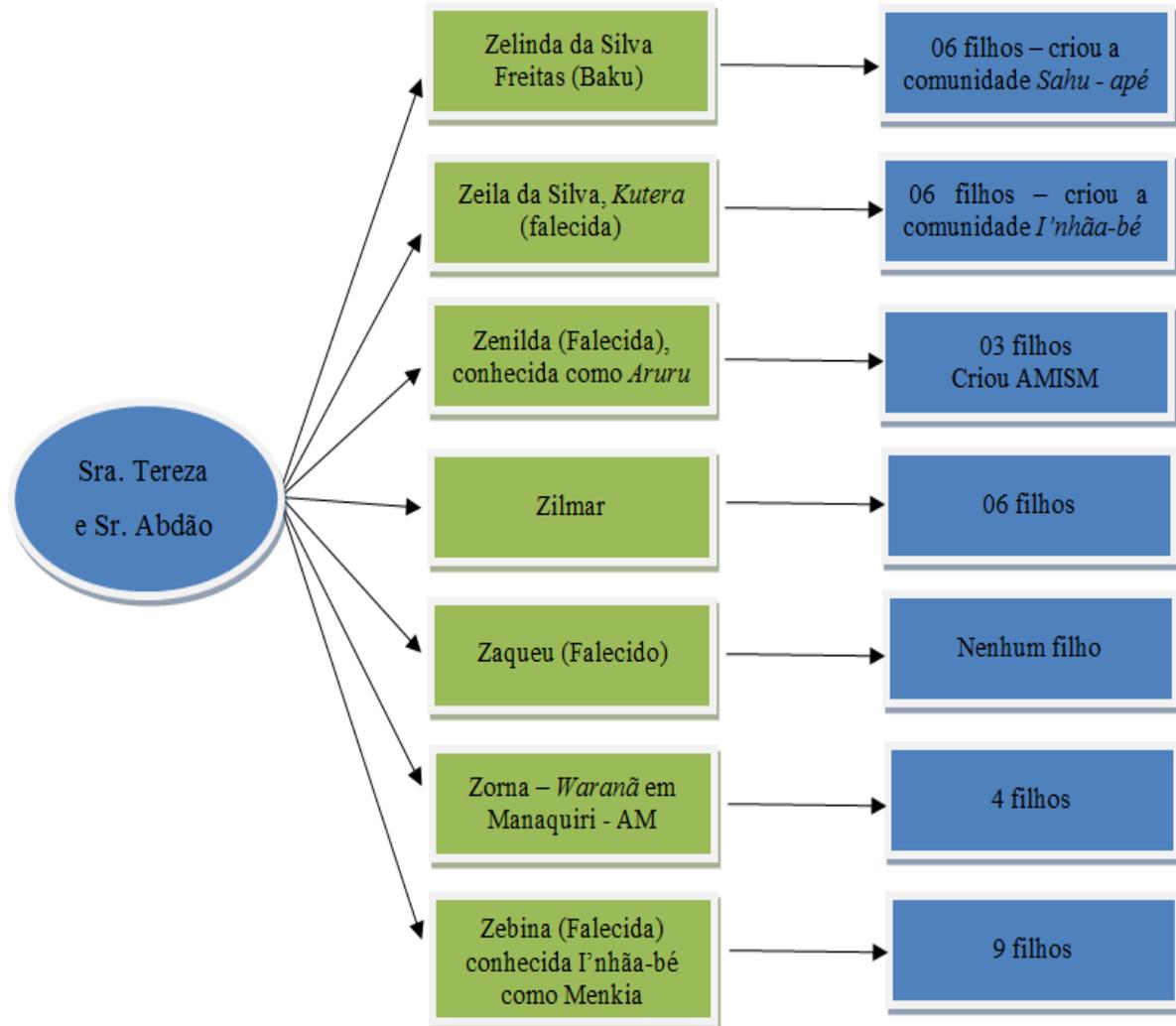
permearam as falas das entrevistas. Os pais Sateré pretendem oferecer aos filhos uma boa casa e um bom trabalho e conforme uma delas disse: “a educação é o futuro dos filhos”.

Figura 13 - Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé



Para demonstrar o grau de parentesco das famílias que vivem nessa comunidade, apresenta-se a árvore genealógica que compõe o grupo, tendo como matriarca a Sra. Tereza Silva. Conforme Souza, K. F. (2011) explica, dona Tereza migrou das TI do Andirá para Manaus, após o falecimento do esposo Abdão, na década de 1970, além de conflitos na TI. Nos relatos coletados durante esse estudo, os filhos, os netos e bisnetos relembram as dificuldades que a matriarca Tereza enfrentou nessa trajetória. A seguir, figura 16, árvore genealógica da família.

Figura 14 – Árvore genealógica do casal Sateré Tereza e Abdão.



A migração dos Sateré-Mawé para Manaus tem como referência a década de 40, mas foi nos anos 70 do século XX que houve uma efervescência étnica na cidade, conforme explica Souza, K. F:

Os Sateré-Mawé começaram a deslocar-se em número expressivo para a cidade de Manaus, na década de 70, mas de acordo como Romano (1982), há relatos de famílias Sateré-Mawé, a partir da década de 40. Contudo, pesquisadores e estudiosos da área indicam que no final da década de 70 e início da década de 80 houve efervescência dessas identidades étnicas na cidade. Souza. K. F. (2011, p.23)

Ao longo desses mais de 40 anos em Manaus, seus filhos constituíram famílias, os quais vivem na capital do Amazonas e em outros municípios próximos. Na capital, a família

de Dona Tereza está organizada em pequenos grupos que moram em diferentes bairros da área metropolitana.

1.4.2.2 Comunidade indígena Y'apyrehy do bairro Santos Dumont

Na comunidade Y'apyrehy, localizada no bairro Santos Dumont, na cidade de Manaus, o Tuxaua Moisés relatou sobre como procuram manter a cultura indígena nesse espaço citadino como convivem com outras realidades socioculturais e se adaptam à vida da cidade grande. Nessa localidade residem 15 famílias da etnia Sateré-Mawé. Dentre elas, há 15 adultos, 06 adolescentes e 18 crianças, totalizando 39 pessoas. Esse grupo é formado por parentes das famílias que residem no bairro da Compensa II (ver 1.4.2.2).

Essa comunidade tem como origem uma invasão, feita por não índios. Quando isso ocorreu, Sra. Tereza Silva, a matriarca desse grupo, procurou também conseguir um lote de terras para agregar sua família. Esse acontecimento ocorreu entre os anos de 1980 e 1990, conforme depoimento do atual Tuxaua Moisés Ferreira Souza, que é neto dessa líder indígena.

Esse Tuxaua é originário das Terras Indígenas do rio Andirá, área pertencente ao município de Barreirinha, é casado com uma indígena da etnia Tiryó, originária do rio Purus do Oeste, do tronco linguístico do Karib (RIBEIRO, 2000, p.59) e é pai de três filhos. cursou até o 6º ano do ensino fundamental e tem como meio de renda a produção de artesanatos.

Durante entrevista, o Tuxaua Moisés falou sobre o seu interesse em continuar seus estudos, pois, conforme disse o indígena também anseia por melhores condições de vida e por isso a meta dele é persistir na luta em defesa dos “parentes”, ressaltou.

A comunidade Y'apyrehy recebeu esse nome de Tereza Silva. Segundo Souza, K. F. (2011, p. 31), esse nome “significa a terceira luva usada no ritual da Tucandeira”. O Tuxaua Moisés pertence ao clã Hiwy, que quer dizer gavião. Uggé (1993, s/p) explica que “o indivíduo, ao nascer, recebe um nome relacionado a um animal, que pertence ao clã do pai e que representa a própria família”.

O Tuxaua Moisés, em sua atuação como líder do grupo, é um articulador político, que luta pela preservação da cultura do seu povo. Ao longo de sua trajetória de militante indígena, vem buscando parcerias com a Secretaria Municipal de Educação (SEMED), em busca de

manter a língua nativa entre os ensinamentos que são transmitidos às crianças, jovens e adultos.

Moisés explicou que a SEMED proveu os recursos necessários para a criação da escola indígena nesta comunidade. O funcionamento dessa escola é à tarde e à noite. No horário da tarde, é oferecido reforço escolar às crianças; à noite funciona o programa de Educação de Jovens e Adultos - EJA. A SEMED também contratou dois professores Sateré que falam a língua Mawé para atuarem nessa escola.

A escola da comunidade possui seis cadeiras, um quadro branco, uma mesa para o professor e um aparelho de televisão. Estão matriculados 12 alunos, os quais são estimulados a falarem e a escreverem a língua Mawé. Nessas aulas, eles entram em contato com as histórias do povo, suas narrativas míticas, com as pinturas da etnia, as quais retratam seus grafismos .

As paredes da sala de aula, da escola, da comunidade são ornamentadas com cartazes com frases escritas na língua Mawé. Além da escola indígena, as crianças e adolescentes frequentam escolas municipais, em outro horário, no bairro em que moram.

O líder da comunidade, em suas falas, enfatizou que é muito importante que os alunos indígenas saibam bem o português para adquirirem os conhecimentos exigidos nos vestibulares e concursos públicos. No entanto, também é importante que não deixem de manter viva a cultura do seu povo, principalmente o uso da língua Mawé, pois, ao longo dos anos, alguns têm deixado. Preservar seus valores culturais é uma forma de manter a identidade, de ser um povo forte e guerreiro, destacou ele.

Em 2012, a Universidade do Estado de São Paulo (USP) realizou uma pesquisa intitulada “Memorial da Etnia”, que foi constituída de vários relatos coletados junto aos Sateré. A partir desse trabalho, elaboraram um documentário, sobre a história do povo Sateré, contribuindo assim para a valorização desta etnia. O documentário em CD, objetivou manter viva a memória deste povo, enfatizando as histórias contadas pelos seus ancestrais e suas vivências. O material mostra também depoimentos da matriarca Tereza Silva, falecida em 2013, a qual relembrou a vinda para Manaus com seus filhos, e a luta contra o preconceito, a escassez de alimentos e, principalmente, a falta de moradia que teve de superar.

Moisés Silva se orgulha em expressar que o povo Sateré nunca negou sua identidade, “nunca foi preciso camuflar-se diante da sociedade”. Ele destacou que outras etnias, como

Tucano e Apurinã, os admiram e buscam se espelhar na garra e na determinação existentes na nação Sateré. Como ele mesmo realça, nesse processo migratório, a luta foi grande.

Durante a entrevista, o Tuxaua Moisés contou que, no período de 1999 a 2002, ele desenvolveu um trabalho junto à população não indígena do bairro Santos Dumont para combater o preconceito dessa comunidade em relação a eles. Então, ele explica “resolvi abrir as portas da comunidade para as pessoas do bairro, convidei as escolas, as associações daqui para conhecer a nossa cultura”. Assim, com essa aproximação, passaram a viver harmoniosamente com seus vizinhos no bairro que escolheram para morar. Conforme Bernal, 2009, p.104, “há relatos de confrontos entre os habitantes desta comunidade, que jogavam pedras e lançavam insultos, e os índios respondiam com flechas”.

Ainda o Tuxaua Moisés reforça que esse trabalho de interação cultural continua sendo feito junto às crianças indígenas e não indígenas do bairro e assim tem conseguido alcançar os adultos. Observa-se que essa atitude teve como consequência a quebra do preconceito que o não índio às vezes tem em relação aos indígenas por não os conhecerem bem.

Em referência à realização do Ritual da Tucandeira, o líder Moisés destacou:

[...] antigamente, dentro na aldeia, o ritual era uma festa e aí lá o homem encontrava alguém que ali já era para casar, ou seja, visava logo o casamento, construir uma família Sateré é difícil de deixar a sua esposa, porque há um respeito. E outro fato principal é a saúde do rapaz, responsabilidade, com a família e com a sociedade indígena. Prepara-se 20 vezes, respeita o Tuxaua e a cerimônia prepara este rapaz para a vida. (Outubro, 2014)

O Tuxaua enfatizou que, ao colocar a mão na luva, durante o Ritual, o homem guerreiro Sateré reforça seu compromisso com os laços familiares, matrimoniais; recebe força e saúde, pois assim entendem que ocorre quando picados pela tocandira ou tucandeira. Essa formiga libera um líquido que é como uma vacina contra as doenças. Em cada ritual que se realiza, renova-se junto ao Deus Tupana o pedido de proteção e saúde para cumprir com as responsabilidades familiares.

O Tuxaua Moisés enfatiza que transmitir a cultura indígena para as crianças, adolescentes e jovens é desafiador, quando se vive em espaços urbanos. Eles precisam saber que serão responsáveis pela liderança da comunidade indígena, no futuro e que essa é uma função social que exige cumprir com muitas responsabilidades. Ele acrescenta que: “quando um Tuxaua morre, os dons e responsabilidades são passados para um Tuxaua mais novo da

família”. Assim, a criança que um dia será Tuxaua, desde sua infância já é tratada como um guerreiro, isto é um líder que lutará pela etnia.

Nos relatos coletados, constatou-se nas falas dos entrevistados que há jovens indígenas citadinos que não participam do ritual ou, quando participam, não completam o ciclo de 20 vezes. Para o Tuxaua Moisés “Atualmente, os jovens estão rebeldes, não respeitam os pais, não há respeito pelos idosos, pela cultura”. Este relato desperta a preocupação do líder em relação à preservação da cultura entre os jovens Sateré citadinos.

Ressaltou ainda que “Os jovens já têm vergonha de viver o ritual”, o que ele já presenciou em algumas comunidades. Ele atribui essas mudanças de comportamento às influências que a juventude recebe da sociedade capitalista, que é cheia de vaidades e de preconceitos. Afirma que essas influências interferem na decisão do adolescente em participar do Ritual da Tucandeira.

Por isso, o Tuxaua Moisés explica que na comunidade Y’apyrehya, o menino, desde a infância, é preparado para participar no Ritual da Tucandeira. Isso é feito com a finalidade de que ele compreenda a importância desse cerimonial no contexto social. Mas, mesmo assim, se houver casos de recusa, não se pode obrigar, deixa-se que o jovem depois venha a manifestar seu desejo em participar desse ritual.

A importância de manter a tradição do Ritual da Tucandeira está relacionada à manutenção da estrutura social, que implica o compromisso com a família, o respeito entre seus membros, a saúde, etc. As palavras do Tuxaua expressa bem isso: “O Sateré é unido, ajuda um ao outro em qualquer dificuldade, se esses ideais se quebram, a união deixa de existir”. Acrescenta que quando ocorrem conflitos há um esforço dos líderes das comunidades em resolvê-los, conforme expõe o Tuxaua Moisés:

Outro problema hoje, nas comunidades do rio Andirá quando não havia este contato com outras etnias ou com os brancos, não acontecia essa mistura. O grande envolvimento de indígenas com não índios e de outras etnias. Como combatem o preconceito, essas atitudes é respeitar e aceitar. Mas cabe aos casais se respeitarem, pois o amor não tem preconceito. E como Tuxaua vem trabalhando para que não haja um conflito dentro da comunidade e quem ganha é o que está mais forte, no caso o Sateré-Mawé que nesta comunidade é a maioria. (Tuxaua Moises Silva, 2014)

Assim fica evidente que o respeito de uns para com os outros é um valor que a etnia Sateré-Mawé preza, pois assim afasta e resolve os possíveis conflitos dentro do grupo e se busca uma convivência amistosa com a sociedade envolvente, sem abandonar sua cultura.

1.4.2.3 Comunidade indígena I'nhãa-bé, rio Tarumã-Açu

A terceira comunidade urbana pesquisadas em Manaus denomina-se I'nhãa-bé e está localizada no entorno de Manaus, no rio Tarumã-Açu. Nesta comunidade, observou-se a manutenção de vários costumes étnicos, como os hábitos alimentares, a realização de festas religiosas tradicionais, o ensino da língua materna, o estímulo do resgate as narrativas orais entre outros.

O nome *I'nhãa-bé* significa chocalho na língua Mawé. Essa comunidade ocupa uma terra invadida pelos parentes Sateré, sob o comando de várias lideranças indígenas, conforme as informações recebidas do seu atual Tuxaua, Sr. Pedro Hamaw, de 41 anos.

O Tuxaua Pedro Hamaw, como líder da comunidade, é o responsável por manter a harmonia entre os membros deste grupo. Ele é um homem guerreiro e muito receptivo. Para ele, é dever do líder indígena estimular a preservação dos costumes indígenas entre os membros da comunidade, o que deve iniciar com as crianças. Contou que já colocou a mão na luva com ferozes formigas tucandeiras, por 20 vezes, destacando: “o Sateré tem que tomar a dosagem da tucandeira por 20 vezes, como se fosse um remédio”.

Essa comunidade foi criada há quase 13 anos e é formada por 15 famílias indígenas, não somente da etnia Sateré-Mawé, mas também das etnias Tariano, Piratapuaia, Tikuna e Mura, as quais entraram na família Sateré por alianças matrimoniais e trabalham unidas na comunidade. As atividades econômicas que desenvolvem são o etnoturismo e a produção de artesanato.

O Tuxaua Pedro Hamaw é filho do Pajé conhecido como Curum Bené, de 65 anos. É ele quem estimula o seu povo a manter viva a sua cultura. Casado com a indígena senhora Yrá-Tikuna, de 36 anos, é pai de três filhos ainda pequenos. Ele também trabalha na lavoura, pois para ele está é a maneira de retirar da natureza o sustento da família.

Na figura 15, apresenta-se um quadro informativo referente aos filhos do Tuxaua Hamaw, seus nomes na língua Mawé, significados e línguas que eles falam, considerando que a mãe deles não é da etnia Sateré-Mawé.

Figura 15 - Família do Pajé Pedro Hamaw

N	Nome	Significado	Tipo	Gênero	Faixa etária	Falantes da Língua
01	Purê – Manã	Peito de gavião	Criança	F	10	Mawé, Tikuna e Português
02	Y'y	Água	Criança	F	5	Mawé, Tikuna e Português
03	Hamaw	Conselheiro	Criança	M	3	Mawé, Tikuna e Português

Além da família do Tuxaua Pedro Hamaw, há outras 15 famílias, que fazem parte da comunidade. Entretanto apenas cinco delas residem permanentemente nessa comunidade, formando um grupo de 18 famílias. As outras 10 famílias moram em outros bairros de Manaus, mas são agregadas a esta comunidade. O número de comunitários perfaz um total de 49 pessoas, conforme tabela 2.

Tabela 2- Demonstrativo por gênero e faixa etária Comunidade I'nhãa-bé.

N	Quantidade	Gênero	Faixa etária
01	4	F	3-11
02	6	M	3-11
03	11	M	13 a 21
04	15	F	18 a 22
05	10	F	25-58
06	3	F	55-58
TOTAL	49		

A quantidade de homens supera o número de mulheres nessa comunidade. Isso ocorre tanto na faixa etária de 03 a 11 anos como na de 13 a 21 anos. Na comunidade existem meninos na idade de participar do Ritual da Tucandeira.

As mulheres de 18 a 22 anos formam um grupo de 15 pessoas. Elas trabalham na comunidade, mas estudam em escolas fora dessa localidade. Entre elas, 5 estão cursando o ensino fundamental e 10 o ensino médio. Elas são responsáveis pelos serviços domésticos.

Cuidam dos filhos menores e também trabalham na produção de artesanato, como bijuterias e confecções de roupas em tecido de algodão cru. Esses artesanatos são comercializados na cidade de Manaus e na própria comunidade, por ocasião das festividades, quando recebem turistas.

Dentre as conquistas adquiridas pelo Tuxaua dessa comunidade está a criação da escola indígena na própria localidade, a qual dá suporte pedagógico aos alunos dessa comunidade que frequentam as escolas de ensino convencional, localizadas também no bairro Tarumã, rio Tarumã Açu.

A escola da comunidade atende a 12 crianças indígenas e não indígenas, na faixa etária de 3 a 11 e 02 adolescentes. Ela é mantida pela Secretaria Municipal de Educação do município de Manaus (SEMED), a qual disponibilizou um professor Sateré e uma professora Tikuna para atuarem nessa comunidade, os quais são bilíngues em língua portuguesa. Os alunos matriculados neste estabelecimento escolar estudam somente as línguas Mawé e Tikuna.

Segundo o professor Antônio Vieira, Sateré, de 38 anos, “o objetivo é de primar pela cultura e pela língua da etnia”. A escola funciona de segunda a sexta-feira, nos períodos matutino e vespertino. As atividades desenvolvidas na escola visam estimular a comunicação oral e escrita nas línguas étnicas, por meio da valorização da cultura indígena. Os conteúdos versam sobre os contos e outras narrativas próprias das etnias. Assim, fortalecem-se a identidade cultural indígena e estimulam a preservação e valorização da cultura, das tradições orais.

A importância de se estudar a língua indígena é ressaltada pelo professor Antônio Vieira. Ele nasceu na comunidade indígena de Santa Cruz, Andirá e se criou na comunidade Ponta Alegre, também no Andirá. Lá ele realizou seus estudos, na escola Francelina Gregório de Souza. Ele relembra que “a professora Marcina ensinava em língua portuguesa e poucos alunos falavam o português, assim os indígenas não conseguiam entender a língua portuguesa. Tudo foi muito difícil!”. Destaca que “o entendimento de outra língua confundia a cabeça, ou seja, o entendimento do assunto, de muitos colegas que acabavam desistindo”. Atualmente, sente-se satisfeito por poder contribuir com as crianças e jovens da Aldeia *I'nhãa-bé*, ensinando a língua nativa Mawé. Na figura 16, mostra-se a escola onde ocorrem as aulas.

Figura 16 - Escola da comunidade



Para o primeiro semestre de 2015 está prevista a inauguração do Telecentro, que é um espaço de inclusão digital, que faz parte do programa do Ministério das Comunicações em parceria com a Secretaria Municipal de Educação. O local está em fase de instalação.

A política educativa nacional, em sua lei máxima, a Lei de Diretrizes e Bases (LDB), a educação escolar indígena é um direito das populações indígenas. A LDB traz uma recomendação legal a esse respeito e versa sobre o papel dos estados e municípios na implementação de escolas que atendam às diferenças étnicas das populações indígenas. Assim, há um amparo legal que acata a mobilização dos grupos étnicos na luta para que seus valores culturais e linguísticos sejam respeitados, conforme se verifica:

A escola indígena tem como objetivo a conquista da autonomia socioeconômica – cultural de cada povo, contextualizada na recuperação de sua memória histórica, na reafirmação de sua identidade étnica no estudo e valorização da própria língua e da própria ciência [...] (MEC, 1993, p.12).

A tradição cultural da etnia é transmitida não somente em espaços formais, como no caso da escola. Existem outras iniciativas na comunidade que mostram a preocupação dos pais em transmitir a cultura étnica aos filhos. Por exemplo, a esposa do Tuxaua Hamaw, a senhora Regiane Cruz, conhecida como Yrá, da etnia Tikuna, organizou um coral, de nome Kuiuá, para as crianças e adolescentes da comunidade, com o objetivo de levá-los a conhecer

as cantigas tradicionais. Esses cantos são entoados em Mawé e Tikuna. O grupo realiza eventos em espaços culturais em Manaus.

Conforme o Tuxaua Hamaw, há uma boa interação entre essa comunidade e a sociedade não indígena. Relata que, a partir de 2011, o contato entre eles e a sociedade amazonense tem se fortalecido e que constantemente recebem visitas na comunidade. Entre os visitantes observa-se que há grupos que prestam serviços à comunidade, desenvolvendo ações sociais. Uma dessas ações é realizada pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA), que desenvolve nesta localidade atendimentos preventivos à saúde, por meio do grupo UEA Cidadã.

Figura 17 - Atividades da UEA cidadã



Todo ano, por ocasião da comemoração ao dia do Índio, esta comunidade recebe visitantes que participam das festividades culturais. Nessa ocasião é realizado o “Ritual da Tucandeira. Como se trata de uma festa sagrada, nem todos os procedimentos que compõem o cerimonial são expostos aos visitantes.

Cada membro da comunidade tem uma tarefa na preparação da festa. Os meninos que participarão da cerimônia são preparados para o ritual, conforme é recomendado pela tradição (ver cap. 2). A maloca onde ocorrerá o ritual é enfeitada com palhas, sementes, penas de animais e com bambu. Cada adorno é essencial na composição do cenário para a realização do

ritual. Esse aspecto é destacado por Leach (1910-1989, p.131) “o pormenor é o essencial, cada pormenor é um hábito a ser visto como parte de um conjunto”.

Às mulheres cabe a responsabilidade de providenciarem as roupas em juta, a pintura no corpo, com tinta de jenipapo verde, adereços, como o cocar, tornozeleiras, luvas. Fazem a arrumação da maloca, preparam a alimentação para a festa e ainda organizam as tendas para a exposição e comercialização da produção de artesanato aos visitantes. Além disso, são responsáveis pelo preparo das bebidas. Preparam o vinho de tarubá, uma bebida fermentada feita da raiz da mandioca. Fazem o aluar, que é outra bebida fermentada feita da casca do abacaxi, que fica de molho durante três dias e depois é misturada com água; Também preparam o çapó, uma bebida feita do pó de guaraná, dissolvido em água. Todas essas bebidas são consumidas como energéticos, com a finalidade de prover vigor, força e estímulo aos participantes do ritual.

Ao relatar sobre as três comunidades Sateré, formadas por migrantes das Terras Indígenas, citam-se as localizadas nos bairros de Manaus: Compensa II, Santos Dumont e no Tarumã, no que se refere a sua história, a vida atual das comunidades em seus aspectos políticos, socioeconômicos, educacionais, religiosos, culturais entre outros, verificou-se que cada comunidade, embora sejam todas formadas por membros da mesma etnia e que possuem graus de parentesco, cada uma tem sua peculiaridade, que se justifica pela história de formação do agrupamento, pelas suas expectativas como grupo sociopolítico.

Demonstrou-se também como essas comunidades têm agido para se integrarem à sociedade, vencendo as dificuldades quanto ao relacionamento com os não índios, sustento de suas famílias, entre outros. Isso demonstra a capacidade de adaptação que o grupo possui. A esse respeito, Nascimento, S. P. (2013, p.86) ressalta que o povo Sateré-Mawé apresenta forte mobilidade espacial, adaptam a novos espaços, seja internamente em suas próprias terras, mudando de aldeias, ou em direção à zona urbana, alcançando as cidades circunvizinhas, de pequeno ou de grande porte.

Também se evidenciou o zelo e as ações das suas lideranças Sateré em manter viva a tradição cultural e a língua étnicas nos espaços urbanos ao longo desses mais de 40 anos. Entretanto, não é uma tarefa fácil, uma vez que a etnia está em constante e intenso contato com a sociedade envolvente, sobretudo os jovens Sateré.

Porém, mesmo distantes de suas terras de origem, procuram manter viva a tradição da etnia. Valorizam o Ritual da Tucandeira, preservam o respeito ao *porantim*, participam das

festas tradicionais, consomem o *çapó*, etc. Logo, compartilham o anseio e o esforço de manter viva a cultura, a memória e a identidade.

CAPÍTULO 2 – RITUAL DA TUCANDEIRA: UMA ABORDAGEM DESCRITIVA

Nesse capítulo apresenta-se um estudo descritivo sobre o ritual da tucandeira, compreendido como um cerimonial sagrado da etnia Sateré-Mawé, que tem como protagonista a formiga tucandeira.

Ao estudar o Ritual da Tucandeira, busca-se entender o conceito de ritual nos contextos antropológico e social. Para Turner (2005, p.49) o ritual “é um comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas às rotinas tecnológicas, tendo como referência a crença em seres e poderes místicos”. Na realização do Ritual da Tucandeira, isso é observado, uma vez que esta é uma ocasião em que suas crenças são verificadas, numa demonstração que reafirmação étnica, conforme descrito no capítulo 1.

Alvarez (2009, p. 19) explica que “os rituais indígenas eram considerados tanto transmissores das representações sociais e das crenças, quanto poderosos ordenadores das relações sociais”. O Ritual da Tucandeira é um dos elementos que identifica a sociedade Sateré-Mawé, exprime significados que são interpretados tradicionalmente no interior dessa cultura, além de exercer funções fundamentais na ordenação das relações sociais (ver cap. 1).

A respeito da etnia Sateré-Mawé há vários estudos que trazem informações que incluem o Ritual da Tucandeira, já que esse cerimonial é uma marca identitária dessa população indígena. Entre esses estudos citam-se Pereira (2003), Alvarez (2009), Bernal (2009), Botelho (2011), Souza, K. F. (2011), Nascimento, S. P (2013) entre outros.

Logo, cada pesquisa, no entanto, apresenta um olhar complementar e diferenciado sobre a cultura deste povo. Entretanto, um ponto de convergência entre esses trabalhos é a contribuição que prestam para o conhecimento da cultura Sateré-Mawé, para a preservação do saber étnico, sejam essas pesquisas no âmbito da língua, da cultura, da educação ou da saúde.

Essa seção que objetiva descrever o Ritual da Tucandeira, o qual assim se estrutura. É apresentado como se realiza esse cerimonial em Terras Indígenas. Para isso são descritas as etapas de organização do ritual, e as mudanças que ocorrem na vida dos iniciados. Na sequência, expõe-se a respeito da realização desse ritual em espaços urbanos e, em seguida, faz-se uma comparação entre o cerimonial realizado em TI e em espaços urbanos. Por fim, abordam-se aspectos da transculturalidade e do hibridismo cultural vivenciados pela etnia Sateré-Mawé, considerando seus contatos com a sociedade envolvente, apresentando algumas

perspectivas do grupo e os desafios que enfrentam para manterem viva a tradição do Rito da Tucandeira.

2.1 Ritual da Tucandeira em Terras Indígenas

Em Terras Indígenas, nas comunidades Sateré-Mawé tanto da área do rio Andirá, pertencente ao município de Barreirinha, quanto na área do rio Marau, que pertence ao município de Maués, a tradição da realização do Ritual da Tucandeira tem sido mantida.

As comunidades aldeadas realizam esse ritual sempre que o neófito manifestar vontade em passar pelo rito de iniciação. Atualmente o ritual é realizado também em diversos momentos festivos, como nos encerramentos de atividades escolares, em eventos de ação pedagógica; nos eventos culturais de seus municípios; na realização de casamentos coletivos e outros.

Os registros sobre Ritual da Tucandeira na literatura referente às populações indígenas tem sido feito por vários pesquisadores. Nimuendajú (1948, *apud* Andrade, 2012) e Pereira (1954 [2003]) foram os primeiros a realizarem pesquisas antropológicas mais sistemáticas sobre os Sateré-Mawé. Ao tratarem do Ritual da Tucandeira, remetem-se a Barbosa Rodrigues, autor que apresentou, ainda no ano de 1882, uma descrição desse ritual, publicada na Revista da Exposição Antropológica Brasileira: Pereira (1954 [2003, p.63]

Quando investigada a natureza do Amazonas, atravessei a pé, por terra, as denominadas terras dos Mawés, que vão do rio Tapajós ao rio Mauhé-açu, no Amazonas, onde está a tribo dividida em malocas, e aí tive ocasião de colecionar os instrumentos dessa festa martirizante e assistir a ela por espaço de dois dias. [...] Tradição e uso de seus maiores, os Mauhés, hoje como então, ainda fazem com toda solenidade essa festa, hoje sem razão, por não haver necessidade mais de provar bravura, por estar a tribo dizimada e quase toda mais ou menos civilizada. Com tudo, ainda hoje o Mauhé que não passou pela prova da tocandira é considerado como um pária. Dispondo tudo para a dança, reúnem-se em frente à casa do Tuxaua a multidão: os homens formam um grande círculo, dentro do qual, em outro, sentam-se as mulheres, ficando no centro o Tuxaua com as diversas luvas, tendo sido previamente expostas ao ar, apresentam então as formigas reanimadas e enraivecidas por serem presas. Rompe a festa, a um sinal dado pelo Tuxaua com o cotecá, e começam os cantos acompanhados pelo toque de tamborinhos e de mimes, que é uma espécie de assobio de taquara. Pereira (1954 [2003, p.63]

Esse cerimonial sagrado é considerado pelos Sateré-Mawé como um ato de fé e obediência ao Deus Tupana. É estruturado linearmente, antes, durante e depois do ritual,

marcado por símbolos religiosos que exprimem significados por meio das pinturas corporais, dos ornamentos, dos cantos, das rezas, das bebidas e alimentos, entre outros.

A respeito dos símbolos em rituais religiosos, Geertz (2008, p.92) enfatiza que “tais símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem assumir de alguma maneira, [...] tudo que se conhece sobre a forma de como é o mundo, sobre a qualidade de vida e como se comportar nele”.

O Ritual da Tucandeira, como um rito de passagem, estrutura-se, no contexto sociocultural étnico. Para Ribeiro (2000, p.144) “a função mais generalizada dessas crenças e lendas diz respeito à conservação do mundo natural”. Yamã (2007, p.36) ressalta que o Tupana disse “todos os seres animais, vegetais, minerais e homens são obras da divindade; portanto devem viver em harmonia”. Logo, para essa nação, a explicação do mundo está na natureza, nas crenças deixadas pelos antepassados. Ao acreditar nesta força reafirma a religião e o sobrenatural, fortalecendo a fé, o mito, o que justifica o comportamento social.

Ao realizar o Ritual da Tucandeira vários procedimentos são necessários, o que exige uma organização que envolve toda a comunidade. Assim, descreve-se as fases de organização desse cerimonial e explicitam-se as funções da coletividade para a realização desse cerimonial.

2.1.1 As fases de organização do cerimonial

No Ritual da Tucandeira, observam-se as etapas que devem ser percorridas, no que se refere às fases antes, durante e depois, as quais compõem a estrutura dessa prática ritualística.

Na etapa que antecede ao ritual, o iniciado, que esteja na faixa etária a partir de 08 anos de idade, do sexo masculino, deve seguir as normas que são reforçadas pelo Pajé. Uma dessas normas é a reclusão. O iniciado deve permanecer recluso ou em estado de resguardo, durante pelo menos trinta dias. Não deve ter contato com pessoas do sexo oposto e também seguir uma dieta alimentar à base de castanhas, chibé de farinha e de frutas. A este período que antecede aos rituais, Turner (2005, p.139) define como estado de período liminar estruturalmente ou fisicamente invisível. Na etnia Sateré-Mawé, esta etapa serve para preparar o indivíduo físico e psicologicamente para o cerimonial.

O ato de participar do Ritual da Tucandeira não é imposto ao jovem. Conforme relata o Sateré Mizael, “quando a pessoa tem interesse em mudar de vida, de criança ou de

adolescente de 8 ou 10 anos passa para a vida adulta ela inicia”. Logo, é o menino quem deve manifestar o desejo de colocar a mão na luva da tucandeira, mostrando prontidão para passar da puberdade para a fase vida adulta da vida. No entanto, os pais ensinam seus filhos desde pequeno a tradição desse ritual e sua importância social e religiosa. Nesse sentido

Papalia e Olds (2000, p.310) afirmam que os “Rituais de maturidade são comuns em muitas sociedades. Ritos de passagens podem incluir bênçãos religiosas, testes severos de força e resistência, marcar o corpo de alguma maneira e outros”.

A fim de avançar no entendimento conceitual do que é adolescência, uma vez que é a fase do ciclo da vida que serve como ponto de partida para a participação no Ritual da Tucandeira, buscou-se uma definição para compreensão do desenvolvimento humano, verificando, onde se inicia a adolescência e onde ela termina, do ponto de vista científico.

Papalia e Olds (2000) explicam que:

Adolescência dura quase uma década, aproximadamente, dos 12 ao 13 anos até o início dos 20 anos. Não há definição clara para o ponto de início ou fim. Geralmente considera-se que se inicia na puberdade, processo que leva à maturidade sexual ou fertilidade. Papalia e Olds (2000, p.310).

Essa é uma fase complicada do ciclo da vida, em que ocorrem muitas transformações físicas e emocionais. Também é um período muito longo do desenvolvimento humano e é difícil especificar seu início e término.

Mizael Ferreira da Silva, de 42 anos, da região do Marau, relatou que colocou a mão na luva aos 8 anos de idade e já completou o ciclo de 20 vezes necessárias para finalizar o rito de passagem. Ele explica que “quando a pessoa tem interesse em mudar de vida, de criança ou de adolescente de 8 ou 10 anos passa para a vida adulta ela inicia”.

Ainda a respeito da idade do iniciado do Ritual da Tucandeira, o Sr. Helito Barbosa da Silva, de 57 anos, Tuxaua da comunidade de Ponta Alegre, da região do rio Andirá, reafirmou que o pretendente pode ser iniciado a partir de 8 anos idade, se ele desejar. Também relatou que há jovens que não têm interesse em participar. Assim, Sr. Helito ressaltou: “quem tem que decidir é o iniciado, nada é forçado”.

O Sr. José Nizomar Michilles de Oliveira, de 48 anos, residente em TI, que exerce a função de cantador no Ritual da Tucandeira, relata sobre alguns procedimentos que são feitos antes do ritual. Ele explica que os pais do iniciado convidam o cantador para participar do

Ritual da Tucandeira em que seus filhos serão iniciados. Oferecem-lhe cigarro de tauari, além de outras coisas que são utilizadas no ritual, como o jenipapo, uma fruta da qual é extraída uma resina de cor preta usada para fazer as pinturas corporais no dia do ritual. Também providenciam as bebidas energéticas do ritual. O cantador sateré ressaltou que esses energéticos como o tarubá e o guaraná não podem faltar, juntamente com um pouco de cachaça, se necessário. Essas bebidas servem para animar e dar resistência para os puxadores de canto, durante o ritual.

Sobre o uso da cachaça em rituais, Galvão (1976 *apud* Ribeiro 2000, p.138) registra que a cachaça é um estimulador e também é utilizada para o preparo de infusões medicinais. A cachaça assim como o cigarro fazem parte do xamanismo tupi, assim reforça Ribeiro (2000) “um processo de cura do Pajé aproxima-se ao xamanismo tupi: a introdução da cachaça, registra-se, ainda o uso do cigarro, do maracá e de rezas e preces”.

No Ritual da Tucandeira, o cantador é um indivíduo que conhece todos os cânticos, bem como os seus significados. Ele é preparado para puxar os versos cantados, nas semirrodas, durante o ritual. Como cantador experiente, José Nizomar relatou que já participou do ritual da tucandeira 80 vezes, a mesma quantidade que colocou a mão na luva com as ferozes formigas. Além de cantador, ele é conhecedor de todo o processo do ritual.

As pinturas corporais também fazem parte da preparação para vivenciar o ritual. São grafismos próprios da etnia que trazem proteção ao corpo. Para isso, as mulheres preparam a tinta do jenipapo, com a qual as pinturas são feitas. Também utilizam ervas purificadoras para purificar os corpos dos jovens que participarão do ritual.

Há adereços que são usados no corpo como ornamentos, os cocares e colares, produzidos com sementes, escamas de peixe e juta. Talentosamente, o Pajé ornamenta as luvas da tucandeira com penas do rabo da arara, além de utilizar a penugem do peito e da coxa do gavião-real. Segundo Oliveira (2008, p.25), esses enfeites são usados da mesma maneira desde a origem do ritual até os dias de hoje.

Antes do Ritual da Tucandeira, também se realiza a captura das formigas tucandeiras. Os iniciados não participam desse momento, somente os demais homens da comunidade.

O cantador José Nizomar enfatizou que, para capturar as tucandeiras, é preciso conhecer bem a mata e saber onde esses insetos ficam escondidos. Ele explica que as formigas ficam nos tocos das árvores, no cumaruzeiro que é uma árvore alta, da família das leguminosas, além de encontrar no toco da envireira, uma planta da família das *Anonáceas*,

conhecida como taboca ou bambu , *Guadua macrostachya*, que é uma planta forrageira da família das gramíneas.

De acordo com os costumes da tribo, as mulheres não participam da captura das tucandeiras, uma vez que podem estar menstruando ou no ciclo menstrual, nesse dia e, conforme acreditam, nessa época elas “ficam reimosas”, o que é visto como algo negativo para o empreendimento da busca às ferozes formigas. Por esse motivo, somente os homens participam. Eles seguem uma trilha à procura das árvores em que as formigas possam estar escondidas.

As tucandeiras, quando encontradas, são “seduzidas” com uma tala fina de injá¹. Os homens enfiam essa vara até o fundo do buraco onde se encontra a ninhada ou colônia da tucandeira, no tronco da árvore, atraindo-as para subirem na tala ou vareta.

O Tuxaua Helito Barbosa enfatizou que a melhor época para retirá-las é no mês de novembro, no período do caju. Conforme ele explica, o broto do cajueiro é utilizado para o preparo de uma solução em que as tucandeiras serão imersas.

Os homens experientes retiram os brotos novos do cajueiro, aquelas folhas ainda em formação. Elas são colocadas numa panela de barro ou bacia de madeira, onde são maceradas para a extração do “sumo”, o qual chamam travoso. Em seguida, as tucandeiras, de tamanho de 2,2 a 2,5 cm, são colocadas nessa substância, para que adormeçam. O cantador, juntamente com os jovens que vão participar do ritual fazem o preparo.

Quando as formigas já estiverem adormecidas, elas são enfiadas, uma a uma, na luva tecida com palha de palmeira. Para isso, eles utilizam um pau bem fino, semelhante a uma pinça. Sob a liderança do Pajé, os jovens experientes prendem as formigas no tipiti da luva. Elas são colocadas presas pelo abdômen, com os ferrões para o lado de dentro da luva e com a cabeça para fora. Após 30 ou 40 minutos de adormecimento, as formigas voltam à vida, ficam furiosas e valentes. Para cada apresentação do ritual são capturadas cerca de uma centena de tucandeiras. A luva fica bem ornamentada com formigas tucandeiras, conforme a figura 18.

¹ Palmeira de até 20 m (*Maximiliana maripa*), nativa do Brasil (AMAZ, C.-O.), de estipe anelado, com ótimo palmito, folhas dispostas em cinco direções, inflorescências interfoliares, frutos com polpa succulenta, comestível, e amêndoa de que se extrai óleo amarelo, tb. Comestível (Howaiss, 2009).

Figura 18 – Luva do Ritual da Tucandeira



Uma ferroadada de tucandeira provoca uma dor que dura mais de 24 horas. Em conformidade com Botelho (2011), ela libera uma substância, assim descrita:

A saliva da formiga tucandeira, quando inoculada pelo indivíduo pela ferroadada[...] produz dor local devido à ação do ácido fórmico. Essa substância, também conhecida como ácido metanoico (CH_2O_2), é o mais simples dos ácidos orgânicos. Desde o século XV, alquimistas sabiam que certas formigas desprendiam essa substância. O termo fórmico tem origem no latim *fórmica* que significa formiga. Botelho (2011, p. 739).

Para os Sateré, as picadas dessas ferozes formigas tem um significado próprio, é como uma vacina que vai protegê-lo, trazer saúde (ver cap. 3). De acordo com Coelho (2008, p.45), “são amplos os campos do imaginário social produzidos, no interior das sociedades e suas correspondentes culturais”.

O Ritual da Tucandeira é considerado pela nação indígena como uma festa que tem a função de demonstrar o heroísmo e a bravura de seus homens que corajosamente se submetem e resistem à prova das picadas das ferozes formigas tucandeiras.

Para Pereira (2003) o ritual é visto como um ato de martirização, em que a pessoa deve enfrentar, suportando uma tremenda dor. Ribeiro (2000), aponta que “a função mais generalizada dessas crenças e de lendas diz respeito a conservação do mundo natural”, a continuidade desses valores, reforça a identidade cultural de cada povo.

A preparação do Ritual da Tucandeira é realizada sob a liderança *paini*, em Mawé, Pajé. O Sr. Benedito, de 65 anos, é um dos Pajés Sateré da TI do Andirá. É mais conhecido como Seu Bené. É uma pessoa alegre, gosta de contar causos e tem muitos conhecimentos relativos à preparação de remédios caseiros. Em suas conversas, transmite muita sabedoria e, por isso, assim como outros Pajés, é considerado pela sua etnia um “guardião do saber”.

Antes do ritual é o Pajé quem prepara a luva onde serão colocadas as formigas tucandeiras.

Figura 19 - Pajé (Sr. Benedito) ornamentos para luva *asaáripé*



O Sateré Sérgio Garcia explicou que há vários tipos de luvas que são usados no ritual. Pois o tipo e modelo da luva, varia dependendo da localidade, se é na região do Andirá ou do Marau. Ele citou algumas dessas luvas, como *Heneḡke* que representa o tatu-bola, *kurỹ tiḡ* que é assim chamada por ser pintada com a guia do muru-muru e representa a onça pintada; *akiwarãñ* representa a origem do clã; *tapecuim*, que é tecida com as folhas do buriti, do tucumã-piranga e do babaçu; *pakũrãñḡ*, a qual tem o formato do peixe pacu; *ipẽp tiḡ*, entre outros.

Na obra “A Existência e a resistência da cultura Sateré”, organizada Michelles (2008, p.19) contou com a participação de vários Sateré da região dos rios Andirá e do Marau, em que são enumeradas, mais de 15 tipos de luvas. Cada luva, dependendo do formato, apresenta uma característica e um significado próprio.

As luvas utilizadas no ritual realizado em espaços urbanos são trazidas das TI e devem ser tecidas por uma pessoa experiente. Ela é confeccionada em palha ou em fibras de arumã pelos indígenas que conhecem bem a tradição. Alvarez (2009, p.31) relatou que “a luva representa a terra, o habitat dos homens, na superfície, e das formigas, no seu interior”.

A segunda fase do ritual, diz respeito ao seu desenvolvimento propriamente dito. O Pajé faz a purificação dos corpos, primeiro para os iniciados e após para os já iniciaram e demais convidados, por meio de rezas, defumações com ervas e breu branco. Após este ato, ele deixa o fumaça do breu no canto da maloca.

Nessa fase, o *çapó*, bebida feita com o pó de guaraná, que foi preparado pelas mulheres é servida a todos, durante toda a cerimônia. Essa bebida não pode faltar, pois é energética, sendo fundamental para manter o equilíbrio do organismo. Para Pereira (2003, p. 83) trata-se de “uma bebida entorpecente”. Isto é uma bebida que alucina e que provoca intensa energia.

Alvarez (2009, p.147) descreve que “a função do *çapó* seria a organização do trabalho comunitário e coletivo”. Isso é evidenciado no passar da cuia de *çapó* para todos que estão presentes no ritual, participantes e apreciadores.

É o cantador que puxa os cantos em língua Mawé. O Sateré Sérgio Garcia destacou que há vários tipos de cantos e danças. Explica que cada canto representa um diálogo, seja com a floresta, com o inimigo ou com o Deus Tupana. A esse respeito, Alvarez (2009, p. 89) expõe que “os indígenas cantam e narram por diversas estratégias empregadas na guerra contra os chefes dos inimigos”. Geertz (2008, p.96) explica que “os símbolos sagrados não dramatizam apenas os valores positivos, mas também os negativos [...] apontam não somente a existência do bem, mas também do mal e conflito que existem”.

Durante o ritual, os iniciados, resistindo à dor das picadas das formigas, demonstram a coragem e força dos guerreiros Sateré, evocam forças fabulosas e misteriosas, com o objetivo principal “da busca da cura pelas picadas das formigas”. Ribeiro (2000, p.141) diz que “a persistência dessas crenças e práticas médicas se explica, por responderem a uma tradição pré-científica [...] e por cumprir uma função social do controle e do incontrolável”.

Ainda, durante o ritual, conforme Souza (1998, p.31) os indígenas utilizam indumentárias e instrumentos como “cacetinhos, tamborim, flautas, cambá e chocalhos”. Sobre o uso desses instrumentos em rituais indígenas, Harrison (1903, p. 144-160, *apud* Turner 2005, p.147) expõe que “as exibições haveriam de incluir instrumentos evocatórios ou

objetos sagrados, tais como relíquias e divindades, [...] tambores sagrados e outros instrumentos”. Dialogando com Leach (1989, p.111) diz que o iniciado vai em procissão do lugar “A” para o lugar “B”. Isto é, ele sai de uma fase para outra fase na vida.

Na etapa seguinte, após o ritual, o iniciado, indígena que passa pela primeira vez no ritual, ascende no espaço dos homens Sateré. Ele adquire respeito perante os demais comunitários, entre os homens e mulheres, passa a ser visto como um homem que está se tornando guerreiro, ou seja, passa para a fase adulta, assumindo responsabilidades sociais e econômicas. Segundo o Sateré Sérgio, quem passa pelo ritual “age e pensa como um Sateré”, destacou.

O neófito assim deverá cumprir as obrigações de um iniciado, uma vez que não é mais criança, já passou para a fase adulta, no sentido do ritual desta etnia. Deve assumir responsabilidades, enfrentar os desafios da floresta como caçar, pescar, dentre outras atribuições (ver 2.1.2).

Atualmente, os jovens às vezes temem sofrer preconceito por conta da sua cultura, enfatizou o Tuxaua Helito Barbosa, (TI) pois, mesmo nas aldeias eles estreitam contatos com as cidades adjacentes, tornando os hábitos culturais fragilizados. Nesse sentido, entende-se que é um processo de hibridização cultural que a juventude Sateré vivencia. Os jovens Sateré participam de várias atividades fora das comunidades indígenas, frequentam escolas, igrejas, universidades e assim assimilam outros comportamentos, crenças, valores, etc. Filho (2010, p.31) enfatiza que “a hibridação tanto agrega quanto subtrai da conta da inclusão e da exclusão e é dependente das coisas para superar”.

Os jovens indígenas têm acesso aos diversos meios midiáticos, que trazem vários estilos de música, tipos de vestuário, de linguagem, dentre outros e podem acabar assimilando as novas tendências. Néstor Canclini (2006, p.70) acena para este tipo de aceitação, que considera como um fenômeno moderno, conceituado de hibridismo cultural, ou seja, práticas oriundas de diferentes culturas que se constituem a partir da interação.

Com esta preocupação, as comunidades Sateré, por meio de sua liderança, Tuxauas, Pajés, desenvolvem ações com a finalidade de promover a valorização da cultura e a reafirmação da identidade cultural. Para Ribeiro (2000) “esse reconhecimento e respeito revigora os saberes tradicionais dentro do grupo, contribuindo para reforçar a coesão e a ordem social”, além de prevenir os conflitos e tensões entre o grupo.

2.1.2 As fases do processo de iniciação

Segundo Botelho (2011, p. 732) “a iniciação masculina se completa quando o jovem, em meio a danças e cantos e com os braços pintados com tinta preta do jenipapo, enfia a mão na luva, e assim permanece por alguns minutos” A luva com as ferozes formigas tucandeiras mostra a bravura da etnia. Diante deste fato, o que muda na vida de um Sateré-Mawé ao passar pelas etapas de mudança no ritual de passagem? Para o Tuxaua Pedro Ramaw o “menino muda o comportamento dentro do grupo”. Para Arnoud van Gennep (1960 apud TURNER, 1974) são os ritos que acompanham toda mudança de lugar, posição social e de idade. Para Rodolpho (2004, *apud* Peirano, p.140), “o ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequência ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios”.

Nesse sentido, verificou-se que o preparo do Ritual da Tucandeira, que marca o ato de iniciação masculina, é construído por formalidades que giram em torno de crenças, de magias e de símbolos. O principal deles é o simbolismo representado pela figura da tucandeira, que produz no imaginário dos iniciados múltiplos sentidos, polissêmicos, fantasiosos, que fazem parte do imaginário compartilhado pela etnia.

Similarmente ao que ocorre na cultura Sateré-Mawé, Ribeiro (2000, p.139) ressalta que, em várias outras etnias, além das ervas, foram incorporados os insetos à medicina rústica, devido às propriedades curativas ou simplesmente mágicas que lhes são atribuídas. Para a Sateré Maria do Carmo Vieira do Nascimento, de 58 anos, acredita no poder da cura das formigas tucandeiras é numa relação de causa e efeito que faz com que ocorra a cura. Para os Sateré, eles tem como verdade que as ferradas das tucandeiras trazem saúde ao menino e faz dele um homem.

Através desse cerimonial, são reafirmados os valores éticos e culturais, que funcionam como um modelo para seus seguidores, que firmam o comprometimento étnico. A reiteração dessa mensagem é repetida a cada ato que se desenvolve durante o ritual, assegurando o compromisso sociocultural étnico. Essas formalidades que ocorrem durante a cerimônia são monitoradas pelas lideranças, Pajé, Tuxaua, cantador e pelo pai do iniciado.

A realização do ritual é composta por um conjunto de ações, que se transforma em um espetáculo de ritmos, que são marcados pelos cantos. Os iniciados cantam e dançam para suportar a dor das picadas das dezenas de tucandeiras. Resistem à dor, suportam-na, pelo

desejo que têm de vencer esse desafio e ser considerado um homem adulto, em consonância com suas crenças, em respeito aos valores étnicos.

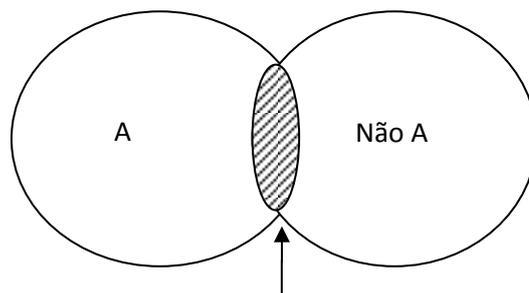
Para Turner (1974, p.205), esses atos que causam sofrimentos tem uma significação social de rebaixamento. Ressalta que “a explicação desses ritos é que para o indivíduo subir na escala social, deve descer as escalas mais baixas”. Assim, pode-se dizer que o iniciado para chegar a essa condição social teve que primeiro passar por sofrimentos para que possa merecer a ascensão social. Por suportar as dores, certamente deverá ser recompensado.

Nessa perspectiva, o Sateré Sérgio Garcia, da região do Andirá, explica que “após passar pelo ritual, o homem Sateré-Mawé é respeitado, pois muda de escala social, torna-se um Sateré-Mawé verdadeiro”.

Turner (2009, p.137) expõe que em toda sociedade existem ritos de passagem, que tendem a alcançar a sua expressão máxima nas sociedades de menor escala, relativamente estáveis e cíclicas. Para ele, ao passar por esses ritos, é como se o indivíduo renascesse, ao ser submetido a um processo limiar, em que ocorre a mudança de status.

Após a iniciação no ritual, o Sateré iniciado é considerado um guerreiro de sorte que passa a vivenciar novas formas de convivência, como respeito, liderança, dentre outros, junto ao grupo de homens dos iniciados e daqueles que já completaram o ciclo de participação no Ritual da Tucandeira. Logo, esse rito de passagem implica em mudança de status social.

Figura 20 - Diagrama área sagrada - Zona da linha divisória, segundo Leach.



Fonte : Leach, (1910-1989).

Por ser o Ritual da Tucandeira um cerimonial sagrado, nem tudo pode ser compartilhado, há certos tabus. Leach (1989) apresenta, na figura 20, um diagrama em que esquematiza uma linha divisória, indicando a parte da área sagrada do ritual que está sujeita a

tabu, pelos indivíduos que não cumprem a tradição. De acordo com as categorias “A” e a categoria “Não A” separam a linha de entendimento do ritual de iniciação da nação Sateré, apresentadas no diagrama. Segundo Leach (1989) “o que é marcante são as diferenças e não as semelhanças”.

Nesse sentido, a semelhança entre os participantes do rito de iniciação ocorre após o sacrifício em suportar a dor alucinante das picadas das tucandeiras. Após esse momento, eles são considerados purificados, de corpo e de mente e, pelo ato heroico, recebem o status de homens fortes e valentes, que estão aptos para enfrentarem animais ferozes, preparados para caçar, pescar e outros. Assim, na intersecção do diagrama, proposto por Leach (1989), tanto o “A” como o “não A”, pertencem ao mesmo grupo étnico.

Logo, o que difere um indivíduo Sateré iniciado, elemento “A”, daqueles indivíduos que não passam pelo ritual, elemento “não A”, é exatamente a valentia em busca de status de guerreiro.

Durante o ritual, as mulheres não podem pegar no braço do menino iniciado, para que não se perca o efeito da picada da formiga. Somente os já iniciados, o cantador e o Tuxaua é que podem auxiliar quem está sendo iniciado a colocar a mão na luva de tucandeira.

O Sateré Sérgio explicou que os Sateré que não passaram pelo ritual socialmente não são considerados guerreiros, conforme figura 23, ou capaz e enfrentar os problemas da vida diária. Somente possuem esse status aqueles que completarem o ciclo, ou seja, é preciso completar o ciclo de 20 vezes. Por isso há uma preocupação por parte dos iniciados em completar esse ciclo. Para isso ele deverá colocar vinte vezes a mão na luva de tucandeiras. Ainda o Sateré Sérgio ressalta que “O homem Sateré que não passar pelo ritual é considerado um homem sem sorte, pode adquirir qualquer tipo de doença, não é um bom guerreiro, nem bom caçador, além de não poder edificar uma família”.

Em síntese, o Ritual da Tucandeira, como um cerimonial sagrado agrega valores religiosos, crenças. Ao participar desse cerimonial, o iniciado acredita que será abençoado, terá boa saúde, será um bom esposo e pai. Esse cerimonial sustenta, portanto, os valores e os ideais que definem essa cultura, como marca identitária.

A importância de cumprir o Ritual da Tucandeira é expressa pelo Sateré Sérgio Garcia que, como filho de Tuxaua, ressalta: “o ritual foi deixado pelos antepassados e é necessário que os filhos possam seguir esse ritual, tão importante, com o objetivo de manter viva a tradição, para que nunca se acabe”.

2.2 Ritual da Tucandeira em espaços urbanos

Fundamentado em Turner (2005), Leach (1989) e Saraceni (2013), todo ritual traz um elemento principal e representativo, que pode ser humano, em caso de ritual do matrimônio, ou outro ser vivo, como sapos, morcegos, vespas, abelhas, vacas, dentre outros. Assim, a figura representativa protagonista, no caso específico da etnia Sateré-Mawé, é a formiga tucandeira.

Conforme exposto em 2.1.2, o iniciado deve colocar a mão dentro da luva de tucandeira 20 vezes, para que complete o ciclo exigido para alcançar a maturidade. Essa exigência deve ser cumprida em obediência às normas que lhes são atribuídas socioculturalmente. A esse respeito, Leach (1910-1989, p.112) define que “submete-se ao iniciado uma série de prescrições específicas e de proibições que recaem sobre a comida, os vestuários e os movimentos”. Esse preparo é exigido para que eles tenham seus organismos prontos para aguentar o desafio de suportar as dores provocadas pelas picadas das ferozes formigas.

Esse ritual tem incitado o interesse de vários pesquisadores, alguns por interesse de divulgação no mercado midiático. A exemplo desta afirmação, trazem-se três relatos do Tuxaua Pedro Hamaw, morador da comunidade Inhãa-bé, que fica no entorno de Manaus, no Tarumã-Açu.

Certo dia chegou um moço da Noruega para vivenciar o Ritual da Tucandeira, numa televisão daquele lugar. O rapaz passou sete dias na aldeia, fez todos os procedimentos, antes de participar do ritual, equipamentos modernos para a filmagem, tudo arrumado. O moço morou na aldeia pelo tempo de preparação, vivia o ritmo dos indígenas, dormia cedo, acordava cedo, pescava, caçava e se alimentava de produtos naturais extraídos da selva, frutas e amêndoas, como castanha da Amazônia e de caju. Chegando do dia do ritual, a festa acontecendo e o rapaz tomou uma decisão de não participar do ato. Ele decidiu, ficou olhando tudo acontecendo, luz, câmera e o rapaz desistiu e nunca mais deu notícias do reality show que iria fazer para a TV da Noruega. (Março de 2014)

Outro fato ocorreu em novembro de 2012, o apresentador e biólogo do programa *Mundo Selvagem*, Richard Rasmussen, da *National Geographic*, juntamente com sua equipe, chegou nessa comunidade Sateré-Mawé, com o objetivo de realizar uma filmagem, participando do Ritual da Tucandeira. Lá, a equipe do programa montou todo o cenário para fazer a filmagem completa do cerimonial. Assim, de modo real, Richard passou pelos

procedimentos que quem ser iniciado deve seguir, chegando a colocar a mão na luva de tocandiras por aproximadamente cinco minutos. Daí ajoelhou-se e agradeceu ao Tuxaua por ter permitido sua participação neste ritual. Apesar da coragem do apresentador, ele se sentiu mal e foi levado às pressas para o Hospital de Medicina Tropical do Amazonas, em Manaus, onde foi atendido, com quadro de febre e fortes dores, devido às picadas que recebeu de dezenas de tucandeiras. Estes e outros relatos comprovam o interesse cada vez maior em relação à cultura indígena, especialmente quando se trata do Ritual da Tucandeira.

Roquette Pinto, em entrevista na revista *Ciência Hoje* (1994) sobre o quadro clínico resultante da picada da formiga tucandeira:

[...] ponto da inoculação forma – se uma mancha esbranquiçada, pouco depois edemaciada, endurecida, extremamente dolorosa. A dor penetrante, profunda, ganha progressivamente todo o membro; depois de cerca de 12 horas atinge o máximo grau e assim permanece nos indivíduos não tratados, durante 24 e 48 horas. Dor colossal. Aos gritos, homens valentes atiram-se ao solo. (*Ciência Hoje*, 1994, v.17, n.07)

Na comunidade de Ponta Alegre, em Terras Indígenas, também ocorreu outro fato, que é relatado pela professora Laura Dácio, da Universidade do Estado do Amazonas, do curso da Pedagogia Intercultural Indígena. Ela conta que levou a essa localidade uma equipe de universitários e que um dos acadêmicos resolveu vivenciar o Ritual da Tucandeira. Assim a professora expõe:

Em 2010, por ocasião de uma visita à terra indígena do Andirá, comunidade de Ponta Alegre, município de Barreirinha, um grupo de 36 acadêmicos do curso superior de Pedagogia Intercultural indígena, da Universidade do Estado do Amazonas, na disciplina metodologia da pesquisa, um dos alunos resolveu participar do Ritual da Tucandeira, que estava sendo apresentado. O acadêmico era um pastor, que quis sentir a dor. Participou, sentiu a dor, passou mal e teve febre. (Laura Dácio, agosto de 2014).

Estes fatos exemplificam o interesse e o fascínio dos não indígenas pelo Ritual da Tucandeira, em assistir e mesmo vivenciar esse cerimonial. Isso se deve particularmente por ser impressionante que um jovem suporte as dores causadas pelas picadas de dezenas de formigas tucandeiras, as quais são consideradas extremamente ferozes, conforme descrito:

Uma formiga preta que chega a medir 2,5 cm de comprimento é muito temida desde a Amazônia até a Nicarágua por sua picada violenta. É a tucandeira (*poraponera clovata*), da subfamília da *Ponerineas*, conhecidas na região amazônica por tocandira, formiga agulhada, formiga cabo-verde, formiga de febre, formigão e vários outros nomes. (Revista Ciência Hoje, 1994, v.17, n 07)

Em 2014 um grupo de humoristas australianos de um programa humorístico de televisão, chamado Hamish & Andy's Gap Year South América, que tem como representantes no Brasil a produtora Zohar Cinema e Comunicação. Esses humoristas australianos queriam simular o ritual do iniciado, Ritual da Tucandeira, para o programa australiano. Então foram informados sobre todos os procedimentos que deveriam realizar para isso. O Tuxaua Hamaw conta que os australianos se prepararam durante trinta dias antes da realização do ritual, procurando conhecer a cultura Sateré-Mawé.

A convite do Tuxaua Hamaw essa pesquisadora atuou como figurante nesse Reality Show. No decorrer do cerimonial, com as etapas de iniciação do ritual, pode-se perceber toda a empolgação dos estrangeiros, entretanto esse sentimento foi seguido por uma grande decepção, ocasionada pela tamanha dor que sentiram devido às ferroadas das vorazes tucandeiras.

Foram observadas todas as etapas desse processo de organização do Ritual da Tucandeira, realizada nessa comunidade citadina para os turistas, com o objetivo de observar o sentimento do grupo de estrangeiros junto ao cerimonial. Foram percebidos todos os procedimentos que vão do preparo da maloca ou barracão cultural, até a agonia dos participantes estrangeiros. O Pajé realizou as defumações para a purificação dos que seriam iniciados, da mesma forma que acontece em todas as outras vezes em que o cerimonial é realizado.

Ao iniciarem os cantos e as danças, o primeiro humorista enfiou a mão na luva de tucandeira, a qual foi preparada em palha de arumã e abrigava mais de 100 formigas. O jovem, de aproximadamente 29 anos, alto, de pele branca e sensível, não conseguiu manter a mão na luva nem por um minuto. Ele gritava, berrava com dores e em poucos minutos se jogou ao chão, rolando e tremendo de dor. Parecia que o rapaz estava recebendo um choque elétrico. Ele ficou meio tonto e perdeu a noção de direção. Percebeu-se que as ferroadas das tucandeiras desencadearam, de imediato, essa violenta reação no jovem estrangeiro.

Assim, Guyton e Hall , (2002) em um estudo sobre dor explica:

A dor é um mecanismo de proteção do corpo; ocorre sempre que qualquer tecido esteja sendo lesado, e faz com que o indivíduo reaja, para remover o estímulo doloroso [...] a dor é classificada em dois tipos principais: a dor rápida e a dor lenta. A dor rápida é sentida dentro de cerca de 0,1segundo depois de o estímulo doloroso se aplicado, enquanto a dor lenta começa apenas após 1 segundo ou mais e, então, aumenta lentamente, durante muitos segundos e, as vezes minutos. Guyton e Hall (2002, p.516)

No caso das ferroadas das tucandeiras, a dor vem como uma reação imediata do corpo. Subitamente, o humorista agonizou de dor e suava muito. Parecia tão intensa a agonia e a dor que ele sentia e, pelas suas reações, supunha-se que elas se iam se intensificando. O rapaz chegou a ficar desacordado por alguns minutos.

O médico da equipe do programa resolveu medicá-lo, porém não se percebeu melhoras. Isso foi feito contrariando a vontade do Tuxaua Hamaw. Ao perceber a medicação que seria utilizada, o Tuxaua reclamou, pois, em conformidade com a tradição, não se pode tomar nenhum tipo de medicamento. Esse procedimento quebra o visão de mundo mítica da nação. O Tuxaua pediu várias vezes que o moço voltasse ao grupo dos iniciados, para continuar dançando, por que o movimento da dança faz eliminar a toxina inoculada pela ferroadada da tucandeira. Entretanto o moço pouco reagia.

Sem sucesso do alívio da dor, o médico e a equipe da produção resolveram interromper o processo de gravação e tomaram outros procedimentos, carregando pelos braços o humorista que estava agonizando de dor.

Nota-se que os efeitos das ferroadas tucandeira são terríveis, e acometem tanto aos Sateré quanto aos estrangeiros. Causam fortes dores no local picado, dores musculares por toda a parte do corpo, náuseas e tonturas.

Para os Sateré, que desde a infância são psicologicamente preparados para serem iniciados, uma vez que o ritual faz parte de sua identidade cultural, eles logicamente se mostrarão mais resistentes a essa dor. Além disso, o Sateré iniciado, ao demonstrar sua resistência, ascende socialmente e espera ser abençoado com saúde, virilidade, e outros.

Nos espaços citadinos, nas comunidades do Tarumã e Santos Dumont, anualmente o Ritual da Tucandeira é realizado numa maloca coberta em palha com nome de “espaço cultural: casa da Tupana”. Os Sateré se orgulham da grandeza desse ritual e procuram manter viva a tradição de iniciação a uma nova vida, junto às suas famílias. Embora morando na cidade, eles relatam que os ensinamentos da cultura são transmitidos às crianças desde as

primeiras fases de vida. Elas aprendem que possuem uma cultura própria, uma tradição, que devem zelar por ela.

Os ensinamentos do Pajé são valorizados pelos agrupamentos citadinos também. É ele quem prepara e manipula os remédios naturais, extraídos das ervas, como os xaropes para gripes e resfriados; as beberagens ou garrafadas, que é uma infusão feita com ervas que serve para qualquer tipo de inflamação. Também, na organização do Ritual da Tucandeira, é fundamental a figura do Pajé, pois é eles quem prepara os corpos dos iniciados.

Botelho (2005, p. 416) ressalta que “entre os Pajés existiam alguns que eram mais poderosos, sendo capazes de se comunicarem com espíritos mais fortes, capazes de determinar maior número de previsões e de curas”. Para o líder Hamaw “o poder de cura vem das plantas é um dom que o Pajé recebe da natureza”.

Souza, K. F. (2011) em seus estudos sobre regimes e transformações cosmológicas da Pajelança Sateré-Mawé, procurou investigar os mais variados poderes de cura que o Pajé possui que lhe atribui reconhecimento político e social no contexto da organização tribal, não somente nas aldeias, como também em espaços urbanos. Por isso, destaca-se:

A luta pelo reconhecimento de serem índios residentes na cidade aciona a identidade étnica entre os Sateré-Mawé, como elemento de diferenciação, e a cultura traz esses sinais mais evidenciados nas práticas rituais, artesanais e míticas, uma vez que a cultura é um ato de reconhecimento político, enquanto que a identidade é reconhecida no contraste com a sociedade não indígena. (SOUZA, K. F. 2011, p.36)

Neste sentido, o grupo se apropria dos ensinamentos do Pajé, reafirmando e retomando aos símbolos da cultura, alimentando a fé no poder do Pajé.

Destaca-se que, na comunidade localizada no bairro da Compensa II, conforme mencionada no capítulo I, apresenta outras formas de manifestar e manter a cultura Sateré, no seio do grupo. Eles asseguram as características do grupo por meio do artesanato, da língua e dos hábitos alimentares, sem deixar de ser indígena. Reconhecem o valor do Ritual da Tucandeira para o grupo, porém, não o realizam, conforme relatado no capítulo I, (ver em 1.4.2.1)

2.3 O Ritual da Tucandeira em TI e em Manaus: elementos de comparação.

Ao percorrer pelo campo delimitado para este estudo, fez-se um levantamento de dados etnográficos referentes ao Ritual da Tucandeira do povo Sateré-Mawé das TI e da cidade de Manaus. A partir desse *corpus* organizado, estabeleceram-se alguns elementos comparativos entre o ritual que acontece nas Terras Indígenas do Andirá e do Marau com o ritual realizado nas comunidades Sateré de Manaus. Assim, foi elaborado o quadro comparativo, (Quadro 5, p.96), de modo a sistematizar as convergências e divergências observadas nesse processo ritualístico.

O Quadro 5 mostra os elementos que compõem o ritual, que foi constituído a partir das entrevistas e das observações, tendo como parâmetros as análises dos discursos, apoiados nas informações mais significativas para a realização do ritual, dentre eles, destacam-se: o ritual como manifestação cultural, período de realização, presença da formiga, presença das autoridades como o Pajé, Tuxaua e cantador, forma de organização, preparo dos pretendidos candidatos à iniciação masculina, hábitos alimentares, uso de pinturas e de adereços, recompensa, da oferenda ao ápice de receber status de guerreiro.

Dos doze itens elencados, considerados referências durante o ritual, 5 (cinco) apresentaram variações na manifestação cultural, no maior símbolo, que marca a festa do guerreiro Sateré-Mawé, o Ritual da Tucandeira.

Destaca-se que as lideranças, tanto em TI, como as organizadas nos espaços urbanos em Manaus, como os Tuxauas, Pajés e iniciado demonstraram manter uma relação de sentimentos e de desejos partilhados que envolvem os anseios de promoção social dentro e fora da comunidade indígena. Reconhecem que se trata, portanto, de uma herança cultural muito respeitada e valorizada pelos sujeitos da festa.

Esta identidade cultural, mesmo acontecendo em áreas não indígenas, vem sendo mantida e repassada as novas gerações, em que demonstram a força da persistência étnica em preservar essa celebração ritualística com todo vigor, seja ela realizada em TI ou em espaços urbanos. Logo, destaca-se, por meio do quadro comparativo os elementos latentes durante o ritual de iniciação masculina.

Em espaços urbanos, na comunidade Y'apyrehy no bairro Santos Dumont e na comunidade indígena I'nhã-bé, no rio Tarumã, além de realizar o Ritual da Tucandeira em

dia da cerimônia de iniciação, realizam também apresentações para atender a pesquisadores, turistas ou curiosos em conhecer de perto esta manifestação étnica cultural.

As comunidades Y'apyrehy e I'nhãa-bé localizadas nos bairros, em Manaus, esforçam-se para realizar anualmente o ritual de iniciação masculina, nos barracões das comunidades com a participação dos convidados de organizações públicas, das Universidades, da SEMED, da SEDUC, da SEIND das lideranças e parentes indígenas. Neste dia, a preparação do ritual acontece desde a captura das formigas na mata até a comercialização dos artesanatos produzidos pelo grupo que residem em Manaus.

Esses artesanatos, além de ajudar na renda familiar, atendem o mercado e suas exigências comerciais. Assim, dentre as alterações que vem ocorrendo no período de realização do ritual, a que mais se destaca é no item artesanato. Os tipos de artesanatos comercializados ganharam novas composições no formato da peça, assim como a presença de ouro, aço, prata, vidros, botões, tingimento e outros, os quais, geralmente, confeccionados com material rústico, ganha novo valor comercial, denominado de biojóias, atendendo o valor do mercado consumidor, assim demonstrando que vem ocorrendo uma hibridização cultural. Para Canclini (2008, p.70) a “hibridização cultural “é um processo socioculturais, nas quais estruturas ou práticas [...] se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”.

Em Terras Indígenas o ritual é mais restrito, realizado com os aldeados interessados em passar pelo processo de mudança. As em cerimônias de iniciação acontecem no período da colheita das plantações, geralmente no mês de novembro. Neste período o calor é intenso e segundo o senhor José Nizomar, do Andirá, “é o melhor período para retirar as formigas dos tocos das árvores” (como mencionado antes). O acesso dos não indígenas até as aldeias é mais difícil porque há muitas exigências pelos órgãos fiscalizadores, bem como o rigor de entrada e saída nas áreas demarcadas pela asseguradas em legislação específica da FUNAI.

Antes de entrar nas aldeias, o interessado em realizar pesquisas, precisa cumprir as exigências da legislação. Uma das exigências é tomar o quadro de vacinas e comprovar através da carteira de saúde, possuir os protocolos das autorizações dos órgãos que acompanham as áreas protegidas, além de enfrentar o fator geográfico da região e o transporte.

Na comunidade localizada no bairro da Compensa II, os membros da etnia que residem neste espaço, consideram que cultura Sateré precisa ser valorizada pelo grupo. Consideram, ainda, que o Ritual da Tucandeira é a identidade cultural, herdada dos antepassados e que não se deve esquecer.

Mas, para a líder da comunidade a senhora Sônia Silva ela informou que não realiza a cerimônia do ritual, na comunidade, por entender que o ritual deve ser realizado nas aldeias, ou seja em Terras Indígenas, conforme descrito no 1.4.2.1. Ela se orgulha de ser Sateré, e quando quer assistir a realização de algum ritual, procura uma comunidade que organiza a festa. Sônia da Silva reforçou “o ritual que é realizado fora das aldeias não tem o mesmo sentido”.

Johnson (1999, apud Strelow, 2009) “a apropriação dos produtos globais se dá localmente, alterando o sentido dos mesmos, de acordo com os contextos em que se dá este processo”. No caso do Ritual da Tucandeira, em área urbana, a alteração percebida estava relacionado ao fator “tempo de realização” que é inferior utilizado nas comunidades nativas.

Igualmente, para entender os elementos que constituem o Ritual da Tucandeira, elaborou-se o Quadro 05 com as ações mais executadas durante os processos do preparo: antes, durante e depois do ritual, em TI e em Manaus, espaço urbano, conforme a seguir.

Quadro 5 - Quadro Comparativo do Ritual em TI com Manaus.

Ritual em TI (Terras Indígenas)	Ritual na metrópole Manauara
1-Realizam o ritual como manifestação cultural, política e social.	1-Realizam o ritual como manifestação cultural, política e social.
2-Realizam o ritual nos meses festivos abril e novembro ou quando necessário.	2-Realizam ritual nos meses de abril, novembro, dia da criança e para apresentação cultural e turística.
3-Há presença da formiga como símbolo	3-Há presença da formiga como símbolo
4-Atuação do Pajé, Tuxaua e cantador	4-Atuação do Pajé, Tuxaua e cantador
5-A duração do ritual para os iniciados é em média de 5 a 14 ou até 20 dias até completar o ciclo de 20 vezes.	5-A duração do ritual para os iniciados ocorre de 2 a 3 dias. Completa anualmente nas festividades
6-Ingestão do rumitório (bebida com ervas para limpar ou purificar o organismo do iniciado)	6-Não há ingestão do rumitório (bebida com ervas para limpar ou purificar o organismo)
7-Desde cedo os pais orientam as crianças sobre a cultura – iniciação	7-Desde cedo os pais orientam as crianças sobre a cultura – iniciação
8-O iniciado deve seguir uma dieta alimentar para enfiar a mão na luva de tucandeira.	8-O iniciado deve seguir uma dieta alimentar para enfiar a mão na luva de tucandeira.
9-Usam os adereços como luva e de instrumentos musicais como chocalhos, durante o ritual.	9-Usam os adereços como luva e de instrumentos musicais como chocalhos, durante o ritual.
10-Não costumam usar pinturas, durante o ritual.	10-Usam pinturas no corpo em todas as apresentações, antes e durante o ritual.
11-Depois do ritual o iniciado oferece a 1ª caça a uma mulher.	11-Não costumam fazer oferendas após o ritual.
12-A crença em ser recompensado com saúde, ser bom caçador, esposo e pai.	12-A crença em ser recompensado com saúde, ser bom caçador, esposo e pai.

Para sintetizar, o quadro 5, mostra os elementos que são convergentes no Ritual da Tucandeira realizado tanto em TI quanto em espaços urbanos são: os valores culturais; a presença das tucandeiras como protagonistas do cerimonial sagrado; a atuação do Pajé, Tuxaua e cantador; a transmissão dos valores do ritual dos pais para os filhos; a observância da dieta alimentar; o uso de adereços, como luvas e instrumentos musicais e a crença de ser abençoado. Os cinco elementos que divergem entre as localidades em que esse cerimonial é realizado versam sobre a época e duração do ritual; a ingestão do rumitório; o uso de pinturas e o oferecimento da oferenda, após o ritual.

Destaca-se, como elemento convergente, que as lideranças, tanto em TI como as das comunidades citadinas reconhecem o Ritual da Tucandeira como uma herança cultural que deve ser muito respeitada e valorizada pela etnia.

Como marca identitária do povo Sateré-Mawé, mesmo em espaços urbanos, vem sendo mantida e transmitida às novas gerações, fato que demonstra a força da persistência étnica em preservar essa celebração ritualística com todo vigor.

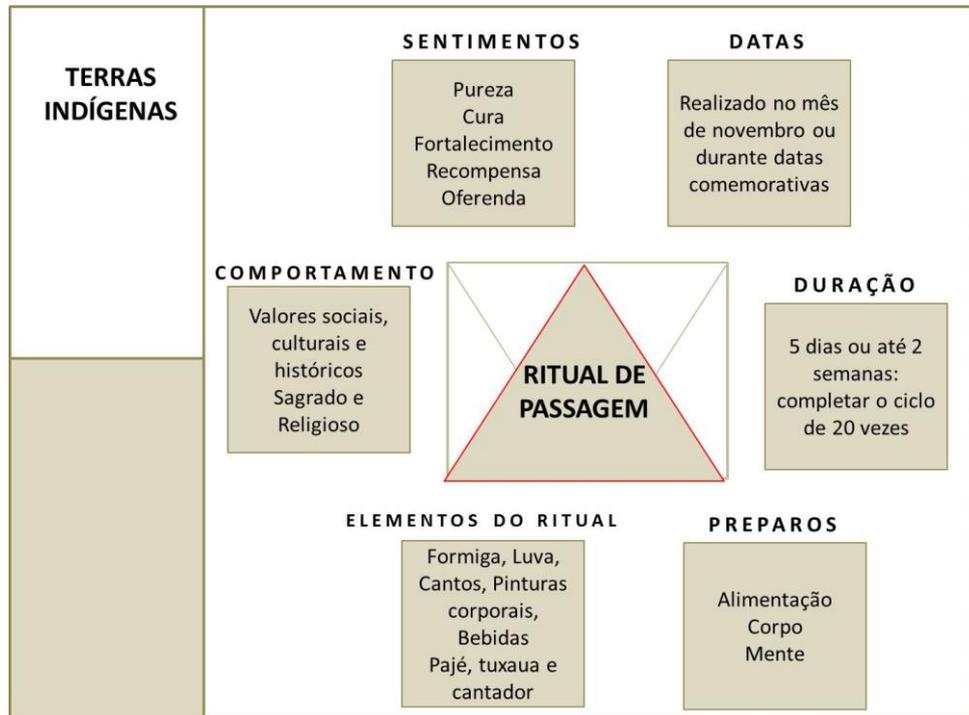
As cerimônias de iniciação acontecem no período da colheita das frutas ou em período das plantações, geralmente no mês de novembro. Neste período, o calor é intenso e segundo o Sr. José Nizomar, do Andirá, “é o melhor período para retirar as formigas dos tocos das árvores” (ver 2.1.1)

Nas Terras Indígenas, a tradição da realização do Ritual da Tucandeira continua firmemente, tanto na região do rio Andirá, como na região do rio Marau. Os líderes Tuxauas continuam repassando às gerações o significado desse rito de passagem masculino da puberdade para a vida adulta.

A duração do cerimonial do Rito da Tucandeira nas TI, pode ocorrer de 5 a 14 ou até 20 dias de festividades, até completar o ciclo de vinte vezes. Durante este período, também são realizadas outras festas como batizados, casamentos, jogos, corridas no saco, dentre outras atividades sociais e desportivas.

Em contraposição, em Manaus, nas comunidades Sateré dos bairros Santos Dumont e Tarumã, o ritual acontece conforme as demandas que essas comunidades recebem feitas pela Secretaria de Cultura. Ainda realizam o cerimonial em outras ocasiões como no dia do índio e no dia das crianças. Essas atividades juntamente com a comercialização da produção de artesanato são meios que geram recursos para a renda familiar do povo Sateré-Mawé que mora em Manaus.

Na figura 21 apresenta-se um quadro representativo do Ritual da Tucandeira que ocorre em Terras indígenas, explicitando seus aspectos relativos aos seguintes itens: datas, duração, preparos, elementos simbólicos, comportamentos e sentimentos.

Figura 21 - Síntese das representações em Terras Indígenas

O grupo étnico apresenta na essência deste ritual os elementos organizacionais quanto ao sentimento, comportamento, de representações e de tempo.

Quanto ao fator sentimento, a pureza está centralizada na figura da mulher, pretendente ao casamento, que deve ser virgem e que durante a cerimônia ela acompanha o iniciado no ritual. A cura está no simbolismo mítico empregada no líquido deixado pelas picadas das formigas. A busca do fortalecimento do grupo pauta-se em manter viva a cultura e a memória do grupo.

No tocante a recompensa, aparece como troca, inconscientemente, do sacrifício da dor passada, durante a cerimônia e a busca de benefícios em atingir status de guerreiro e por último, centrada na oferenda ou oferecimento da melhor caça à moça virgem que dançou, ao seu lado durante ao ritual e com a qual pretende unir-se em laços matrimoniais.

No que diz respeito a comportamentos, valores sociais, culturais, históricos, sagrado x religioso, percebe-se que a valorização é a mesma nas TI e nas cidadinas. Onde, somente o período de apresentação é uma variante que aparece entre o ritual realizado em Terras Indígenas, contrapondo-se com o ritual realizado em áreas urbanas. De acordo com o quadro 5.

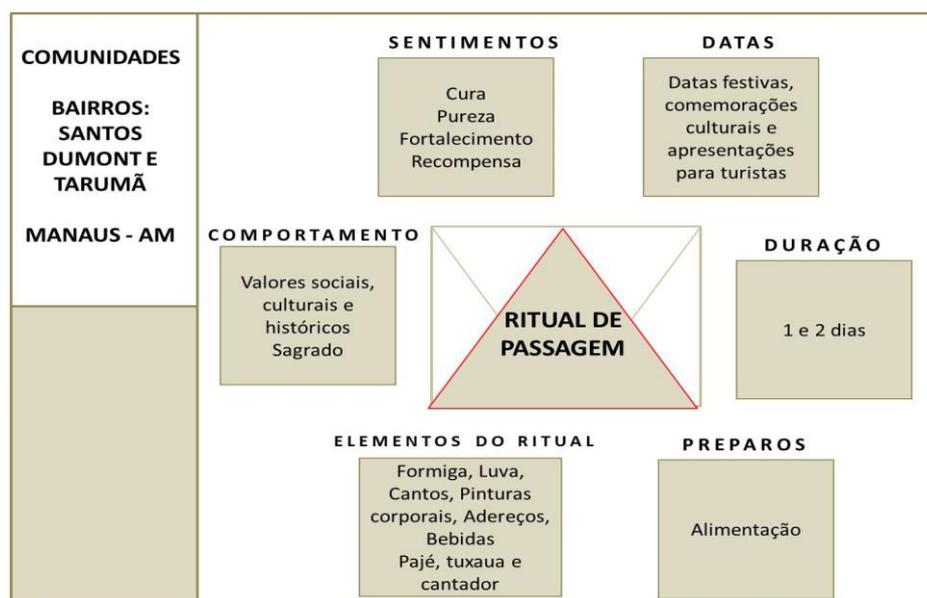
Por fim, os elementos do ritual são simbolizados pela formiga que personifica a figura da mulher, que encanta e que atrai. A luva símbolo que carrega as temerosas formigas que serão utilizadas para tornar o iniciado a um guerreiro.

Nos cantos são retratadas as exaltações ao Deus Tupana, que protege das guerras e afasta as doenças deixadas pelos inimigos, enquanto os desenhos e pinturas garantem a proteção do corpo, como se fosse uma segunda pele protetora. Já as bebidas não podem faltar no ritual, pois são consideradas energéticas proporcionando aos participantes o equilíbrio do organismo.

Os líderes Tuxauas, Pajés e cantadores, cada um desenvolve função diferenciada. O Tuxaua é o articulador da etnia. Ele tem a função de buscar melhorias para a etnia. Já o Pajé é considerado o mago ou o médico da família. Ele prepara os remédios caseiros, cuida da parte mental e espiritual do grupo. E o cantador é um homem experiente, com habilidades em coordenar a cerimônia, no ato da iniciação masculina. Ele tira os versos cantados no ritual. O cantador tem a função de organizar o cordão na semirroda, organizar a troca das luvas e acompanhar o neófito após o ritual, com sentimentos de fé, conforme demonstra o quadro que segue.

No plano da organização do grupo étnico, os valores sentimental, comportamental, semióticos e temporal no ritual de passagem, em terras urbanas, expressam os mistérios representados na figura que segue:

Figura 22 - Síntese das representações em espaços urbanos.



Contudo, os entrevistados líderes indígenas das comunidades Compensa II, Santos Dumont e Tarumã enfatizaram que o principal objetivo do ritual é buscar a saúde do menino que será o futuro guerreiro. É por meio da formiga tucandeira, que é produzida a vacina do índio. Esta vacina torna o indígena imune de doenças do branco.

Quando o homem Sateré passa pelo Ritual, ele ascende a um novo status social. Torna-se um guerreiro, forte, com a responsabilidade de construir uma família e de poder sustentá-la.

Percebeu-se, portanto que, nos diálogos dos entrevistados há coesão nos entre os depoimentos relatados, em vídeos, em que os membros da etnia resguardam na memória o respeito pela cultura deixada pelos antepassados.

2.4 Transculturalidade e Hibridismo cultural: perspectivas e desafios

Cardoso (2008, p.89) conceitua-se que “transculturização e aculturação são, portanto, subconjunto do processo de hibridismo cultural”. Porém, chama atenção que a transculturização é a formação de outra cultura a partir de culturas tradicionais, e a aculturação é absorção de outras culturas. Portanto, as inter-relações entre povos distintos podem produzir mudanças socioculturais e linguísticas, como forma de adaptações resultadas desses contatos. Nesta perspectiva, em referência às migrações dos indígenas para os espaços urbanos, principalmente quando se deslocam para as metrópoles, essas adaptações ocorrem com frequência e são necessárias para o grupo manter a sobrevivência. Por outro lado, as etnias buscam fortalecer seus costumes e ritos, sua língua, produção artesanal, dentre outros elementos culturais que os distingue das demais culturas reforçando a coesão interna.

Para elucidar esse fato, faz-se uma contextualização relativa à história dos povos indígenas no Amazonas. Conforme Benchimol (2009), no processo de exploração colonial da Amazônia, os portugueses e seus descendentes contribuíram para perda significativa da cultura indígena, pois tanto os portugueses como os espanhóis, durante o processo de conquista e ocupação, transplantaram e difundiram, de forma impositiva, a língua, a religião, os costumes, seus próprios valores simbólicos e culturais, que se formou o que se conhece como cultura amazônica e cultura brasileira. Igualmente, afirma Bosi (1992).

Uma teoria da cultura brasileira, se um dia existir, terá como sua matéria-prima o cotidiano físico, simbólico e imaginário dos homens que vivem no Brasil. Nele sondará teores e valores. No caso da cultura popular, não há uma separação entre uma esfera puramente material da existência e uma esfera espiritual ou simbólica. Cultura popular implica modos de viver: o alimento, o vestuário, a relação homem-mulher, a habitação, os hábitos de limpeza, as práticas de cura, as relações de parentesco, a divisão das tarefas durante a jornada e, simultaneamente, as crenças, os cantos, as danças, os jogos, a caça, a pesca, o fumo, a bebida, os provérbios, os modos de cumprimentar, as palavras tabus, os eufemismos, o modo de olhar, o modo de sentar, o modo de andar, o modo de visitar e ser visitado, as romarias, as promessas, as festas de padroeiro, o modo de criar galinha e porco, os modos de plantar feijão, milho e mandioca, o conhecimento do tempo, o modo de rir e de chorar, de agredir e de consolar. Bosi (1992, p. 308),

A conquista da Amazônia, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, realizaram-se sob o intenso processo de luta e disputa entre portugueses, espanhóis, franceses, ingleses e holandeses, no qual os portugueses acabaram dominando-a, empregando os seus costumes religiosos.

Ribeiro (2000, p.147) confirma que os “Jesuítas traduziram a noção de poder divino, igualizando ao Tupã, sobrenatural Tupi, representado pelo trovão e o poder satânico, pelo sobrenatural da floresta, Jurupari”. Outra influência disseminada aos indígenas foi a língua geral, o Nheengatu, criado no período de conquista, ver 1. 1.1. Para Ribeiro (2000) os “Jesuítas introduziram essa língua nas missões, tupinizando os falantes, em várias línguas do tronco Aruak e Karib”.

Historicamente, no início desse processo, estimou-se a presença de 700 línguas e, naturalmente, outras tantas etnias na Amazônia brasileira; hoje, conta-se não mais de que 180 línguas, conforme Rodrigues (1984, p. 58), o que equivale a apenas 20% do total estimado no período colonial. Isso implica o desaparecimento, em um pouco mais de 500 anos, de mais de 500 povos diferenciados culturalmente, isto é, diferentes em seu modo de viver, de agir, em sua relação com o meio e interpessoal.

Ao mesmo tempo em que a Amazônia recebia imigrantes de todo os continentes, os próprios indígenas migraram de suas terras como uma fuga. Os conflitos e as guerras entre as culturas foram fatores que contribuíram para a migração. Cardoso (2008, p.79) enfatiza que “todo sujeito migrante é um sujeito híbrido, porque, quando deixa sua terra, torna-se diferente, pois os outros homens que encontra na terra estrangeira têm outros costumes e outras crenças”. Logo, o fato de chegar a um outro território é suficiente para desencadear o processo de hibridismo cultural.

No que tange as influências de outras culturas no cotidiano dos Sateré, destaca-se que esta ocorreu não somente no modo de vida, religião, novos hábitos alimentares, uso de utensílios domésticos e outros objetos, etc., mas também na língua. No contato com a língua portuguesa, ocorreu a inserção de palavras do português integradas ao léxico Mawé, como empréstimos.

O contato linguístico, dos povos indígenas contribuiu ao longo dos tempos, para a aprendizagem do idioma português, com isso ocorreu a menor utilização da língua nativa, principalmente em espaços citadinos. A exemplo, cita-se as comunidades pesquisadas, nos bairros da Compensa II, Santos Dumont e no Tarumã, em Manaus onde os líderes têm buscado resgatar e manter os ensinamentos da língua nativa, no contato diário com as crianças, nas comunidades, conforme descrito no capítulo I.

Nos espaços urbanos, as crianças estudam a língua portuguesa nas escolas regulares e na escola da comunidade indígena estudam a língua Mawé. Geralmente elas são bilíngues. Sobre isso, Holanda (1975: 183-184 *apud* Ribeiro, 2000, p.147) informa que “nos documentos a permanência do bilinguismo tupi-português durante todo o século XVIII, era bastante acentuado, pois o contato com o colonizador, influenciou novas formas de comunicação”.

Para o pesquisador Gersem Baniwa (2006, p.159) “atualmente, os povos lutam por uma educação diferenciada”, em busca da recuperação de suas memórias históricas, da reafirmação de suas identidades étnicas e principalmente pela valorização e resgate da língua nativa. Conforme é dissertado no capítulo I, a educação escolar indígena da nação Sateré tem sido fortalecida, quanto aos números de escolas e de alunos matriculados nas comunidades das TI. Este avanço vem garantindo a permanência da cultura na formação educacional das novas gerações.

Gersem Baniwa (2006) enfatiza que os povos indígenas do Brasil possuem uma longa história que se estende por milhares de anos, antes da conquista portuguesa, o que faz com que tenham um conhecimento genuíno de sua realidade. Mesmo assim, na Amazônia, os navegantes e viajantes, vendedores e exploradores das populações que habitavam nos conhecidos beiradões, chegavam também às aldeias Sateré, nos conhecidos barcos “regatões”, com o objetivo de comercializar com os indígenas, fazendo trocas de produtos nativos por mercadorias.

Assim, a etnia Sateré foi aprendendo a língua portuguesa e se aproximando do convívio com os não indígenas. Há relatos que evidenciam o estreitamento da vivência entre os indígenas e os regatões, resultando em mestiçagem entre os dois grupos, formação de famílias, conforme relata a Sateré Senhora Maria Silva, filha de pai não índio e mãe indígena: “meu pai era comerciante que chegou em regatões e conheceu minha mãe”.

Alvarez (2009, p. 17) em seus estudos etnográficos, chama a atenção para o que Florestan Fernandes (1989, p. 53) registrou sobre o contato do grupo Tupi na Ilha de Tupinambarana no século XVII com os missionários. Ele destaca que a etnia teria desaparecido, integrando-se às populações locais mediante laços matrimoniais. Assim, este panorama retratado envolveu as várias formas de interação cultural, voluntárias e por imposições, ocasionando o hibridismo cultural, ocorrido desde o início da colonização até os dias atuais.

Para Gersem Baniwa, (2006), este fato vem quebrando a tradição cultural desta e de outras populações indígenas, pois vivem sobre pressão da cultura dominante e da globalização. Nesse sentido, de forma geral, resgatar a memória, as lembranças dos antepassados, certamente fortalece as etnias contra o desaparecimento de suas culturas e promove sua valorização. Além de também contribuiu para revitalização da língua indígena.

Na diversidade étnica estão representadas variadas formas de expressar a realidade, o que evidencia a complexa existência do ser humano, em que as mais diversas formas de se viver são postas em prática, numa relação de reciprocidade dinâmica que constituem a dimensão cultural e social.

Ao particularizar essa diversidade, em referência à formação da cultura brasileira, Nunes (2003, p. 394) salienta que “somos como povo dotado de uma cultura própria que tem sua fisionomia distintiva, o seu *ethos* peculiar, onde os componentes portugueses se fundem aos caracteres primitivos e negros”. Para ele, o povo brasileiro possui características próprias e tais traços são descritivos e singulares de Norte ao Sul do Brasil. À formação do que se denomina cultura brasileira, muito se atribui como contribuição dos povos indígenas.

Parafraseando Loureiro (2008), o Brasil é um país que apresenta características próprias, com várias formas de culturas, ou seja, possui uma diversidade de culturas e de línguas. Isso se deve particularmente à sua população indígena, composta por diversas etnias, que apresentam acentuados traços culturais distintivos.

O Brasil é um país conhecido pela diversidade cultural, isto é de cultura material ou imaterial, que ao longo do processo de formação do povo brasileiro foi construído. Essa diversidade na constituição do povo brasileiro se deve à sua história, a fatores geográficos, como o fato de algumas regiões terem ficado, durante muito tempo, condicionadas ao isolamento; também se deve a fatores econômicos, como a desigualdade social; ou pelas contribuições étnico-culturais que marcaram certas regiões e não outras. Para Pais (2009, p. 25), as diferenças linguísticas, culturais, sociais, históricas são a riqueza do homem.

Em relação à diversidade na Amazônia, Loureiro (2008) destaca:

Na Amazônia, uma cultura de fisionomia própria, marcada por particularidades estetizantes, ou seja, que busca o belo, e significativas, com predomínio de componentes indígenas, mesclados a caracteres negros e europeus e cujo protagonista e agente principal é o caboclo, tipo étnico resultante da miscigenação do índio com o branco, europeu ou não, e cuja força cultural tem origem na forma de articulação com a natureza. Loureiro (2008, p. 68)

A cultura de um povo, portanto, constitui um bem precioso: seus símbolos, suas experiências, seus saberes acumulados, suas belezas, suas fantasias. Por isso, “a preservação da memória coletiva por um grupo, ainda que seja pequena, é uma verdadeira tábua de salvação para uma comunidade” (TELLES, 1998, p. 26). Daí, a importância das gerações atuais respeitarem cada traço ou cada manifestação de sua cultura.

O colonizador do Brasil tentou dominar a totalidade dos povos que aqui já existiam, isto é, tentou sujeitá-los e adaptá-los tecnologicamente a certo padrão tido como superior (BOSI, 1992, p. 12). Esses fatores aconteceram praticamente e muito nitidamente em vários aspectos, como na língua, nos costumes e na crença.

No aspecto linguístico, houve a predominância da língua portuguesa, dita como a correta, sobre a língua Tupi, falada pelos nativos. Como disse Alfredo Bosi (1992, p. 25), [...] “o domínio do Alfabeto reservado apenas à classe dominante servia como divisor de águas entre a cultura oficial e a vida popular”. Entretanto, ainda há etnias que tentam conservar, resgatar e ainda revitalizar suas línguas étnicas, mesmo com grandes dificuldades.

Em se tratando dos costumes, houve de certa forma, uma troca de conhecimentos, pois alguns costumes indígenas foram absorvidos da cultura portuguesa e vice-versa, mas, em sua maioria, os nativos perderam parte de sua cultura, a começar pelo modo de se vestir, pelo interesse em ter bens materiais, em ter posse de terras.

Para Canclini (2003, p.35) a cultura humana é híbrida, isto é há uma mistura de saberes, de costumes e hábitos que são agregados inconscientemente na vida diária dos povos, é um cruzamento em que o tradicional e o moderno estão ligados. É possível que a interface entre o moderno e o tradicional possa acarretar novos saberes em que ambas convivem harmoniosamente, numa determinada sociedade.

Nesse sentido, no que se refere à cultura indígena e não indígena, Strelow (2009, p.3) pontua que “dentre as modificações é visível nos tipos de artesanatos nativos, muitas alterações”. Com isso quer dizer que para se adaptar aos novos objetivos da produção de artesanatos, como a comercialização, esses passam a ser produzidos com a inserção de outros materiais, para atrair o interesse do mercado urbano.

Ribeiro (2000, p.146), explica que o caboclo, tanto quanto o índio, procuram manter uma interação equilibrada com seu ecossistema [...] pois as crenças e superstições exercem função de defesa”. No aspecto religioso, a história mostra que na crença indígena houve certa resistência por parte dos povos indígenas. Strauss (1976, p. 271) afirma que “graças ao ritual, o passado e o mito se articulam, de um lado com a periodicidade biológica [...] de outro com o passado, [...] que liga os mortos e os vivos”.

Historicamente, a religião do colonizador adquiriu bastantes adeptos e ainda está muito presente nas comunidades, tanto na TI, quanto nos espaços citadinos. Entretanto, os povos indígenas procuram conservar suas concepções acerca do universo mítico, da origem do homem e dos seres da natureza, acreditando em seus deuses criadores e em seus conceitos a respeito do bem e do mal, do céu e da Terra, inserindo também outras crenças vindas do catolicismo e de ordens religiosas evangélicas.

Os Sateré são capazes de explicar o nascimento, a morte, os fenômenos da natureza, a partir do conhecimento tradicional que fortalece a cultura específica desse povo. Muito embora, hoje, como já citado, existam, dentro das sociedades tribais, diversas religiões como o catolicismo e o protestantismo, a etnia consegue manter viva a sua crença. Desta forma, participar ou aceitar uma nova religião é uma consequência do processo de transculturação a que são submetidos.

Parafraçando Bosi (1992) a cultura é, portanto, um processo de autolibertação progressiva do homem, caracterizando-o como um ser de maturação, um ser de projeto, que se faz quando transcende, quando ultrapassa a própria experiência. Assim, na etnia Sateré-Mawé, eles revelam sua capacidade, como homem indígena, de produzir sua própria história,

mantendo firme dentro da comunidade os valores morais, étnicos e culturais, vivenciando e preservando o legado deixado por seus antepassados.

Dessa forma, concorda-se com Bosi (1992, p. 17) que “cultura é o conjunto de práticas, dos símbolos e valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social”. É com este pensamento que a etnia, mesmo recebendo influências de contextos contemporâneos, por hibridismo cultural, vem resistindo ao seu tempo, primando pelos valores que receberam de seus ancestrais.

CAPÍTULO 3 RITUAL DA TUCANDEIRA E SUA SIMBOLOGIA: UMA ABORDAGEM SEMIÓTICA

3.1 O signo tucandeira no ritual Sateré-Mawé:

No cotidiano do ser humano é visível a presença dos rituais. Rituais que se desenvolvem já nas primeiras horas do dia. São compostos por tarefas, normas a serem cumpridas, sejam elas no trabalho, no tráfego pelas ruas, no preparo de refeições, enfim. Elas têm a função de manter o equilíbrio social e ocorrem em todos os setores da existência humana. Na maioria das vezes, os membros de uma mesma sociedade cumprem-nas automaticamente, ou seja, de modo espontâneo, sem estarem conscientes da função que elas exercem para manter o equilíbrio no contexto social.

Um ritual é composto por vários elementos, são signos verbais e não verbais inter-relacionados que sistematicamente compõem sua estrutura. O valor de cada signo, que é veiculado por um significante e um significado, é interpretado no conjunto, no “todo” que forma o ritual. Neste sentido, propõe-se analisar os múltiplos significados atribuídos ao principal elemento que compõe o Ritual da Tucandeira, que é a formiga tucandeira, à luz da Semiótica.

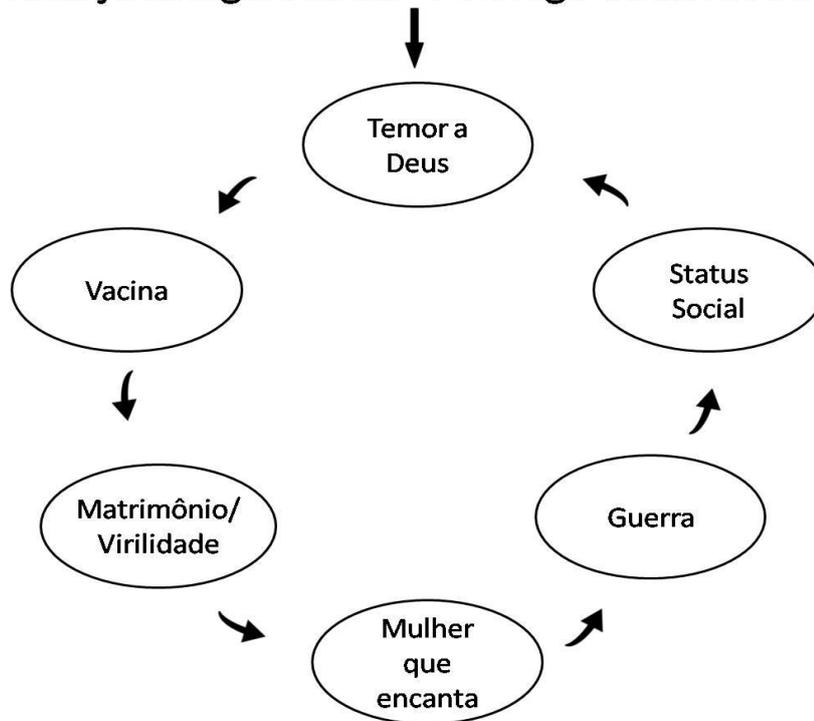
Peirce (1839-1914) ao definir semiótica destacou:

A Semiótica como a teoria geral das representações, que leva em conta os signos sob todas as formas e manifestações que assumem (linguísticas ou não), enfatizando especialmente a propriedade de convertibilidade recíproca entre os sistemas significantes que o integram (1914, p.91).

Tendo como referência o *corpus* coletados para esta pesquisa, elaborou-se um diagrama, relações signicas da formiga tucandeiras, apresentado na figura 23, o qual apresenta uma análise da simbologia da formiga tucandeira no contexto do Ritual. Esse *corpus* é constituído por relatos coletados junto aos Sateré que moram em áreas demarcadas como Terras Indígenas e em bairros periféricos do município Manaus. Com isso, pretende-se evidenciar os sentidos atribuídos ao signo Tucandeira, nesses espaços de organização tribal, demonstrando uma correspondência analógica que evidencia a existência de no mínimo seis relações sýgnicas (significados e significante) intrínsecas no polissêmico signo ‘formiga tucandeira’ no contexto do ritual. Conforme esquematizado:

Figura 23 - Signo da Formiga tucandeira

Relações sígnicas da “Formiga Tucandeira”



Com base no diagrama acima, é visto que a formiga tucandeira simboliza várias imagens na cultura Sateré. Peirce (2003, p.91) diz que “a imagem é um signo importante por fixar e estimular a cognição”. Assim, dentro da sociedade tribal, há uma rotatividade de informações que são agregadas à figura da tucandeira, as quais provêm da leitura que se faz desse signo interpretando seu significado no interior do ritual, considerado sagrado.

Ao analisar a “figura” da Formiga Tucandeira, verificou-se, a partir dos depoimentos coletados junto aos membros das comunidades Sateré-Mawé, que são os protagonistas deste estudo, que ela apresenta várias relações sígnicas, as quais estabelecem regras e valores socioculturais. A tucandeira é o elemento que prevê a “saúde do indígena” que traz na estrutura semântica os valores que simbolizam a inter-relação com o grupo. Tanto os homens quanto as mulheres constituem o valor moral e étnico na estrutura da etnia.

Para Botelho (2011), desde o século XV, os estudos sobre as formigas já apareciam em várias pesquisas. Para os membros da população Sateré-Mawé, as ferroadas das formigas

tucandeiras, ao inocularem seu veneno, esse é como um remédio utilizado em tratamento de dores musculares, lombares e de reumatoide.

Para ilustrar o uso terapêutico da formiga quando colocada em fusão, segundo o relato de Andreza Sateré, de 29 anos, oriunda da área indígena do Marau, para a preparação do remédio são reunidas várias formigas, as quais são colocadas num recipiente de vidro com álcool ou cachaça. Depois disso, elas são deixadas ao relento durante sete noites e, após esse período, o medicamento pode ser utilizado contra qualquer dor de natureza de desgaste físico ou de reumatismo.

Para os Sateré, no ato de iniciação masculina, o neófito, ao cumprir os desafios do ritual, promove sua mudança de status social da fase pueril para a fase adulta, além de demonstrar seu temor ao Deus Tupana, aumentar sua imunidade contra as doenças, ao receber a vacina do Sateré, ao mesmo tempo que se fortalece como guerreiro, agrada a mulher que encanta e evidencia sua responsabilidade para com o compromisso matrimonial.

No que diz respeito ao status social, o Tuxaua Moisés Sateré, da comunidade Santos Dumont, disse que sempre estimulou os jovens a participarem do Ritual da Tucandeira, por acreditarem que “ao passar pelo rito de iniciação, o Sateré passará para uma nova vida, assume responsabilidades”. Moisés Silva reforça que o Sateré deve tomar a vacina do índio. “Temos que ficar fortalecido para possível guerra, para se tornar um guerreiro, um herói”.

Quanto ao temor ao Deus Tupana, registrou-se no diálogo com o Sérgio Batista Garcia, Sateré, de 28 anos de idade, membro da comunidade da região do Andirá, a importância espiritual que esse ritual tem na concepção desses indígenas. Assim ele relata: “já coloquei a mão na luva 17 vezes e preciso completar o ciclo, em obediência ao Deus Tupana”. Essa preocupação em obedecer às forças superiores é encontrada entre vários povos, como afirma Saraceni (2013, p.41) “os povos pré-históricos já realizavam oferendas com o propósito de acalmarem as forças e os elementos da natureza; [...] para proteção pessoal ou coletiva; para a cura de doenças e preservação da saúde”.

Corroborando com a afirmação do autor supracitado, no ritual do Sateré, em todo o seu enredo, observando cada fase, também se constatou esse temor ao Deus Tupana, ao evocarem às forças superiores pedindo saúde, alimentação, uma agricultura bem sucedida, sobretudo quanto ao plantio do guaraná, uma pesca produtiva, enfim, a busca pela prosperidade e muita tranquilidade, que são os sentimentos desejados por eles.

Saraceni (2013, p.26) explica que “O homem por ter origem em Deus e por ter sido criado por ele é gerado em um princípio específico, o traz em si, e tanto tem sua individualização sustentada por Ele [...]”. Esta obediência é uma forma de acreditar que existe uma força espiritual, que move cada participante da etnia. É também uma forma de pedir ao Deus Tupana saúde e bonança para a nação. É uma festa sagrada, segundo Bonetti (2012), celebrada e apreciada como ato religioso.

A vacina do índio é mais uma das seis representações sígnicas que a formiga tucandeira carrega. Um dos objetivos de passar pelo ritual é receber essa vacina, que são as picadas das formigas tucandeiras, as quais têm o poder de prevenir e curar doenças.

Para o Tuxaua Pedro Hamaw, “o ritual é sagrado e que ao passar pelo ritual é como tomar uma vacina, que protege o corpo preparando o homem Sateré como um ser guerreiro, um bom pai e um bom esposo”. Assim, o Sateré não pode contrariar o seu Deus e tem que obedecer para não ser castigado.

Conforme relata Mateus Oliveira, de quarenta e dois anos, habitante da região do Marau, a “Tucandeira é uma moça encantada, ela atrai as jovens meninas. É uma mulher invisível, que aparece no sonho avisando e cobrando do menino a participação do ritual”.

“Mulher que encanta” é uma frase dita constantemente pelo entrevistado. O Tuxaua Helito Barbosa, da aldeia de Ponta Alegre, Andirá, explica que a tucandeira “é uma mulher, que atrai e encanta o homem Sateré. O Sateré tem que cumprir o ciclo do ritual, senão ele pode dormir e nunca acordar”, ou seja, vai a óbito.

O simbolismo empregado neste contexto revela que existe não somente a beleza e a pureza da mulher como também uma relação de respeito e de sagrado entre o homem e a mulher, no que tange ao matrimônio. Assim, dialogando com Alba Figueroa (2000, *apud* Alvarez, p.31 2009), na interpretação “a parte inferior da luva representa a genitália feminino; as tucandeiras e os enfeites das penas de araras e de gavião representam a genitália masculino”, associado à virilidade e à guerra.

São esses sentimentos que movem o iniciado, conforme relatos de Sidney Michilles, Sateré de vinte e nove anos, morador da região do Marau, “passar pelo ritual, deixa o corpo do homem preparado para construir família. Demonstra ser um guerreiro, caçador e enfrentar a vida.” Mizaél Ferreira da Silva, que possui quarenta e dois anos e vive na região do Marau, relembra que colocou a mão na luva aos 8 anos de idade e acrescenta “isto é um

comprometimento para o matrimônio”. Sérgio, das TI, enfatiza “a formiga tucandeira ela é uma mulher que atrai”.

Portanto, por meio desses relatos analisados, constatou-se que a formiga tucandeira é uma figura representativa na tradição Sateré Mawé, é uma personagem alegórica, que possui uma gama de representações sígnicas ligadas à cura do corpo, ao teste de virilidade, ao compromisso social dos candidatos ao casamento ou à reafirmação do matrimônio. A esse inseto, na cosmologia desta etnia, são atribuídas funções muito significativas que operam na promoção da identidade e fortalecimento do grupo diante de outros povos.

Também Ribeiro (2000, p.141) considera o próprio Ritual da Tucandeira como um “fato folclórico, com sentido polissêmico, com multiplicidade de sentidos”. Essa pluralidade de sentidos, em particular no que concerne à figura da formiga tucandeira como a protagonista desse cerimonial de passagem, exerce, na visão de mundo do Sateré, um papel fundamental para o equilíbrio sociocultural dessa etnia.

E finalmente, citam-se as palavras do Tuxaua Bernardo Alves, da TI da região do Marau, o qual veementemente enfatizou que “para manter viva a cultura, atualmente, a preocupação das comunidades é de ensinar as crianças a tradição cultural da etnia”. Reforçou ainda que “ensinar esses valores as crianças e aos jovens é um meio de continuar a cultura viva”.

Para concluir, ao analisar as relações sígnicas da figura da formiga tucandeira no Ritual da Tucandeira, evidenciou-se, nos relatos dos Sateré-Mawé, que nessa cultura, há um complexo conjunto de representações semióticas que constituem a macorssemiótica desse cerimonial, que, nas palavras de Pais (2009, p.17) “caracterizam e dão sustentação a um mundo semioticamente construído, a sistemas de valores, sistemas de crenças e de saberes compartilhados pelos seus membros”. Pais explica que são essas significações próprias de uma cultura que conferem a consciência e o sentimento de pertinência ao grupo.²

² Op. cit.

3.2 As fases do processo ritualístico e sua simbologia

A vida dos seres humanos é marcada por ritos de passagem, os quais se diferenciam culturalmente. Eles marcam as mudanças que ocorrem durante a existência do indivíduo. Assim, a realização de cerimônias ritualísticas é um hábito universal, sua existência dá sustentação às crenças e ao comportamento prescrito pelos costumes de cada povo.

Assim, dialogando com Leach:(1989).

Todas as sociedades humanas a maioria dos momentos dos cerimoniais é representada pelo “rito de passagem”, estes marcam a travessia das linhas divisórias entre uma categoria social e a outra: as cerimônias de puberdade, o casamento, os funerais, os ritos de iniciação de todos os gêneros, dão os exemplos mais esclarecidos. Leach:(1910-1989, p.52)

Ao se tratar do ritual de passagem, da etnia Sateré-Mawé, coletou-se e analisou-se as narrativas dos Tuxauas sobre as fases que compõem o processo ritualístico da festa das tocandiras, destaca-se que, essas são vistas como partes de um conjunto de atos inseparáveis e indistintamente associadas. Assim, o fator temporal para o preparo do ritual requer passar por quatro critérios: reclusão, obediência, purificação e oferenda.

Na primeira fase, o iniciado mantém-se resguardado ou em reclusão por meses, a fim de se preparar psicologicamente. Para Leach (1989, p.111) “os efeitos é afastar o iniciado da vida do dia a dia; transforma-se numa pessoa, por algum tempo em pessoa não normal”. Neste período de resgarde, tanto o iniciado como o iniciado não podem ter contato com pessoas do sexo oposto, ou melhor, é o afastamento físico diante de grupos interno e externo. Eles devem se abster de relações sexuais, até que cumpram o tempo para o preparo do ritual.

Segundo os Tuxauas, durante esse período, o iniciado deve seguir uma alimentação natural, constituída de chibé de farinha, formigas torradas, castanha de caju, castanha-do-pará e castanha da sapucaia, além de caça, frutas e verduras. Este resgarde alimentar simboliza que obterão alívio das dores durante o ritual e que a mudança de iniciação masculina será mais rápida. Assim, os laços associativos dos significados são elementos da cultura pertencentes ao Sateré.

O Sateré que passará pelo ritual deve evitar qualquer alimento considerado “remoso ou reimosos”, aqueles que causam processo inflamatório, principalmente peixe liso como é o caso do surubim, carne de porco dentre outros. O candidato ao ritual que não seguir essas

instruções do Pajé, sofrerá com as picadas das formigas, pois o seu organismo ficará fragilizado, vulnerável a passar por um processo inflamatório.

Sobre as reações e os processos inflamatórios no tecido cutâneo, que ocorre durante as picadas das formigas tucandeiras, “*Paraponera clavata*”, o médico Diego M. de Carvalho, relatou em entrevista que:

O processo inflamatório, envolve uma delicada, elaborada e extensa cascata de reações moleculares no organismo. A presença de um fator estressor local, estranho ao tecido, é a condição primária para o início do processo. Sobre a inflamação, didaticamente se divide em dois tipos: crônica e aguda. A primeira, diz respeito à reação tecidual à agressão contínua, com a formação de fibrose local e granulomas, bem como diz respeito à memória celular. A inflamação aguda, é a resposta mais imediata à agressão tecidual, e envolve mecanismos das chamadas imunidade inata e adaptativa ou celular. A picada de uma formiga por exemplo, gera localmente uma resposta aguda que envolve a migração local de células inflamatórias (monócitos e neutrófilos), o que gera edema ou inchaço local, vermelhidão ou rubor às custas da dilatação vascular e dor, processo mediado pela liberação de moléculas neuro-ativas relacionadas à cascata de enzimas conhecidas como cicloxigenases ou COXs, que são os principais agentes de processo inflamatório em atividade.[...] Acontece, que a cascata inflamatória, gera uma memória celular à médio prazo, que envolve a imunidade humoral ou celular, em que se destaque os linfócitos T e B, de modo que, reexposições aos mesmos fatores estressores, podem sensibilizar o sistema imune de tal modo, que a resposta local da agressão tecidual passa a ter um componente sistêmico, em que todo o corpo sofre os efeitos inflamatórios. Nessa ocasião, há o risco de edemas na glote e face, além de hipotensão e choque vascular, o que leva ao estado conhecido como anafilaxia, com risco de morte. Como as reações anafiláticas, de sensibilidade a determinados agentes agressores, antígenos, como os das picaduras de formigas, tem certo componente genético, hereditário, possivelmente, o processo evolutivo nas aldeias, selecionou naturalmente os grupos resistentes à picada da formiga, motivo pelo qual o ritual não oferece, ao princípio, grandes riscos à saúde do iniciado. (entrevista em agosto, 2014)

Neste sentido, o iniciado deve obedecer as normas estabelecidas, a fim de evitar problemas de sensibilidade, conforme descrito pelo médico. Porém, mesmo com os cuidados, ainda foi possível perceber o sofrimento dos iniciados, durante o rito de iniciação, principalmente, nos menores de 8-9 anos, pois os gritos e dores são perceptíveis.

No que se refere aos critérios para definição do perfil do neófito participante do ritual, observou-se que o iniciado deve ser do sexo masculino, ser virgem e participar por vontade própria, sem sofrer nenhuma pressão externa. Quanto à idade do iniciado, durante a pesquisa de campo, registrou-se que não há uma idade pré-estabelecida e que houve iniciado com idade mínima de 8 anos, isto é, basta querer participar por vontade própria.

Ao resolver participar do ritual, o iniciado tem por objetivo ascender socialmente, passando para a fase adulta, pois vai colocar a mão na luva com formigas tucandeiras por sete

dias seguidos, até completar o ciclo de vinte vezes, momento em que se considera homem completo, com habilidades, compromissos e comportamentos de um homem adulto, conforme as sínteses descritas nas figuras (21 e 22).

Finalmente, no contexto da semiologia das culturas, o símbolo formiga tucandeiras é marcada pela dor, estabelece uma relação metafórica que sinaliza a transição do menino, ainda criança, para a condição de homem adulto, corajoso e conseqüentemente, guerreiro, além de celebrar a maioridade de uma nova personalidade no seio da sociedade tribal.

Na segunda fase, trata-se da obediência. Neste ato acontece o ritual propriamente dito. Ao participar do ritual é um cumprimento à obediência ao Deus Tupana. Para Yamã (2007, p. 37) reforça que Tupana punirá quem desobedecer a lei “virá a sorte que os condenará, [...] se fizerem algo contra a natureza, contra os animais e contra esta lei, as entidades darão o veredito”. Então, quem não cumprir não alcançará o status de guerreiro. Os participantes seguem as orientações do Tuxaua, recebem as ordens do Pajé e são convidados a realizar o preparo dos corpos através das defumações e benzeduras. Após este preparo, inicia-se o ritual com cantos de chamamento, citado neste trabalho, o canto I, em que mostra no 1º verso o chamamento da tucandeiras ou tocandira “ o Tatu Grande faz sair tocandira”, ou ainda cantos de exaltação ao Tupana e de boas vindas.

Lado a lado, cada participante, com os braços em forma de elos, ou seja, tipo uma corrente em linha horizontal, iniciam a cerimônia. Ao centro do barracão, há uma divisória demarcada por um pau denominado de *ária po'anhÿp*. Esta divisória, segundo o Tuxaua Helito Barbosa, representa a mudança na vida do iniciado. É o símbolo da mudança. Todos dançam em forma de semirroda e tiram os versos cantados em língua Mawé. Não há uma ordem para a escolha dos cantos. Eles são tirados à medida que o cantador tiver inspiração, pois é ele quem comanda a cerimônia.

No decorrer da dança, os participantes continuam de braços dados, tendo o cantador bem ao centro da corrente em semirroda. Durante este processo acontece um intervalo em que o cantador, que é o animador da cerimônia se comunica com o grupo por meio de palavras cantaroladas, a origem e a importância do ritual para os Sateré-Mawé. Esta comunicação, só entende quem domina a língua Mawé ou por assimilação do significado do canto.

A cada troca dos participantes, que dura em média de 2 a 5 minutos, são consumidas as bebidas, o guaraná e o tarubá, conforme descritas, como símbolos da etnia. Elas são consumidas pelos homens mais experientes, ou seja, pelos iniciados, Pajé, cantador e Tuxaua,

sem interromper a cerimônia. Os indígenas acreditam que essas bebidas têm poder de energizar e de fortalecer o organismo dos que participam do ritual. As bebidas são típicas desse povo e não podem faltar durante em cerimônias, competições e rituais.

Passar por fortes dores, deixadas pelas picadas das formigas, é passar por sofrimentos que ao mesmo tempo que cumpre a obediência ao Tupana, valem-se em acreditar em bons resultados para a existência humana, em cumprir os critérios para passar a outro momento da vida.

Assim, obedecendo as regras estabelecidas pelo Pajé, Tuxaua e cantador, em ritmo de festa, os iniciados sofrem e cumprem as regras estabelecidas com a finalidade de receber as bonanças, conforme descrito por: Lenko e Papavero (1994)

A fim de educarem os rapazes ‘para a virilidade e prepará-los para o casamento têm os Mawé um costume extremamente estranho. Reúnem-se os vizinhos para beber potes cheios de cajiri; vestem os meninos de oito e nove anos com sacos de algodão para a festa da tucandeira, onde serão picados por violentas formigas. Logo o rapaz sofrendo atrozmente; começa a berrar, o bando faz roda em torno dele pondo-se a dançar e a abrandar-lhe palavras de animação [...] essa cerimônia bárbara. (extraído da revista Ciência hoje, 1994).

Não há critérios de idade para escolher quem irá iniciar a cerimônia, porém o Pajé tem a liberdade de escolher o primeiro a colocar a mão na luva. Geralmente, o neófito iniciado é o escolhido ou os mais novos, a partir de 8 anos de idade. Em seguida, os iniciados, que estão completando o ciclo de vinte vezes.

Após submete-se às picadas das formigas, os iniciados gritam de dor, jogam-se ao chão. É um momento muito tenso, em que não se pode aplicar nenhum tipo de analgésico. Pois o canto e a dança têm a função de aliviar a dor das picadas de tocandiras. Os guerreiros continuam a cantar e a dançar até amenizar a dor. Esta dor, geralmente, dura por aproximadamente vinte quatro horas.

Na terceira fase, o indivíduo passa por uma catarse, que segundo Massaud Moisés (1972, p.79) é “uma purificação [...] libertação das perturbações e do medo, o ser humano alargaria os seus conhecimentos por meio da dor, especialmente, ligada à piedade e ao terror”. Para o Tuxaua Helito Barbosa, da (TI) de Ponta Alegre, após dez dias do ritual, tempo em que o iniciado restabelece as forças, ele volta a colocar a mão na luva *asaáripé*, pois a luva simboliza um instrumento de identidade deste povo. Esta auto afirmação é realizada durante

as semanas, até completar vinte vezes; dependendo se a pessoa quiser e aguentar as ferroadas da formiga, durante o ritual. O grupo não obriga a nenhum Sateré a passar pela cerimônia.

Em seguida, para o iniciado, ao terminar o ciclo de vinte vezes, colocadas as mãos na luva com formigas, deverá tomar um preparo conhecido de “rumitório”. Para o cantador Nizomar, esta bebida “é um tipo de purgante feito com folhas de mastruz e com curimbó, tipo de ervas e cipó do mato”. O objetivo é de limpar o organismo ou melhor, fazer uma desintoxicação. Ao limpar as imundices do organismo, o iniciado está revigorado, preparado para mudanças e com novas forças. O preparo da bebida apresenta mal cheiro, de odor muito forte, que assemelha-se a de ervas podres”. Os ingredientes são colocados em água morna com sal e servido numa cuia grande para o curumim neófito que está passando pelo ritual de iniciação.

Em aproximadamente, dois a cinco minutos, após a ingestão dessa bebida, o iniciado apresenta fortes náuseas “vômito”, pois o remédio é um laxante para limpar as impurezas do corpo e do organismo. Assim este ato sinaliza um homem limpo e puro, contrastes que simboliza a busca de novas forças. Conforme o Tuxaua Helito Barbosa, o objetivo “é fazer toda a limpeza no estômago”. Este preparo, informado no quadro n.5 só foi presenciado em Terras Indígenas.

A partir da análise a luz da semiótica, portanto, esse momento de purificação pode estar relacionado a uma autoflagelação, em que o sofrimento produz uma sensação de prazer e de dever cumprido. É uma forma de purificação com a finalidade de buscar uma promoção social ou pessoal. Este sofrimento, também é visto na passagem Bíblica do Antigo Testamento, em Coríntios (33.17) para “a realização do sacrifício, devia por lei, purificar-se primeiramente o próprio ofertante”. O jovem ao passar pelas ferroadas das formigas está preparado para fazer o teste do caçador.

Finalmente, a quarta fase é marcada pela oferenda, um simbolismo com poder compensatório; justificação em função do auxílio prestado e recebido, neste caso para a moça virgem que dançou ao lado do iniciado durante o ritual. Assim, o próximo passo é o desafio de enfrentar pela primeira vez a floresta na busca da melhor caça.

O simbolismo empregado neste ato diz respeito ao status social pelo qual passará o Sateré. Segundo Sérgio Sateré, que já participou do ritual e por dezessete vezes e colocou a mão na luva com formigas tucandeiras, “a primeira caça é uma oferenda, como uma dívida à moça que dançou ao seu lado durante a festa”.

Porém, Sérgio enfatiza que “não quer dizer que o rapaz vai casar com essa moça nova”. Essa jovem deve ter no mínimo 10 anos de idade e ser virgem. Para o jovem Sateré, o ritual é essencial para prepará-lo para a responsabilidade do matrimônio, ao adquirir força e imunidade devido às picadas das formigas.

Leach (1989) diz que a mudança é marcada por uma linha divisória, passando entre as linhas que demarcam cada fase do iniciado. Logo, ao passar por este momento de iniciação, o sacrifício que lhe é atribuído, carrega vários simbolismos da tradição que remate à mudança para uma nova iniciação na vida do indivíduo.

Desta maneira, a riqueza semiológica de criação da etnia Sateré é dicotômica, pois valem-se do ritual para estreitar relação de convivência com o grupo, como um sistema de convenções. De modo que, as fases do processo ritualístico, inconscientemente, vem carregado de sentidos sucessivos que se somam a várias linguagens, de forma simbólica, presente nos atos da reclusão, da obediência, da purificação e da oferenda.

3.3 O simbolismo no mito da origem do Ritual da Tucandeira: análise de fenômenos linguísticos e estéticos articulados

Apresenta-se uma análise de fenômenos linguísticos e estéticos articulados no contexto do Ritual da Tucandeira. Essa análise tem como objeto de estudo o mito relativo à origem desse ritual e, como *corpus*, examina-se o Canto I do Ritual da Tucandeira. Em um primeiro momento, são abordados alguns elementos sógnicos do ritual que compõe esse ritual, como as pinturas corporais, instrumentos musicais. No segundo momento, busca-se compreender o simbolismo inerente a esse canto entoado durante a cerimônia ritualística, elencando como expressão linguística a sua letra e, como expressão estética, a sua melodia, articulados no contexto estrutural que compõe esse cerimonial, juntamente com outras expressões sógnicas.

3.3.1 Fenômenos estéticos do Ritual da Tucandeira e sua simbologia

O Ritual da Tucandeira é composto por um complexo conjunto de signos que compõem a expressão artística desse cerimonial. Relativo a essa expressão, abordam-se alguns elementos referentes aos fenômenos estéticos do ritual e sua simbologia.

O repertório sígnico da expressão artística é constituído por adornos que enfeitam o barracão cultural onde a festa se realiza; dos grafismos das pinturas corporais feitos com uma tinta preta extraída do jenipapo; uso do fogo, cuja fumaça serve para purificação dos iniciado; as bebidas energizantes, conhecidas como vinhos, como o tarubá e o guaraná; as luvas de tucandeira, os instrumentos musicais como a flauta e o chocalho, etc. Todos esses elementos são signos que, na estrutura do cerimonial, possuem uma simbologia, interpretada culturalmente.

Ressalta-se que alguns desses símbolos, como os grafismos, o vinho, o fogo, a flauta e outros instrumentos musicais, são elementos utilizados também por outras culturas indígenas e não indígenas em cerimoniais sagrados. Podem ser verificadas suas utilizações em cerimônias religiosas desde o período da Idade Média até os dias atuais. E, ao longo dos tempos, cada povo tem utilizado esses elementos, convencionado-lhes um simbolismo próprio.

Em referência aos elementos presentes em cerimoniais sagrados, há similaridades entre os rituais dos povos indígenas da Amazônia, o dos colonizadores europeus e os dos povos africanos, por exemplo. Similaridades que podem ter sido intensificadas ainda mais devido ao estreitamento advindo do contato inter-cultural entre esses diferentes povos na formação da cultura brasileira.

Relembrando o contexto histórico do contato dos imigrantes com os indígenas, Pontes Filho (2000) cita que o início da colonização da Amazônia ocorreu por volta de 1494. O Tratado de Tordesilhas foi um marco representativo nesse início, pois as terras foram divididas entre Portugal e Espanha que, na busca pelo desbravamento das regiões dessa nova colônia, terminaram mantendo contato com os povos indígenas que já habitavam as terras que hoje conhecemos como Pará e Amazonas.

Os portugueses visavam assegurar a posse dessas terras e organizavam expedições para combater a expansão dos holandeses, franceses e ingleses. Sua presença exerceu forte influência na cultura indígena por meio da imposição da cultura portuguesa, uma vez que tentavam se aproximar do povo nativo e afastá-los dos demais povos colonizadores.

Dessa maneira, a Amazônia perdia sua identidade indígena original, ao se correlacionar com uma nova cultura, dando início a esse processo de hibridismo cultural, que se vivencia na atualidade. É provável que alguns elementos místicos empregados pelos indígenas tenham sido inseridos nessas culturas por influência de culturas não indígenas,

particularmente de utilização do colonizador europeu, durante o período histórico do Brasil colônia. Alguns desses são os escudos, máscaras e lanças.

Neste sentido, relativo à cultura Sateré-Mawé, a figura 24, apresenta-se a carranca, um símbolo em forma de rosto humano, que nos dias de hoje, geralmente é usado na entrada da comunidade indígena ou de uma de suas residências, com a finalidade de espantar os espíritos malignos que fazem maldades, trazem doenças, etc. Conforme o Tuxaua Pedro Hamaw, a carranca não é um elemento da tradição Sateré-Mawé. É um costume que eles adquiriram de outros, do homem “branco”. Também há outros tipos de máscaras que são usadas para adornar os chocalhos utilizados durante o Ritual da Tucandeira.

Figura 24 - Carranca em forma humana que espanta espíritos malignos.



Também os rituais indígenas impactaram os colonizadores, conforme Ligiéro (2011) retrata:

A desempenho ameríndia é variada e peculiar. Sua teatralidade absoluta estarreceu desde os primeiros viajantes que aqui aportaram aos últimos antropólogos estrangeiros. Os elementos da dança e suas complexas coreografias, o uso de máscaras, e os elaborados desenhos corporais, a arte plumária, o canto e a dramatização de animais selvagens e seres encantados mitológicos, o profundo sentido ritualístico [...]. (p.72)

No Ritual da Tucandeira, há elementos empregados que se assemelham aos utilizados nos cerimoniais desde o período da Idade Média, principalmente pela Igreja Católica Apostólica Romana. Ao mencioná-los, no entanto, é importante ter como referência as palavras do antropólogo Lévi-Strauss (2000) o qual adverte que esses elementos só têm valor de acordo com a posição que ocupam na estrutura a qual pertencem. Portanto, um fato isolado ou um mito isolado não possui significado em si mesmo, pois seu sentido se estabelece no contexto em que ocorre, ou seja, na inter-relação com meio, no espaço social, cultural e linguístico.

Dito isso, no intuito de demonstrar a coexistência entre elementos sagrados presentes tanto no Ritual da Tucandeira, que ocorre desde o século XVI, quanto em rituais realizados por diferentes povos desde a Idade Média, os quais marcaram a história da humanidade, correlacionam-se os seguintes: os grafismos, o fogo e o vinho.

No tocante ao grafismo, os Sateré-Mawé possuem um tipo de grafismo similar ao do Labirinto da Catedral de Amiens, referenciado à Idade Média. Esse tipo de grafismo é utilizado nas pinturas corporais, em preparação ao Ritual da Tucandeira. Também é utilizado nos utensílios domésticos e nas roupas feitas de algodão ou juta, utilizadas como vestimentas nos dias festivos. As figuras 25 e 26 evidenciam essa similaridade gráfica. Os Sateré-Mawé utilizam esse grafismo em utensílios domésticos, como a peneira feita das fibras ou palha de arumã.

Figura 25 - Labirinto da Catedral de Amiens
Idade Média.



Fonte: <http://idademedia.wordpress.com>

Figura 26 - Arte Sateré-Mawé



Fonte: Terra indígena Andirá-2014

Os grafismos Sateré-Mawé apresentam traços, linhas e curvas que reproduzem características de animais, como o couro da cobra, as listas do casco do tatu bola, a figura da formiga tucandeira como também retratam a estrutura ou a cobertura da maloca, conforme se apresenta na figura 27, a seguir.

Figura 27 - Grafismo Sateré-Mawé



Esses grafismos apresentados na figura 27 foram feitos pela Sra. Maria Nascimento da comunidade I'nhã-bé, no rio Tarumã. Ela explica que: “ eles imitam a cobertura da maloca do índio, o casco do jabuti, uma trilha na floresta, a pele de uma cobra”.

Cada etnia tem seu grafismo próprio entretanto, observa-se que esse tipo de grafismo Sateré-Mawé possui semelhanças com os grafismos apresentados na figura 25, referente ao período da Idade Média. Eles são pintados nos corpos dos que serão iniciados no Ritual da Tucandeira, uma vez que as pinturas corporais fazem parte dos preparativos pelos quais os iniciados nesse rito de passagem deverão observar. São as mulheres as responsáveis pelas pinturas corporais.

As pinturas têm a finalidade de servir como proteção da pele humana, principalmente, para os que irão se submeter ao ritual de passagem. O indivíduo que não se pintar está propenso a sofrer um processo inflamatório ao ser picado pelas formigas, devido à substância liberada por esses temíveis insetos, conforme descrito no tópico 3.2.

Figura 28 - Pintura corporal Sateré-Mawé



Conforme dito, esses grafismos das pinturas corporais apresentam traços, linhas e curvas que reproduzem características de animais, como o couro da cobra, as listas do casco do tatu bola, a figura da formiga tucandeira como também retratam a estrutura ou a cobertura da maloca.

Também esses mesmo tipos de pinturas são feitas nas vestimentas em juta e em tecido de algodão que utilizam nas festividades e nos utensílios domésticos. O fato de reproduzirem elementos da natureza, como os animais, exprimem a sua sintonia da etnia com o mundo que os cercam. Cada pintura possui uma simbologia que remete a datas comemorativas ou a guerras, quando essas ocorriam, por exemplo. As pinturas são de responsabilidade, principalmente, das mulheres, as quais desenvolvem essa atividade em grupo. Cabe ao homem apanhar os frutos do jenipapo, para o preparo da tinta.

As cores dos desenhos que os Sateré-Mawé utilizam em sua pintura possuem uma simbologia que compõe o sistema sógnico convencionado pelo grupo. Nas pinturas, utilizam o preto, o vermelho e o branco. A tinta preta é extraída do fruto do jenipapeiro; a vermelha, é do fruto do urucuzeiro. Já a cor branca aparece nos colares e cocares, com as penas brancas de pássaros. Outros tipos de artesanatos são feitos com sementes que são retiradas das árvores da floresta e também com penas de diversos pássaros, como a do gavião.

Ribeiro (2000, p.152) destacou que a “pintura adquire um caráter de linguagem visual, numa visão icônica”. A cor vermelha era usada no corpo em período de guerras, dentre elas,

destaca-se a Cabanagem. Atualmente, segundo Sidney Michilles, Sateré da TI do Marau, em referência à pintura para guerra, “não se usa mais, pois os conflitos são pacíficos acontecem no diálogo”. A utilização das pinturas acontece em cerimônias ritualísticas.

Para o estudioso da cultura amazônica, Marcos Kruger (2005, p. 82):

Antes de qualquer coisa, as pinturas do rosto conferem ao indivíduo sua dignidade de ser humano; operam a passagem da natureza à cultura, do animal estúpido, ao homem civilizado. Em seguida, diferentes quanto ao estilo e à composição segundo as castas, expressam numa sociedade complexa a hierarquia dos status, possuem assim uma função sociológica.

A pintura dos corpos, no dia do Ritual da Tucandeira, além de proteger os corpos, também simboliza alegria, paz. Ainda as cores vermelho e preto das pinturas, conforme descrito por Yamã (2007, p.17), nesse cerimonial, representam também o perigo. Por isso é que, antes da festa, os iniciados têm seus corpos pintados, com os grafismos figurativos. Portanto, as pinturas corpóreas são carregadas de significados, conforme destacado por Ribeiro (2000).

O que pode parecer geométrico ou abstrato é na verdade “figurativo” porque dotados de conteúdo semântico. Por outro lado, essas representações iconográficas têm um caráter e estão profundamente enraizadas nas vivências e nos enredos míticos tribais (...) o estudo da arte tribal dentro destes parâmetros vem demonstrando a fantasia e a riqueza de motivos míticos expressos através de símbolos. Ribeiro (2000, p.152).

O Ritual da Tucandeira aparentemente é um ato doloroso e cansativo. Porém, é realizado pelos Sateré com satisfação e muita fé. É um momento em que todos os iniciados renovam diante do Deus *Tupana* a sua devoção e temor a ele.

Juntamente com a pintura corporal, outros elementos sógnicos se inter-relacionam, os quais compõem a simbologia da trama que constitui essa cerimônia sagrada. Como manifestação do fenômeno estético que forma o cenário onde se desenrola o ritual, citam-se os cantos que são acompanhados pelos sons dos tambores, dos chocalhos e flautas, os quais são entoados em versos, na língua Mawé, as indumentárias, os trajes que juntos reforçam a beleza exuberante do cerimonial. A esse respeito, Zumthor (*apud* Nascimento, D. P. 2013, p. 40) descreve:

O corpo carrega a indumentária, o enfeite, [...]. A vestimenta do executante assume valores diversos [...] em outras circunstâncias, a vestimenta contribui, por sua aparência geral ou algum detalhe notável, com o ornamento do homem mesmo, assim apresentado como fora do comum, associado ao estereótipo de beleza ou de força corrente no grupo social onde ele se exhibe.

Outro elemento usado nesse ritual e que também é empregado desde a Idade Média por variadas culturas é o vinho. Ele possuiu diferentes simbologias, que variam entre as culturas. Na cultura cristã, o vinho simboliza a bebida do perdão e de remissão ao nosso Senhor Jesus Cristo. Na etnia Sateré, Botelho (2011) diz que se trata de uma bebida sagrada como fonte de saúde, que serve para prevenir muitas doenças e marca a origem do povo Sateré, que segundo Alvarez (2009, p. 144) “é como um símbolo em diferentes tipos de registros como uma raiz”, contada através do mito do *waraná* ou origem do guaraná.

Na cultura Sateré, o guaraná é uma bebida, que na língua Mawé é chamado de *çapó*, e é considerada um dos principais elementos que caracterizam essa etnia. É preparado do fruto do guaraná, um vegetal cientificamente conhecido como *paullinia sorbilis*. Esse fruto é transformado em bastão, sendo depois ralado e dissolvido em água, para ser consumido.

Além do guaraná, outra bebida presente nas festas é o tarubá (ver 1.2). Essas bebidas são consumidas durante o ritual, para dar entusiasmo aos participantes e revigorá-los diante do esforço extremamente fatigante que o cerimonial exige de seus iniciados.

Quanto ao fogo, conforme pôde ser observado durante a pesquisa tanto na comunidade I'nhãa-bé, do bairro Tarumã, como em Terra indígena, é um elemento presente no ritual. O fogo, no ritual, simboliza a manutenção da fé do grupo étnico, conforme afirmou a Dona Maria Sateré da comunidade I'nhãa-bé. É usado para a defumação dos corpos dos iniciados, que é feita pelo Pajé, preparado com unguento com breu branco, que se consegue na mata tropical.

Ribeiro (2000) ressalta que o Pajé “benze e reza” com gestos ritualísticos. A defumação é colocada nos quatro cantos da maloca, com o intuito de espantar os espíritos malignos, bem como preparar o corpo do homem guerreiro.

Cunha (2003, p.2) lembra que:

Durante a Idade Média [...] Preparavam-se, misteriosamente, unguentos maravilhosos por meio de fórmulas mágicas. Eram considerados como produtos vegetais mágicos entre outros, o visco que vegetava sobre o castanheiro, a mandrágora, a arruda e até o alho. Esta situação, pouco a pouco, vai-se alterando com o esforço exercido, em prol da saúde, pelas Ordens Religiosas, pois muitos dos seus membros utilizavam, criteriosamente, os conhecimentos greco-latinos sobre o emprego das plantas medicinais, que cultivavam junto aos mosteiros.

Fazendo certa analogia ao passado, a magia da fumaça parece estar ligada ao fogo domesticado. Na Bíblia, no Antigo Testamento, não só se registrou o uso do fogo na preparação dos cultos, como também a cura por meio da defumação. Os aromas eram extraídos do melhor vegetal para ser queimado, dessa maneira, serviam de incenso. Assim, o cheiro agradável ao perfume sagrado era usado nos sacrifícios do ritual. Assim descreve Botelho (2011, p. 340):

A tradição mitológica atribuiu ao deus fogo a capacidade de curar, matar e perseguir graças ao poder de atar e desatar os nós. Esses atributos germinaram graças ao poder do fogo como fator exclusivo dos mágicos e Pajés. As festas de celebração aconteciam sempre com a presença de muita gente e o deus do fogo era apresentado como protetor da lareira e da família.

Entre os elementos do cerimonial destaca-se ainda a luva de tucandeira, conhecida como *asaáripé*, em língua Mawé, a qual é símbolo da virilidade do Sateré. Ela é tecida com fibras de um vegetal chamado *murukutî*, conhecido como arumã, para que possa abrigar as dezenas de formigas tucandeiras que nela serão inseridas. A sua simbologia é interpretada por Figueroa (1997, 2000 *apud* Alvarez, 2009, p.31) “a parte inferior da luva representa o componente feminino”. Durante este estudo, por meio dos relatos coletados como os Sateré, não foi registrado esse significado para a luva. Como se trata de algo íntimo, talvez por vergonha e ou receio não tenha sido mencionado por eles. de tratar de um assunto tão íntimo. Mas foi registrada a figura da tucandeira, como “a mulher que atrai”.

Como manifestação do fenômeno estético que compõe o cenário onde se desenrola o ritual, citam-se os cantos que são acompanhados pelos sons dos tambores, dos chocalhos e flautas, os quais são entoados em versos, na língua Mawé. Entre eles se destaca o chocalho. Conhecido como inhã-bé, tem como função aliviar a dor do iniciado, que se movimenta acompanhando seu ritmo. Os Sateré fazem os chocalhos com sementes conhecida como castanhola do mato. Este instrumento musical é utilizado como ativador ou incentivador dos ritmos, durante o ritual da Tucandeira. É amarrado ao joelho do indígena participante da festa. Ele apresenta uma densidade sonora que vai aumentando gradativamente dentro de uma pulsação rítmica acelerada, acompanhada de uma intensidade que é provocada pela batida dos pés no chão. Esses são alguns dos elementos que compõem o fenômeno estético presentes no Ritual da Tucandeira.

3.3.2 O canto da origem do mito do Ritual da Tucandeira e sua simbologia

Durante o ritual, a dança e o canto são fortes expressões de manifestação oral da língua Mawé. As palavras, os sons, os ruídos, as imagens e todo o desempenho acontecem como uma simbiose geradora de sentidos, de alegoria que dão vigor ao ritual.

Quanto às letras dos cantos, Nascimento, S. P. (2013, p.39) enfatizou que “o canto é uma espécie de mantra com frases curtas e repetitivas fazendo alusão às origens dos animais, das plantas e das primeiras manifestações da origem da etnia”. Em geral, eles são ricos em refrões que são repetidos várias vezes, suas letras são narrativas que evocam a bravura do povo. Assim, nos quadros 6 e 7, apresenta-se o Canto I, que retrata mito da origem do Ritual da Tucandeira, descrito por Pereira (2003, p.72-73). Ele é cantado como uma ladainha ou ode, em língua Mawé (MA), e se constitui de um diálogo entre o “tatu grande” (tatu-açu) e o “tatuzinho” (tatu-bola), os quais são seres alegóricos representativos do Ritual da Tucandeira.

Quadro 6 – Canto em língua Mawé

<i>1-Mê pémun té andém sari</i>	<i>10-Icahó urré sari</i>
<i>2-Mê pémun cori té andém</i>	<i>11-Upain apossaou rocát</i>
<i>3-Mecoó arroó-ui</i>	<i>12-Mangou aporrin ipai</i>
<i>4-Aitó unambi optiá capé</i>	<i>13-Comaró tan êpêetat</i>
<i>5-Aiépit mambac ramaoap</i>	<i>14-Queôssou queôssou,</i>
<i>6-Oipó-été, sari quién</i>	<i>êpêpatêa</i>
<i>7-Em qué-épó été-té én</i>	<i>15-Uenô pê tritan êpeateât</i>
<i>8-Oitóqué uatzi été</i>	<i>16-Maquétan na oitó</i>
<i>9-Eçó renemgué rupi-i</i>	<i>17-Uatócóssab acoitó,</i>

Fonte: (PEREIRA, 2003, p. 72-73)

Quadro 7 – Canção traduzida para a Língua Portuguesa.

1-Tatu-Grande fez sair tocandira	9-É bonito o lugar da minha tocandira
2-Tatu pequeno fez sair tocandira viva	10-Enfeitado de vermelho
3-Para cá, para os moços se ferrarem	11-E de pena de gavião-real
4-Para ficarem espertos	12-E do toco do cumaru
5-Em minha mão, tocandira ronca	13-E do toco do ingazeiro
6-Tatu-Grande: você se ferra só na mão?	14-E do toco do cipó-chato
7-E eu, que é em toda parte?	15-Assim eu era antes
8-Assim fala o Tatuzinho	16-Mas nós havemos de passar]
	17-Mas nós havemos de passar]

Fonte:(PEREIRA, 2003, p. 72-73)

Entre os vários cantos que são entoados durante o ritual, esse canto que retrata os diálogos entre “o tatu grande” (tatu-açu) e “o tatuzinho” (tatu-bola), os quais fazem sair a tucandeira dos tocos de árvores. O tatuzinho diz “o lugar da minha tocandira [...] e do toco do cumaru, e do toco do ingazeiro e do toco do cipó-chato”, versos 9, 12 a 14. O tatuzinho é pequeno mas é valente: “em minha mão tocandira ronca”, no verso 5, assim, o tatuzinho tem o poder de dominar a formiga em suas mãos, como um guerreiro Sateré, corajoso. O tatuzinho desafia a temida formiga tocandira (ou tucandeira) personificada na bela mulher, que vem enfeitada de vermelho, cuja cor retrata, nesse contexto, o perigo, a guerra que o Sateré trava com o voraz inseto, sinalizado no verso 10. O tatuzinho simboliza a esperteza e valentia, conforme verso 7, relacionando-se à bravura do homem Sateré que suporta as ferroadas da tucandeira, que domina essa formiga, passando pelo enfrentamento da dor das suas picadas, tornando-se um guerreiro.

Reforça-se que na visão Sateré as picadas das tucandeiras têm a função de produzir anticorpos contra doença, logo tem poder terapêutico, que garante a “saúde do índio”. Essa crença traz em sua estrutura semântica a interpretação simbólica que é feita no interior dessa cultura. Assim, o Ritual da Tucandeira para quem não pertence à cultura Sateré-Mawé pode ser interpretado como um ato doloroso, exautivo, até brutal. No entanto, essa é a visão de quem não pertence a esse sistema.

Botelho (2011) ressalta que, desde o século XV, os estudos sobre as formigas já despertavam pesquisas. Para população Sateré-Mawé, a formiga é como um remédio utilizado em tratamento de dores musculares, lombares e de reumatoide.

Para ilustrar o uso terapêutico da formiga quando colocada em fusão, segundo o relato de Andreza Sateré, de 29 anos, da área indígena do Marau, para a preparação do remédio são reunidas várias formigas, as quais são colocadas num recipiente de vidro com álcool e deixadas ao relento durante sete dias. Após esse período, o medicamento pode ser utilizado contra qualquer dor de natureza de desgaste físico ou de reumatismo.

O biólogo Felipe Melo, professor da Universidade Federal de Pernambuco, explica que o tatu-bola tem o papel de movimentar os nutrientes da terra e de controlar a presença de formigas no habitat. Verifica-se que, na origem do Ritual da Tucandeira, essa relação dos animais é representada e ressignificada na criação de seres míticos que povoam o imaginário étnico, semioticamente dando sustentação à cultura Sateré-Mawé.

Buscando compreender a análise da letra desse canto junto aos Sateré, faz-se referência à explicação dada pelo Sr. José Nizomar de Oliveira, Sateré, de 48 anos, “o tatu grande é um animal que fica a cavar buracos durante a noite, em busca de alimentos. Ele foi o primeiro a tirar a formiga, é considerado o rei do tatu”. Assim, o tatu-grande conversa com o tatuzinho, que segundo a letra do canto, descreve o lugar onde fica a formiga tucandeira. Para o Tuxaua Helito Barbosa, morador de uma comunidade localizada no rio Andirá, “O tatuzinho é o incentivador”, ao descrever que “é bonito o lugar da minha tocandira, enfeitado de vermelho.” O encorajamento é importante para incentivar o iniciado a suportar as ferroadas da tucandeira.

Dialogando com Alvarez (2009, p.89), “o personagem mítico tatu-açu tira as formigas do fundo da terra”. Essas formigas aparecem personificadas pela figura da mulher. O tatu-açu (linha 1) e o tatuzinho (linha 2), segundo Alvarez (2009), demonstram uma relação de afinidade e de respeito que se estabelece entre eles. A coragem do iniciado é que o leva ao poder, no sentido de alcançar o status de guerreiro, junto à classe dos iniciados.

O canto I é denominado *Mypynukuri* (Tatu- Açu). Alvarez (2009) diz que “os cantos sobre a origem se situam no tempo mítico em que o “animais eram como gente”. Para o Tuxaua da comunidade de Ponta Alegre, do rio Andirá, a origem do ritual era contada pelos mais velhos como um ato sagrado. “Às vezes tinha medo em ouvir”, declarou o Tuxaua Helito

Barbosa. Esses sentimentos que as narrativas provocam advêm do poder que elas têm de mexer com o imaginário, sinalizando o medo e o respeito.

A interpretação dos elementos sógnicos que fazem parte do ritual, no Canto I, são apreendidas pelos Sateré no convívio cultural, por meio da tradição oral. Assim, o indivíduo aprende a língua e a cultura do seu povo, internalizando a visão de mundo de sua etnia, que está inserida inclusive em seus mitos. Assim, descreve-se a origem mitológica do Ritual da Tucandeira:

Contam os mais antigos de nosso povo que, antigamente, na época de nossos antepassados, os primeiros rituais eram muitos escondidos, ninguém conseguia enxergar. Mas mesmo assim, os inimigos de MYPYNUKURI, pessoas de outras culturas, conseguiram ver como se fazia o ritual. E, num certo dia, os meninos, filhos dos inimigos, começaram a imitar o jeito de se fazer o ritual. Apanharam folhas largas das árvores, juntaram uma na outra e costuraram os seus lados com espinhos de mumbaca, deixando a parte de baixo aberta. Depois de pronto, já na forma de luva, colocaram dentro dela, algumas espécies de formigas: tanangas, Sari (formigas de fogo) e tachis. Mas essas ainda não eram as verdadeiras formigas usadas no ritual. Contam ainda os antigos que eles também se ferravam com outros tipos de animais: mempyruiru (arraia), Myhat (jandiá), gap (caba), Sapot (escorpião), Kia (aranha), e moi (Cobra). Quando Henegke viu o inimigo metendo a mão na boca de uma cobra velha, ele também quis fazer o mesmo, mas seu irmão Mypynugkuri não deixou, por que se não a cobra iria sugar todo o seu sangue. Mypynugkuri chamou a atenção de Henegke e disse para ele que não deveria se ferrar. Mas mesmo assim, Henegke não se conformou, queria mesmo se ferrar. Henegke, então, resolveu procurar Hukat'i e disse para ele que queria ser ferrado. Hukat'i sabia onde encontrar todo o material necessário para fazer o verdadeiro ritual: luva da tucandeira, formiga tucandeira, tinta de jenipapo, cigarro, flauta, já'ampe (chocalho), bebida tarubá e warana (guaraná). Além destes, também era usado sariamagkut'ikyt'i, remédio para amenizar a dor das ferroadas, mas somente quando ela aumentava muito. Wahui foi conversar com Mypynugkuri e pediu para que ele realizasse um ritual para Henegke, que preparasse uma luva bem bonita, tecida e enfeitada com penas de arara e gavião real, e nela colocasse as verdadeiras tucandeiras. Sabendo disso, Henegke ficou muito animando. Mypynugkuri, então, começou a tecer a luva para seu irmão Henegke se ferrar. Enquanto tecia, de hora em hora Henegke perguntava: "Quantos horas vão durar a dor da tucandeira"? Mypynugkuri explicou que se ele metesse a mão na luva ao levantar do sol, a dor só deveria passar as oito horas aproximadamente do mesmo dia. E assim, Henegke insistiu nessa pergunta durante todo o dia. Por esta razão é que a dor da tucandeira passou a durar um dia inteiro. Mypynugkuri na cultura Sateré-Mawe é representado pelo tatu-açu e, Henegke, pelo tatu-bola. Depois que preparou a luva, Mypynugkuri perfurou a terra com muita profundidade para apanhar as verdadeiras tucandeiras, porque naquele tempo não existia tucandeira na superfície da terra. As tucandeiras que Mypynugkuri trouxe das profundezas da terra colocou na luva l'apyrehyt (grupo-dos-vivos). Todas foram colocadas vivas, sem amortece-las foi nesta luva que Henegke meteu sua mão para ser ferrado.

Dizem os nossos velhos que Mypynugkuri ficou muito admirado de ver seu irmão aguentar a dor das ferroadas e não chorar. Foi então, que Mypynugkuri entoou a música do ritual. E assim tem sido a crença do Povo Sateré-Mawé desde muito tempo. Consideramos que os autores da origem do ritual da tucandeira são: Wahui, Hukat'i, Mypynugkuri e Henegke. O ritual da tucandeira não tem tempo determinado, mas geralmente é realizado após o término dos trabalhos de roçado, mas somente quando existe algum jovem preparado na aldeia. A Watyama (Formiga Tucandeira) se originou dos pêlos do órgão genital da uniamoire'i (Cobra fêmea). (SEDUC, 2008, np.7-18)

Portanto, o mito que deu origem ao Ritual da Tucandeira é constituído de seres mitológicos e animais que participam do enredo. Esses elementos marcam a narrativa dando indicadores de como acontece o ritual. Nele aparece a presença mítica da formiga, considerada a protagonista elevando a imaginação do processo criativo da etnia. É uma narrativa passada oralmente de pai para filhos, sendo do conhecimento de toda sociedade Sateré-Mawé. Na narrativa, o sentido folclórico da formiga marca a sexualidade que ela simboliza, conforme é descrito em 3.1.

Nascimento, D. P. (2013, p. 23), em referência ao mito, ressalta:

O mito sempre se reporta a uma realidade, por isso é uma história reverenciada, sacralizada, revelando a origem das coisas, mais que isso, tem como função básica, em todas as ações humanas, interagindo com o universo [...] os acontecimentos retratados na narrativa mítica têm uma relação direta com os acontecimentos da vida práticas nas sociedades tradicionais.

Outra assertiva a respeito do mito é a dicotomia que ele apresenta. De um lado, estão os fatos descritos e, de outro, os ensinamentos que geralmente procuram reforçar as proibições, as punições, a valentia. Na região Amazônica, as pessoas costumam relatar fatos históricos, mesclando-os à contação de causos, lendas e mitos, como um modo de ensinar, causar medo, transmitir a cultura.

O Ritual da Tucandeira é também cantado pelos não índios. Para ilustrar esse fato, apresenta-se uma análise descritiva da letra de uma toada de Boi-Bumbá, do festival de Parintins que evidencia esse fato.

Nesse íterim, destaca-se que, nas manifestações culturais do estado do Amazonas, a presença dos traços culturais dos Sateré-Mawé é muito significativa. O festival do Boi-Bumbá de Parintins, que mostra uma rivalidade entre os bois Garantido e Caprichoso é um exemplo dessas manifestações culturais indígenas. Nos itens do festival, a cultura indígena é retratada

em vários momentos e um deles é nas toadas. Na toada intitulada “Tucandeira, o Grande ritual”, que faz parte do CD Tradição, do Boi-Bumbá Garantido, gravado no ano 2012, o Ritual da Tucandeira é cantada como festa sagrada Sateré-Mawé.

Quadro 8 - Toada Tucandeira o Grande Ritual

1-Tenereké munriã tenereké 2-Mawé
3-Vai começar o ritual da tucandeira 4-Da tribo Sateré-Mawé 5-Í-nhaã-bé
6-Porantim sagrado 7-Segredo milenar 8-Da lenda de cereçaporanga 9-Dos olhos de guaraná
10-Vai guerreiro da floresta do rio Andirá 11-Ritual da tucandeira saaripé-ιά
12-Tenereké munriã tenereké 13-Mawé
14-No trançado de arumã 15-O sagrado ritual 16- Da iniciação ínhã-bé

Fonte: www.boigarantido.com.br

Esta toada é uma composição de Tony Medeiros e João Wellington Medeiros. Em forma de versos, ela homenageia a cultura milenar Sateré-Mawé, conforme é citada no verso 7. O preparo do Ritual da Tucandeira é descrito, enfatizando seus símbolos étnicos sagrados, como o *poranting* e o guaraná, além de elementos como a luva. Nos versos 15 e 16, os compositores retratam o ritual como sagrado, descrevendo-o como rito de iniciação (ver capítulo 2). Faz-se também evocação a outros elementos identitários da etnia Sateré-Mawé como o *porantin*, que traz o segredo milenar, e o guaraná. A língua Mawé também é empregada no texto da toada, o qual se caracteriza linguisticamente como híbrido.

Moisés (1992, p. 374), crítico literário, apresenta uma análise dessa toada. Quanto à forma, ela é considerada uma ode. De origem grega, *oidê* é um poema lírico, destinado ao canto (Howaiss, 2009). Nesse sentido, os compositores da toada Ritual da Tucandeira constroem um enredo que explicita a identidade Sateré-Mawé, indicando sua terra de origem, sua história e cultura, atribuindo a esse povo a característica de guerreiro da floresta, conforme versos de 06 a 13 retratam.

Os Sateré-Mawé é uma etnia épica, caracterizada por seus feitos heroicos, pela sua valentia. Resistiu ao período de guerras, a preconceitos e à imposição de outras culturas. Essa toada, ao reafirmar a grandiosidade histórica desse povo, ressalta suas características heroicas destacando poeticamente outros aspectos identitários: “dos olhos de guaraná, vai guerreiro da floresta do rio Andirá” (versos 9 e 10).

A tradição oral étnica Sateré é constituída por cantigas, brincadeiras de rodas, cerimônias, rituais sagrados, os quais são transmitidos às gerações. Atualmente, a cultura desta etnia, no que diz respeito à língua, vem sendo revitalizada pelos professores indígenas, conforme descrito no capítulo I, pois é a partir das narrativas orais que buscam manter viva a tradição cultural. Preservar a cultura é uma preocupação dos Sateré, conforme se evidenciou entre os entrevistados. No entanto, é preciso mudar um pouco dos hábitos para se fortalecer etnicamente, é o que explica Giuseppe Lampedusa (*apud* LIMBERTI 2009).

Não se pode deixar de observar, entretanto, que o grupo discriminado por sua alteridade, manipulado para reproduzir o padrão do dominador, não deixa de repudiá-lo ao internalizá-lo. Então, isso que a princípio pode parecer uma contradição passa a ser interpretado como a gênese de um processo de adaptação que se justifica pelo que se poderia chamar de “instinto de preservação da cultura”, ou seja, é preciso aceitar e adotar alguns novos hábitos para não sucumbir. “Para que tudo permaneça é preciso que tudo mude. (Giuseppe Lampedusa *apud* Limberti, 2009, p.43)

Essas condições de adaptação de novos hábitos como uma forma de “instinto de preservação da cultura” são explicadas com a própria citação que Limberti faz de Giuseppe Lampedusa (2003, p.11), quando diz que “para que tudo permaneça é preciso que tudo mude”.

Silva (2010) enfatiza que as culturas de tradição oral utilizam, principalmente, as narrativas para guardar, organizar e comunicar seus saberes e assim reúnem conhecimentos e manifestações que seguramente serão repassados através dos tempos entre os membros dessas sociedades.

Quanto à música e a dança no Ritual da Tucandeira, faz-se um análise descritiva dessa expressão artística, no contexto dos fenômenos estéticos que compõe o universo semiótico do ritual. Nesta perspectiva de estudo, Randon (2009, p.7- 8) enfatiza a influência que a arte, como a música e a dança, na mitologia grega, recebe das divindades. Assim o autor explica:

Na mitologia Grega a arte foi muito influenciada pelos deuses, que eram temas de estátuas, cerâmicas e desenhos da época. A música e a dança também tinham influências divina e estavam presentes nos cultos aos deuses; entoavam – se hinos às divindades.

No Ritual da Tucandeira, a dança é acompanhada por uma música de ritmo com marcação regular de tempos fortes e fracos. Os versos são cantados em forma de ladainha, formando uma composição melódica simples. A ladainha se constitui de um refrão que é repetido por muitas vezes, sendo puxada por um cantador. Conforme os Sateré, o cantador é um homem experiente em puxar a dança num ritmo lento e com passos cadenciados (ver em 2.1.1). Nesse sentido, Nascimento (2013, p.49) destacou que “a dança indígena é bem ritmada com passos para frente e para trás”.

Durante a cerimônia do rito de iniciação masculina são entoados vários cantos que remetem que narram epicamente os fatos heroicos de seus ancestrais. Esses cantos são ladainhas versadas que apresentam diferentes temáticas como a floresta, com sua fauna e flora; evocação às guerras, invocação às divindades, etc. A exaltação aos animais e às florestas para Yamã (2007, p.36) são reencarnação dos espíritos dos Grandes *Paini*, designação para Pajé, em Mawé, sacerdotes do deus do bem, que devem ser respeitados.

Para realizar a análise musical do Canto I, o mito da origem do Ritual da Tucandeira, procurou-se profissionais da área da Escola de Artes e Turismo, da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), professora Hirlandia Milon Neves e professor Adroaldo Calduro, e da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), o professor Fábio Gonçalves Cavalcante, dentre outros estudiosos da música que também contribuíram com essa análise que aqui se apresenta.

O Canto I do Ritual da Tucandeira, em língua Mawé, foi transcrito e analisado pela primeira vez por Pereira (2003). Em 2014, durante esta pesquisa de campo, gravou-se esse canto em áudio: letra e música. A gravação foi transformada em partitura musical, com apoio do profissional, músico e compositor das canções de Ciranda, da cidade de Manacapuru, Iênisson Leal. Essa análise que se apresenta nesse estudo teve a preocupação de registrar, transcrever e comparar a letra e música do Canto I.

Conforme foi analisado, esse canto I se constitui de versos que são cantados, conforme dito, que se classificam, em conformidade com a Teoria da Literatura, como uma “Ode”, conforme Moisés (1997, p. 372) conceituou “forma poética que incorpora versos [...] “ligados à vida heroica, exalta-se os vencedores na guerra”.

Figura 29. Partitura do canto I - entoado durante o ritual da Tucandeira

♩ = 75

S D9

Em7 D9

Em7 D9

Em7 D9

D, CAL, S

Fim

A composição musical apresenta uma forma ternária a-b-a', ou seja uma melodia -a entra -b e repete a melodia -a. Quanto à forma rítmica da dança, ela não sofre alteração, muda apenas a entonação do canto, que lembra um lamento que, dependendo do momento em que é cantado, tem a função de invocar ou a de homenagear uma entidade. É uma melodia que é cantarolada pelo puxador do ritual. Os cantos falam da natureza, da guerra, das flecha. Ao iniciar o ritual, o cantador tira os versos cantados dando boas vindas aos iniciados e demais presentes e pede proteção ao Deus *Tupana*.

Conforme descreve Alvarenga (1960 *apud* Nascimento, D.P., 2013, p. 52),

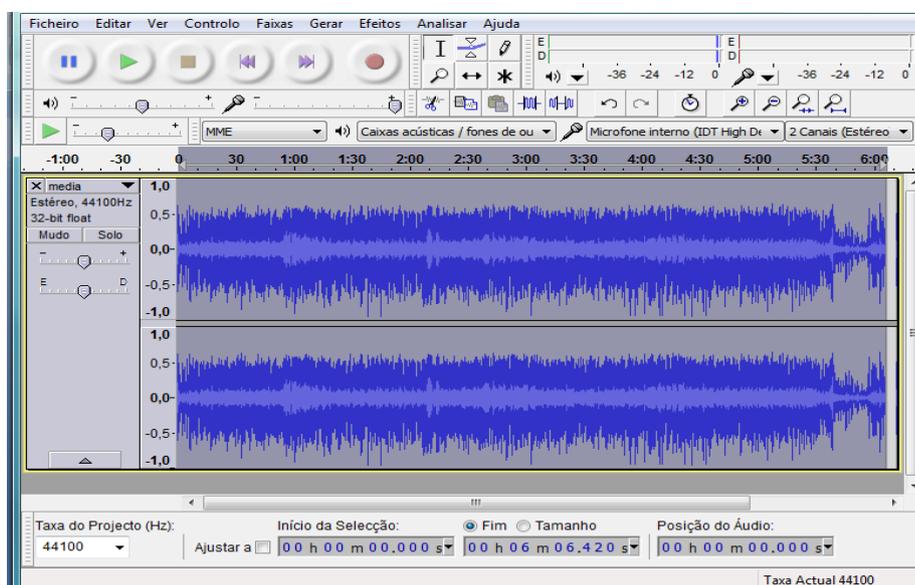
A música dos aborígenes do Brasil, como qualquer música primitiva, foi e é essencialmente religiosa, ligadas a cerimônias e atividades de que dependia diretamente a vida da tribo: cantos e dança de guerra, de caça de invocações e homenagem a entidades sobrenaturais de que se consideravam dependentes, animais totens, e espíritos e, finalmente, de celebração dos fatos sociais, morte, doenças.

Para se analisar a duração dos cantos entoados no Ritual da Tucandeira, empregou-se o recurso *Audacity* que é um auditor de áudio livre, uma ferramenta utilizada para editar, mixar qualquer arquivo em áudio. Através desse programa computacional, verificou-se que a duração média de cada canto varia entre 6 a 7 minutos, totalizando entre 20 a 30 minutos, no conjunto melódico. O ritmo é cadenciado, binário, ou seja, base dois em dois passos que se

repetem a cada momento da evocação dos iniciados. O canto vai se repetindo pelo número de vezes necessário. Isso varia dependendo do número de iniciados que participam na semirroda, os quais vão colocando a mão na luva de tucandeiras até que se complete o processo ritualístico.

Na figura 30, apresenta-se a imagem gerada pelo Programa *Audacity*, que indica a duração dos cantos, durante a cerimônia do Ritual da Tucandeira. Tal recurso serviu para perceber a frequência, o tempo que cada iniciado suportava a dor, bem como observar o ritmo da batida dos pés.

Figura 30 - Imagem do programa *Audacity*.



Fonte: <http://www.baixaki.com.br/download/audacity.htm>

Este programa favoreceu a contagem do tempo do canto analisado. Percebeu-se que a duração, em média de cada canto levou de 6 minutos e 426 segundos, em ondas estéreis, de 44100hz em 32-bit, conforme figura 30. Quanto à escala de frequência pode-se verificar que é linear, ou seja, contínua. É um canto de sonoridade forte, com uma intensidade em alta frequência.

No que diz respeito aos elementos performativos, segundo (LIBÉRIO, 2011) sinalizou que o “canto, a dança e a música são instrumentos de comunicação verbal e não verbalizados, que trazem um significado próprio”. Logo, na cerimônia do ritual, o canto e a dança, pertencem do ato solene considerado sagrado para a nação Sateré, com esses elementos que

traduzem comunicação entre o membros. É um momento de evocação ao Deus Tupana, em que são realizados os pedidos da etnia, pedidos de ano com fartura, seja de boa colheita, água, saúde e principalmente pedido voltado para a vida conjugal, o matrimônio.

A reverência aos ancestrais, aqueles que ao longo da história construíram a cultura e a identidade da etnia, são lembrados, com veemência. Segundo Turner (2005, p.61) esta atitude, durante os rituais é “para apaziguar os espíritos dos antepassados que se acredita tenha afligido seus parentes vivos”. Toda essa tradição sobrevive por incentivos e pelos cuidados que os mais antigos têm em transmitir os ensinamentos aos jovens, resgatando, assim, a arte indígena expressa na dança, nos batuques e nos ritmos. Assim, as lembranças resgatam as vivências dos mais velhos, é visto que ao longo do tempo esses saberes superam as origens e transcendem outros espaços por LIGIÉRO, (2011).

A presença da Arte em movimento através da dança, do canto e batuques, bem como suas formas visuais com forte conteúdo religioso e filosófico nos permite perceber que as dinâmicas criadas para transmitir os saberes, muitas vezes superam a própria origem dando novos sentidos ao que foi criado (LIGIÉRO, 2011, p. 144).

Durante a cerimônia do ritual, os dançantes adentram na semirroda num movimento ritmado frontal. Os passos são fortes com pisadelas sincronizadas, cujo intuito é, segundo o Pajé é de afastar a dor deixada pelas picadas das formigas. Quanto mais movimentos no corpo, no caso da dança, semicircular, aguçados pelos pés, a dor desaparecerá, afirmou o Tuxaua Pedro Hamaw. Para Botelho (2011) “é uma forma de liberar a ação do ácido fórmico, uma substância, também conhecida como ácido metanoico (CH₂O₂) deixado pelas formigas, no momento da picada do inseto. A ação deste ácido deixa as mãos inchadas e avermelhadas por mais de 24 horas.

Para Da Mata,(1997) o ritual é uma forma de estabelecer as normas da sociedade tribal, podendo ser sagradas ou profanas:

Os rituais dizem as coisas tanto quanto tanto as relações sociais (sagradas ou profanas, local ou nacional, formais ou informais). Tudo indica que o problema é que, no mundo, o ritual, as coisas são ditas com mais veemência, com maior coerência e com maior consciência. Os rituais seriam instrumentos que permitem maior clareza às mensagens sociais (DAMATA,1997, p. 83).

Leach (1989) diz que se os rituais ajudam a construir e criar o tempo, eles também produzem cortes nas rotinas sociais. Ou seja, os rituais constroem e fortalecem os valores

históricos do cotidiano. Por isso, Da Mata (1997) pondera que não há algo deliberado, totalmente pronto e acabado por um determinado grupo. Considerado como extraordinário ou especial, que não seja carregado de consciência, num dado evento, em uma dada categoria, a uma relação de poder; ou num ato de ritualização. O autor reforça que não há ritualização que não esteja se apropriando de um mecanismo em que as intenções sejam de neutralizar ou de reafirmar.

É por meio desses valores que o grupo se organiza e busca programar as normas, seguindo a ética, os valores morais e os religiosos. Conforme Yamã (2007, p.37) destacou que, os Sateré acreditam que “Tupana é bom, é amigo é companheiro. Está sempre disposto a nos ajudar. Fica observando tudo o que acontece com seus filhos”.

Diante da pesquisa, percebeu-se que durante toda a cerimônia, os participantes, tanto nas comunidades citadinas como também, nas aldeias (TI), realizam o ritual de iniciação com os neófitos, com o objetivo de obediência ao Deus Tupana, além de pedir saúde, caça, pesca, força, proteção, renovação do matrimônio e de ser um homem viril.

Caso tenha outras pessoas como visitantes na festa da tucandeiras, ao final, esses visitantes, pesquisadores, turistas dentre outros são convidados a adentrarem na semirroda, como voluntários. Os visitantes podem ser do sexo masculino ou do sexo feminino, como forma de compartilhar e agradecer a presença de todos neste momento festivo. Os ensinamentos deixados pelos indígenas aos não indígenas, segundo Yamã (2007) é que Tupana adverte “Tomem cuidado os que pensam ser mais importantes deste mundo. O ser humano é só mais um entre os muitos e vocês correm perigos ao ignorar os que vivem ao seu redor”. Logo dialogando com Yamã (2007) o homem precisa aceitar, respeitar e valorizar a cultura do outro, deste modo não haverá guerras e massacres aos desprestigiados.

CONCLUSÃO

Este trabalho apresentou os resultados obtidos sob os estudos descritivos e comparativos referentes ao Ritual da Tucandeira, como expressão da língua, memória e tradição cultural da etnia Sateré-Mawé.

Fundamentou-se nos pressupostos da Etnolinguística e das representações da Semiótica das Culturas, tendo como aportes teóricos principalmente os estudos desenvolvidos por Guinsburg (1988), Canclini (2003), Rodrigues (2009), Pais (2009), Lima Barreto (2010) e Pietroforte (2012), com destaque para Turner (2005).

Como um dos maiores antropólogos, Turner tem se destacado como especialista em estudar rituais. Seus trabalhos demonstram profunda sensibilidade ao analisar esses eventos culturais e seus símbolos geradores de significados. Por isso, seus escritos serviram como importante orientação teórica para o desenvolvimento desse estudo referente ao Ritual da Tucandeira. Dentre as suas pesquisas, Turner (2005) buscou valorizar a ação mística, a cultura e os aspectos que nela existem. Foi com este olhar, que se procurou entender e compreender esse ritual de passagem ou de iniciação masculina à vida adulta, pertencente ao povo indígena Sateré-Mawé, uma etnia do estado do Amazonas.

As indagações ao longo da pesquisa giraram em torno de descrever e comparar as concepções dos Sateré-Mawé referentes ao Ritual da Tucandeira e como ele é realizado em Terras Indígenas e nos espaços urbanos. Verificou-se a grande importância que esse ritual ocupa em toda sociedade tribal, incluindo ambos espaços geográficos. Constatou-se como esse cerimonial vem resistindo ao tempo, numa trajetória de mais de 300 anos de história, embora passando por transformações, resultantes dos contatos dos Sateré com a sociedade não indígena, intensificadas devido ao seu processo migratório para regiões citadinas. As mudanças de comportamentos, principalmente entre os jovens que abarcaram e agregaram novos estilos de vida à cultura étnica, apresentam alguns reflexos na dinâmica de conceber e realizar o Ritual da Tucandeira, conforme exposto.

Ao iniciar esse estudo, parecia estar diante de um campo tão desconhecido. Porém, foi por meio das vozes dos protagonistas da pesquisa, os Sateré-Mawé, que se alavancou a verificação das hipóteses inicialmente levantadas. A observação neste espaço foi de suma

importância para descrever os atos, os comportamentos, as falas, as ações e os símbolos utilizados nas fases do processo que compreende o Ritual da Tucandeira.

Estudar sobre o povo Sateré-Mawé foi compreender os adjetivos deste grupo indígena, como a bravura, a resistência e os valores históricos perceptíveis de uma cultura com mais de 300 anos³, e que apresenta alta mobilidade migratória para áreas urbanas. A língua étnica pertence ao tronco linguístico Tupi e, nas Terras Indígenas pesquisadas, ela é falada por quase a totalidade do grupo e, ainda a maioria, é bilíngue em português. Nas áreas urbanas, os pais e o Tuxaua têm buscado manter dentro das comunidades escolas com professores bilíngues, para apreender as habilidades da leitura e da escrita Sateré-Mawé.

Em Terras Indígenas (TI) e na comunidade do Tarumã, em Manaus, os Sateré praticam a agricultura de subsistência. Nas TI o plantio do guaraná é sua principal cultura, por isso que é que esse vegetal é uma marca identitária desta etnia. Os Sateré são possuidores de várias crenças xamânicas e têm conseguido manter um dos principais símbolos da sua cultura, que é o Ritual da Tucandeira, objeto deste estudo, o qual carrega em sua essência a filosofia de vida desse povo, sua normas, sua ética e seus valores sociais étnicos.

Para Wolf (1999, p. 57, *apud* Alvarez, 2009, p. 20), o ritual é um poderoso veículo que combina a comunicação verbal e não verbal para gerar mensagens de forma sintética. Esta definição reforça o poder que o ritual apresenta para a nação, durante a cerimônia ritualística da tucandeira, que marca esse ritual de iniciação masculina. Neste, os símbolos são carregados de significados, caracterizados pela personificação de elementos animais, que constituem o processo ritualístico, tendo como protagonista a formiga tucandeira, da família da *Paraponera clavata*.

Em contextos contemporâneos, a etnia Sateré-Mawé apresenta, dentre outras características, a de mobilidade, sendo que a migração acontece constantemente para pequenas e grandes cidades, fator que despertou o interesse pela realização desse estudo. Devido a esse fato, propôs-se analisar o ritual em Terras Indígenas (TI), abarcando as regiões dos rios Andirá e do Marau, pertencentes, respectivamente, aos municípios de Barreirinha e de Maués.

Por meio de entrevistas realizadas junto aos Sateré-Mawé e das cerimônias ritualísticas que foram assistidas, traçou-se um quadro comparativo entre o ritual realizado nas três comunidades indígenas que se situam em Manaus, instaladas nos bairros Santos Dumont, comunidade *Y'Apyrehy*, Compensa II, AMISM e no Tarumã-Açu, comunidade I'nhã-bé.

Diante desse panorama, em espaços citadinos manauara, constatou-se que, por estarem localizadas em áreas não indígenas, essas comunidades recebem muitas influências do meio social nos quais estão inseridas, principalmente seus jovens que mantêm intenso contato com a sociedade envolvente. Logo, foi observado que, das três comunidades estudadas, uma não realiza a cerimônia de iniciação masculina, mas duas ainda mantêm essa tradição.

A comunidade Sateré do bairro da Compensa II é a que não realiza o ritual, por acreditar que o mesmo só tem valor em áreas indígenas. Porém, consideram o ato de iniciação importante para o grupo étnico e se orgulham de ser Sateré. Nas duas comunidades citadinas em que se realiza o Ritual da Tucandeira, observaram-se mudanças na forma da organização, quanto aos fatores como: preparação do iniciado, tempo de duração e realização.

No que diz respeito ao preparo, o iniciado, em espaços urbanos, não passa pela clausura, pela meditação, nem recebe o chá de ervas, após concluído o ritual. O chá das ervas é conhecido como rumitório e tem a função de limpar as impurezas do organismo. Em TI, este preparo do chá com ervas ainda é frequente. Ao ingerir o chá de ervas, o iniciado “baldia” (põe para fora) todas as impurezas do estômago.

Outra mudança observada no cerimonial realizado em espaços urbanos é relativa ao tempo de duração do ritual de iniciação. Nos espaços citadinos, ele acontece em média de 01 a 02 dias, sempre aos finais de semana. Sendo assim, para o iniciado cumprir o ciclo de vinte vezes de inserção da mão na luva de tucandeira, para que ele receba o status de guerreiro, ele precisará completar em outra ocasião. Em contraposição, o cerimonial realizado na TI perdura de 5 a 14 ou até 20 dias e assim o iniciado pode concluir esse ciclo de uma só vez. A esse respeito, o Tuxaua Hamaw Sateré relatou que essas adequações feitas ao ritual realizado em áreas urbanas se devem ao fato de que os jovens agora estão inseridos no meio urbano, com responsabilidades do homem citadino, com o emprego, com a formação educacional e participando de outras festas e, por isso, inviabiliza que o cerimonial abranja um período maior.

A participação no Ritual da Tucandeira deve ser voluntária, não há imposição aos jovens para serem iniciados. Observa-se que, mesmo em Terras Indígenas, há filhos de Tuxauas que não concluíram ainda o ciclo desse ritual de iniciação masculina. Entretanto, os Sateré acreditam que o menino adolescente que não cumprir as regras do ritual será castigado pelo Deus *Tupana*. Assim, os jovens têm consciência dos prejuízos ou malefícios que eventualmente podem vir a sofrer no caso de não cumprirem os preceitos desse cerimonial.

Quanto à simbologia da formiga tucandeira no contexto do ritual, observou-se que há convergência de ideias entre os membros da etnia, tanto dos que residem nas Terras indígenas, quanto dos que migraram para a cidade de Manaus referente a esse elemento sígnico.

Registrou-se que todos os entrevistados afirmaram que as ferradas das formigas têm o poder de cura, pois é uma vacina que previne o organismo humano. Destacaram que, a partir dos 8 anos de idade, o menino Sateré-Mawé está preparado para colocar a mão na luva, com várias dezenas de formigas. É dessa maneira que ele passa pelo ritual de iniciação masculina, mudando de status social, tornando-se um guerreiro. Segundo Turner (1974, p. 205), “a explicação dos ritos é que para um indivíduo subir na escala social, deve descer às posições mais baixas”. Logo, o menino ao receber as picadas das temerosas formigas, torna-se um guerreiro, sendo um bom caçador e com responsabilidades para o matrimônio. Com este ato, ele cumpre a obediência e o temor ao Deus *Tupana*, na certeza de ascender socialmente perante o grupo étnico, numa forma de mostrar sua bravura.

Os dados comprovam, no âmbito deste trabalho, que o Ritual da Tucandeira tem uma representação marcante no imaginário dos membros dessa etnia. Conforme conceituado por Moisés (1992, p. 285), o ritual constitui “a faculdade de criar imagens ou representações mentais, de conotação nem sempre clara”. Ele traz uma carga de valores, polissêmico de sentidos e de personificação.

Em síntese, o enredo do Ritual da Tucandeira gira em torno da principal protagonista “formiga”, um inseto muito respeitado pelos indígenas que metaforiza a saúde do indígena. As representações cognitivas geradas no ideal mítico entre os animais presentes na origem do mito da tucandeira refletem vários sentimentos, dentre eles a magia do ritual. Para a etnia Sateré-Mawé, o ritual é considerado como uma festa sagrada, referendada ao Deus *Tupana*, num ato de obediência. O sofrimento da dor provocada pelas ferroadas das tucandeiras representa um ato de fé e de crença, que fortalece os sentimentos do guerreiro e outros valores étnicos, conforme são sistematizados em 2.3, figuras 21 e 22, que contribuem para preservação da memória da tradição cultural, retratando e reafirmando a identidade étnica estabelecidas na estrutura social do povo Sateré.

As alterações que vêm ocorrendo na realização do ritual nos espaços citadinos podem ser consideradas como fenômeno gerador do processo de globalização. É o que Canclini (2003, p.35) chamou de hibridização cultural, uma conceituação que intercruza a

Antropologia com a Sociologia. Nesse sentido, observa-se que o tradicional se mistura com o moderno, em que pode ocorrer uma estreita relação de negociação, de empréstimos, de conflitos, aquisições de novos modos de vida, de outras crenças e valores sociais. Burke (2003, p. 14), considera que “a Globalização cultural envolve hibridização”. Essas modificações ocorrem, gradualmente, sem imposições, no momento de adaptação com o novo, em que cada sociedade se desdobra para atender às suas próprias necessidades.

Essas mudanças estão ocorrendo não somente com o povo Sateré-Mawé, mas também entre outras sociedades indígenas. Assim, parafraseando Peixoto (2009), as relações entre a vasta diversidade desse povo e a heterotopia constroem novos olhares, em que os conhecimentos tradicionais se inserem em outros contextos, tecendo novas formas de aprimorar e manter os conhecimentos indígenas, no seio da sociedade.

Esses foram os principais resultados obtidos nesta pesquisa, os quais respondem aos objetivos que foram traçados, em analisar e comparar o Ritual da Tucandeira, realizado em TI com o ritual realizado pelos indígenas que migraram para a metrópole Manaus.

Apontaram-se ainda que as mudanças ocorridas na realização do Ritual da Tucandeira se devem à adaptabilidade desta etnia em contextos urbanos. Essas mudanças são causadas pela inserção de novos elementos culturais, principalmente advindos da educação formal não diferenciada a que os indígenas recebem na cidade, pelo acesso a tecnologias avançadas, novas formas de comércio, influências religiosas, dentre outros.

Cohn (2001) reflete que a “explosão étnica”, a partir da Constituição de 1988, trouxe valorização às populações indígenas, pois atualmente elas procuram assumir a sua identidade, uma vez que há um novo cenário sobre o que é ser índio. Conforme Sanches (2009, p.51), a história, ao longo do tempo, descreveu, de forma arbitrária e sem bom senso, o índio como “burro e preguiçoso”, sem lhe dar o devido respeito. Hoje essa visão retrógrada foi superada.

Sabe-se que a organização do grupo está ligada por laços de sangue, por relações de afinidade ou por relações de matrimônio. Alvarez (2009, p. 61) reforça que o “pertencimento político do grupo está dado pelo parentesco, assim como os Tupi, os Sateré estão ligados patrilineais”. Com isso, buscam-se o fortalecimento, compartilhando das mesmas crenças, território, costumes e tradição. Os mais velhos exercem uma autoridade moral sobre os indivíduos da comunidade, cabendo ao *Tuxaua*³ o poder político e administrativo, de

liderança bem como a função de guardião maior da memória e da tradição de sua etnia, numa forma de não deixar morrer a cultura dos entes queridos, revigorando desse modo a cultura.

Espera-se que, com esses conhecimentos sistematizados, além da reflexão tecida acerca da língua, da memória e tradição cultural da etnia em questão, possa-se contribuir com o povo Sateré- Mawé, de forma didática e pedagógica, apoiada na Lei de Diretrizes e Bases da Educação-LDB/96 e na lei 11.645/08, que tratam da inserção da cultura afro-brasileira e indígena no componente curricular do ensino fundamental e do ensino médio. Além disso, intenciona-se que esses registros de um dos elementos representativos dos Sateré, Ritual da Tucandeira, sirvam para promover o avivamento da memória e dos valores simbólicos presentes nesse ritual de iniciação que mantém a cultura.

Por fim, faz-se necessário refletir as possíveis mudanças ocorridas neste ritual devido ao fenômeno da hibridização cultural, pois elas podem, ao longo dos tempos, causar um desaparecimento total ou parcial de elementos tradicionais da cultura indígena.

Sabe-se, no entanto, que mesmo com a absorção de outras culturas, os povos indígenas ainda se mantêm fiéis aos seus costumes. Eles querem permanecer indígenas, querem ser valorizados pela cultura não indígena, garantindo seus espaços, bem como usufruírem de sua cidadania, sem sofrerem nenhum tipo de exclusão social. Portanto, deve-se estabelecer uma relação de respeito à diversidade cultural e de valorização das diferenças socioculturais no contexto da sociedade brasileira, estreitando as relações entre os seus membros indígenas e não indígenas.

REFERÊNCIAS

- ALVAREZ, Gabriel O. **Satereria-Tradição e política Sateré-Mawé**. Editora Valer, Manaus, 2009.
- AMOROSO, M. R. **Nimuendajú às voltas com a história**. /www.scielo.br/acesso em 14 de maio 2014.
- ANDRADE, José Agnelo Dias Alves de. **Indigenização da cidade. Etnografia do circuito Sateré – Mawé – Amazonas e arredores**. Dissertação de mestrado do curso de Pós Graduação em Antropologia Social. São Paulo, 2012.
- BATISTA, M. P. **O movimento indígena Sateré-Mawé do Rio Andirá**. Manaus: [s. ed.], 2001.
- BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia, formação social e cultural**. 3. ed. Valer: Manaus, 2009.
- BIZZOCCHI, Aldo. **Anatomia da Cultura: uma nova visão sobre ciências, arte, religião, esporte e técnica**. São Paulo: Palas de Athena, 2003.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução: José Luiz Gonzaga do Prado. São Paulo: Paullus, 1990.
- BONETTI, Maria Cristina de Freitas. **Contradança – Ritual e Festa de um tempo**. Goiás: PUC – Goiás, 2012.
- BOTELHO, João Bosco. **História da Medicina**. 2. ed. Manaus: Valer, 2011.
- BOTELHO, João Bosco. **Medicina e Religião**. 2. ed. Manaus: Valer, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bretand Brasil, 1989.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil (1988)**. Brasília, DF: Senado, DF, 1988.
- CÂMARA Jr, Joaquim. M. **Estrutura da Língua Portuguesa**. Petrópolis, Rio de Janeiro, 1965.
- CANCLINI, Nestor Garcia. **A globalização imaginada**. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- _____. **Culturas Híbridas**. São Paulo: EDUSP, 2008.

CARNEIRO, Denize de Souza. **Construções Negativas em Sateré-Mawé**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Uberlândia-Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos. Uberlândia: 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Editora Universidade de Brasília, 1978.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

CARDOSO, João Batista. **Hibridismo cultural na América Latina**. Itinerários Araraquara, n.27, p.79-90, julho/dezembro de 2008. Disponível em www.unicentro.br. Acesso em 23/10/2014.

CASTRO, Celso (Org.). **Evolucionismo Cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

CERQUA, Arcângelo Dom. **Clarões de Fé no médio Amazonas**. Manaus. Imprensa Oficial, 2008.

COELHO, Nelly Novaes. **O Conto de fadas. Símbolos – mitos – arquétipos**. São Paulo: Dcl Difusão Cultural, 2008.

COHN, Clarice. **Culturas em Transformação: os índios e a civilização**. São Paulo Perspectiva. vol.15 no. 2 São Paulo: 2001.

COSERIU, Eugênio. **Sociedade e Cultura. Ensaio de Sócio e Etnolinguística**. João Pessoa: Funape, 1990.

CUNHA, A. Proença. **Aspectos históricos sobre plantas medicinais, seus constituintes Activos e Fitoterapia**. 2002. www.esalq.usp.br/siesalq/pm/aspectos_historicos. Acesso em 30 de outubro de 2013.

DAMATA, Alfredo. **Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema Brasileiro**. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

FILHO, Pontes. **Estudos de História do Amazonas**. Manaus: Valer, 2000a.
_____. **Estudos de História do Amazonas**. Manaus: Valer, 2000b.

BOAS, Frans. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zarah. Ed, 2010.

FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo. *Guériers de l'écriture et commerçants du monde enchanté: histoire, identité et traitement du mal chez les sateré-mawé (Amazonie centrale, Brésil)*. Thèse (3ème Cycle). École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. 1997.

- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1.ed.13 reimp. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GUYTON E HALL. **Tratado de Fisiologia Médica**. Rio de Janeiro: Guanabara, 2002.
- GUINSBURG, J. NETO, Teixeira Coelho, CARDOSO, RENI, Chaves. **Semiologia do Teatro**. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- GRÛNBERG, Teodoro Koch. **A Distribuição dos povos entre rio Branco, Orenoco, rio Negro e Yapurá**. Manaus: Editora INPA, 2006.
- KRUGER, Marcos Frederico. **Amazônia**. 2.ed. Manaus: Valer, 2005.
- LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura, um conceito antropológico**. 14ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed.2000.
- LÉVIS-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- LEACH, Edmundo. **Cultura e Comunicação**. 2ed. Lisboa Portugal: 1910-1989.
- LIBERTI, Rita de Cássia Pacheco. **Discurso indígena: identidade, alteridade, transculturalidade**. (Artigo), Universidade Federal de Dourados, 2007.
- LIBERTI, Rita de Cássia Pacheco. **Discurso representação e identidade**. (Artigo), Universidade de São Paulo: USP, CAPES, São Paulo, 1999.
- LIBERTI, Rita de Cássia Pacheco. **Discurso indígena: aculturação e polifonia**. Dourados: UFGD – Mato Grosso do Sul, 1999.
- LIGIÉRO, Zeca. **Estudos das performances brasileiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- LIMA BARRETO, Evanice Ramos. **Etnolinguística: pressupostos e tarefas**. São Paulo: [s.n.], 2010. Disponível em: <www.partes.com.br/cultura/etnolinguistica.asp>. Acesso em: 15 set. 2013.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. **A cultura amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: Cejup, 2008.
- LUCIANO, Gersen dos Santos –Baniwa. **O índio brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de Hoje**. Brasília. 2006.
- MARCONDES, Danilo. **Filosofia, Linguagem e Comunicação**. 4.ed. São Paulo: Cortez, 2001.
- MATOS, Maria do Socorro Paço de. **O olhar das mulheres Sateré-Mawé sobre o lixo**. Programa de Pós Graduação em Sociedade de Cultura, UFAM: Manaus, 2003.

- MEMORIAL Indígena Sateré-Mawé. **Trajetória em Manaus**. Núcleo de Antropologia Urbana da USP. Pesquisa: Ana Sertã Almada Mauro; Flávia Fernandes et. al. Manaus: 2012. Documentário, 32 min.
- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO (MEC). **Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena**. Brasília: [s.n.], 1993.
- MIQUILES, Adail Barroso. (org.). **A existência e a resistência da cultura Sateré-Mawé**. Manaus: FUA, 2008.
- MOISES, Massaud. **Dicionário de Termos Literários**. 6ed. São Paulo: Cultrix, 1992.
- MONTEIRO, Ipiranga. **Fases da Literatura Amazonense**. Manaus: UFAM, 1977.
- NASCIMENTO, Solange Pereira. **Baku: Um Tuxaua na Amazônia**. Manaus: EDUA, 2013.
- NASCIMENTO, Dilce Pio. **Narrativas Sateré-Mawé: Oralidade e Dramatização**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes -PPGLA/UEA, Manaus: 2013.
- PEREIRA, Nunes. **Os índios Mawés**. Manaus: Valer, 2003.
- OLIVEIRA, João Filho Pacheco; SANTOS, Glademir Sales; RUBIM, Altaci Correa. **Antropologia e Educação na Amazônia. Curso de Pedagogia Intercultural Indígena**. Manaus:UEA Edições, 2010.
- PAIS, Cidmar Teodoro. **Considerações sobre Semiótica das Culturas, Uma ciência da Interpretação inserção cultural, transcodificações transculturais**. Vol. 14, ano33- N°1. São Paulo: 2009.
- PAPALIA, Diane E. OLDS, Sally Werndkos. **Desenvolvimento Humano**. São Paulo: Artmed, 2000.
- PEIRCE, C. S. **Semiótica**. 3ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- PIETROFORTE, AntônioVicente. **Semiótica Visual: os percursos do olhar**. 3ed. São Paulo: Contexto, 2012.
- PONTE, Laura Arlene Ximenes. **A população indígena da cidade de Belém, Pará: alguns modos de sociabilidade**. Artigo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Belém: UFPA, 2006.
- RANDON, M. Augusta. **Psiquê e Eros**. 2, ed.- São Paulo: Paulinas, 2009.
- RIBEIRO, Berta G. **O índio na cultura Brasileira**. 3ª ed. II série. Rio de Janeiro.2000.

REVISTA CIENCIA HOJE. v.17, n.07, meses de janeiro e fevereiro,1994.

REVISTA INTERNACIONAL DE ARTE E CULTURA: **Leituras da Amazônia**. ICLH, Mestrado em Sociedade e Cultura da Universidade Federal do Amazonas, EDUA e Universidade Stendhal- Grenoble3. Manaus: 2002.

REVISTA ELETRONICA EM CIÊNCIAS HUMANAS. **Memória e representações sociais e cultura imaterial**, ano 9, n. 14, 2012.

REVISTA ELEMENTA. **Comunicação e Cultura**. Sorocaba,v 1,n.2, julho/dez 2009.

REVISTA NOVA ESCOLA. **Uma nova ótica sobre a história indígena no ensino de história**. Artigo Antonia Terra. Fev., p.68-70, 2014.

Site da revista Terra – www.noticias.terra.com.br/ciencia/animais/biologo acessado em 30 de dezembro de 2014.

RODOLFO, Adriane Luisa. **Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica**. Rio Grande do Sul: 2004.

RODRIGUES, Aryon D. **Relações Internas na Família Linguística Tupi-Guarani**. In: **Línguas Brasileiras**.4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

_____.**Línguas Brasileiras**: Para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 2002.

_____.**A originalidade das línguas Brasileiras**. Brasília: UNB, 2005. Disponível em: www.portalunb. Acesso em: 24set. 2009.

ROMANO, Jorge Osvaldo. **O contexto étnico-cultural Sateré-Mawé**. Disponível em: <http://www.fdv.br/publicacoes/periodicos/> Acesso em: 04 jun. 2013.

SANTOS, Boaventura de SOUZA. **A Gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Luciano Cardenes. **Sahu-Apé e o turismo em terras e comunidades indígenas**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Amazonas, 2010. Disponível em www.ufam.edu.br/periodicos, acesso em novembro de 2013.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é Cultura**. São Paulo: Brasiliense, Coleção primeiros passos. Reimp, 2009.

SANCHES, Cleber. **Fundamentos da Cultura Brasileira**. Manaus: Valer, 2009.

SARACENI, Rubens. **Rituais Umbandistas. Oferendas, firmezas e assentamentos**. São Paulo: editora Madras: 2013.

SAPIR, Edward. **Linguística como Ciência**. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1969. Trad. de J. M. Câmara Jr.

SILVA, Raynice Geraldine Pereira da. **Esboço Sociolinguístico Sateré-Mawé**. In: **Tellus**, ano 7, n. 13, Campo Grande: out, 2010.

SOUZA, Kalinda Felix de. **Regimes e Transformações Cosmológicas da Pajelança Sateré-Mawé**. Dissertação de Mestrado PPGAS, UFAM. Manaus: 2011.

SECRETARIA ESTADUAL DE EDUCAÇÃO DO AMAZONAS (SEDUC-AM). Livros de Frases em Sateré-Mawé e Português. Brasília, DF: [s.n.], 1978. Edição Experimental.

TELLES, Tenório. **Literatura para o Vestibular**. Manaus-AM: Ed. Objetivo, 1998.

TEIXEIRA, Perry (Org.) **Sateré Mawé: retrato de um povo indígena**. Manaus: Fundo de População das Nações Unidas para Infância, 2005.

TEIXEIRA, Perry e SENA, Raylene de. **Movimentos Migratórios da População Sateré-Mawé - Povo Indígena da Amazônia Brasileira**. Trabalho apresentado no XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP. Caxambu MG: 2006.

TEIXEIRA, Perry (Org.). **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 27, p. 33-53, 1984/85.

TORRES, Iranildes Caldas (org.). **Mulheres Sateré-Mawé - epifania de seu povo e suas práticas sociais**. Manaus: Valer, 2014.

TURNER, Victor W. **O processo ritual: estrutura e antiestructural**. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. **Floresta dos Símbolos-Aspectos do ritual do Ndembu**. Eduff. Niterói: RJ, 2005.

UGGÉ, Henrique. **As Bonitas Histórias Sateré-Mawé**-S.1, p/d 1ª edição.

YAMÃ, Yaguarê. **Shapóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé**. São Paulo: Petrópolis, 2007.

ENDEREÇOS ELETRÔNICOS

ASPECTOS HISTÓRICOS SOBRE PLANTAS MEDICINAIS DA AMAZÔNIA. Disponível em: www.esalq.usp.br/siesalq/pm/aspectos_historicos.pdf. Acesso em: 5 maio 2013.

O LABIRINTO DAS CATEDRAIS: SIMBOLISMO E ENSINAMENTOS. Disponível em: <http://idademedia.wordpress.com>. Acesso em: 6 maio 2013.

<http://portalsaude.saude.gov.br>, [ministerio/principal/secretarias/secretaria-sesai/mais-sobre-sesai/](http://portalsaude.saude.gov.br/ministerio/principal/secretarias/secretaria-sesai/mais-sobre-sesai/) acesso em 14 de abril 2014.

REVISTA DO CONSERVATÓRIO DE MÚSICA: U.F. Pelotas, n.03, 2010.p.27-57.

RODOLPHO, Adriane Luisa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. Bolsista Pro-Doc./CAPES/EST. Doutora em Antropologia Social e Etnologia pela École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS-Paris) e Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS).www.google.com.br/ufrgs/. Acesso em 24 de março de 2014.

WARANA, projeto de conservação e recursos naturais 2013. Disponível em <http://projetowarana.com.br>. Acesso em 15 de fevereiro de 2015

APÊNDICES

APÊNDICE A



Retirada das formigas

APÊNDICE B



Colocando as formigas no bambu

APÊNDICE C



Retirada das guia do cajueiro

APÊNDICE D



Adormecendo as formigas

APÊNDICE E



Preparando a luva com as formigas

APÊNDICE F



Luva com as formigas

APÊNDICE G



Pajé preparo da luva

APÊNDICE H



Ritual

APÊNDICE I



Ritual

APÊNDICE J



Ritual

APÊNDICE K



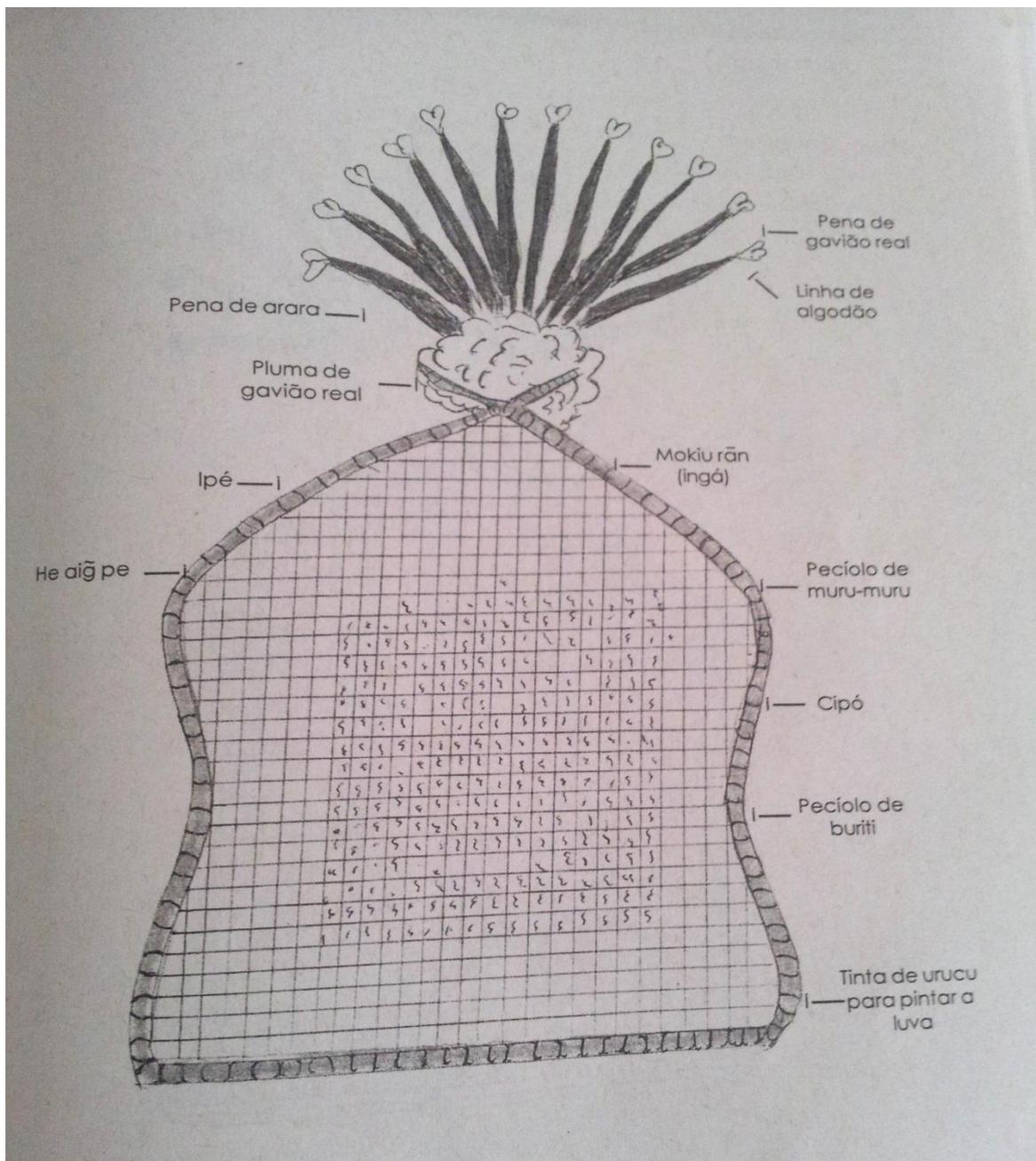
Preparo do alimento

APÊNDICE L



Mesa com alimentos após o ritual.

ANEXO A – Estrutura da luva



Fonte: (MIQUILES, 2008)