

**Ritual de
passagem**
das terras
indígenas
às áreas urbanas
dos Sateré-Mawé

Joelma Monteiro de Carvalho



Aréti
Aréti

Ritual de passagem

Governo do Estado do Amazonas

Wilson Miranda Lima

Governador

Universidade do Estado do Amazonas

Cleinaldo de Almeida Costa

Reitor

Cleto Cavalcante de Souza Leal

Vice-Reitor

editoraUEA

Maristela Barbosa Silveira e Silva

Diretora

Maria do Perpétuo Socorro Monteiro de Freitas

Secretária Executiva

Jamerson Eduardo Reis

Editor Executivo

Samara Nina

Produção Editorial

Maristela Barbosa Silveira e Silva (Presidente)

Alessandro Augusto dos Santos Michiles

Allison Marcos Leão da Silva

Isolda Prado de Negreiros Nogueira Maduro

Izaura Rodrigues Nascimento

Jair Max Furtunato Maia

Mário Marques Trilha Neto

Maria Clara Silva Forsberg

Rodrigo Choji de Freitas

Conselho Editorial

Joelma Monteiro de Carvalho

Ritual de passagem
das terras indígenas às áreas urbanas
dos Sateré-Mawé



André Yukio Tanaka
Erick Cundiff
Samara Nina
Silas Menezes
Projeto Gráfico

André Yukio Tanaka
Silas Menezes
Diagramação

Luan Cruz
Wesley Sá
Revisão

Waldemir Lima de Carvalho
Robert Coelho
Fotografias

Todos os direitos reservados © Universidade do Estado do Amazonas
Permitida a reprodução parcial desde que citada a fonte

Esta edição foi revisada conforme as regras do Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade do Estado do Amazonas

M772r
2019

Carvalho, Joelma Monteiro de. Ritual de passagem: das terras indígenas às áreas urbanas dos Sateré-Mawé / Joelma Monteiro de Carvalho. – Manaus (AM) : Editora UEA, 2019.

168 p.: il., color; 21 cm.

ISBN: 978-65-80033-04-1

Inclui bibliografia

1. Ritos e cerimônias. 2. Cultura indígena. 3. Índios – usos e costumes. I.Título

CDU: 1997 – 392.17(=1-82)

Editora afiliada:



*editora***UEA**

Av. Djalma Batista, 3578 – Flores | Manaus – AM – Brasil
CEP 69050-010 | +55 92 38784463
editora.uea.edu.br | editora@uea.edu.br

À minha família
Ao povo Sateré-Mawé

SUMÁRIO

8	Introdução
	capítulo 1
12	Aspectos etnolinguísticos da etnia Sataré-Mawé, da história à atualidade
	capítulo 2
65	Ritual da tucandeira uma abordagem descritiva
	capítulo 3
103	Ritual da tucandeira e sua simbologia uma abordagem semiótica
138	Algumas considerações
144	Bibliografia
156	Fotografias

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 deste livro 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 livro pode ser considerado como um desdobramento desse interesse da autora pela pesquisa sobre as línguas e as culturas ameríndias.

No que diz respeito ao tema deste livro fazem-se necessárias 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 e 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), 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”, praticado 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, o livro traz referências sobre as 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, figuras 1 e 3. Essas comunidades foram selecionadas por serem de mais fácil acesso e também por apresentarem fortes lideranças indígenas, representadas por seus Tuxauas.

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.

As indagações ao longo do estudo 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. É grande a relevância e a importância que esse ritual ocupa em toda sociedade tribal, incluindo ambos os espaços geográficos do povo Mawé. 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.

1

ASPECTOS ETNOLINGUÍSTICOS DA ETNIA SATARÉ-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, pois tem buscado 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.

A inter-relação língua, cultura e sociedade considerações preliminares

Nos estudos sobre 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, buscamos 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, 2008) 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 os homens são dotados de capacidade de promover a comunicação uns com os outros, na busca de tecer diálogos. Em suma, é o único capaz de produzir rupturas entre o universo natural e o universo das práticas culturais.

Parafraseando Santos (2009), ao se definir cultura, devemos 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 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 inclui, 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 com 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 seguem:

[...] 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 (COSERIU, 1965 *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 decifração 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.

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. Para Teixeira (2005, p. 51) o percentual de migrantes 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, é necessário apontar que os linguistas e os etnolinguistas 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 as etnias, no caso, os Sateré-Mawé, utilizam a própria língua nos permite a observação e a compreensão dos meios simbólicos, sociais e políticos usados por elas, 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 contexto social, cultural, suas raízes e 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 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, citaremos 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. Com 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

1- Quanto à importância do ritual da tucandeira para a etnia:

L. Portuguesa: É a Identificação da etnia, passagem para a vida adulta. Bom Caçador e pescador

L. Mawé: Tapy'ya moherep hap hawyi tokosap kuruiwāsu: Waku miat hap hawyi pira kat hat.

2- Quanto à aceitação dos jovens em relação ao ritual?

L. Portuguesa: Com naturalidade, pois os mesmos já sabem da importância para suas vidas.

L. Mawé: Iky'esat hap ewy, kat pote mi'iria ti ikuap mo ti ra'yn wakuat po'og i'atuehaiġte hap hamo.

3- Algum jovem já deixou de realizar o ritual?

L. Portuguesa: Sim

L. Mawé: Ta'i

4- Qual a causa da não realização?

L. Portuguesa: Devido o mesmo não querer mais. É a globalização da humanidade

L. Mawé: Ta'i, kat pote ti korā turan wanentup hap tuweupī hap ewy ra'yn.

Assim, Mattoso Câmara, em publicação de 1965, 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 (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 também que: “O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas, também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”. 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, 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

Ewepít ro Maria	Ave Maria
Ewepít 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'ymyë'pe, Iesui, e hât.	E bendito é o fruto do vosso ventre, Jesus.
Wakuat Maria, <i>Tupana</i> Ty,	Santa Maria, Mãe de Deus,
Korã i'awyte urupap hap e'ât pe. Waku.	Rogai por nós, pecadores,
	Agora e na hora de nossa morte. Amém.

Fonte – Folheto 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 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 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, 1965, p. 18).

Dialogando com as ideias de Mattoso, considera-se que a língua é um dado cultural 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), segundo Teixeira (2005) indica que 98,9% dos indígenas falam a língua nativa; já na área do Andirá (figura 3), 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.

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 é auxiliado pela Secretaria Estadual de Educação, que a cada ano vem fortalecendo a política educacional para os povos indígenas em geral.

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.

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.

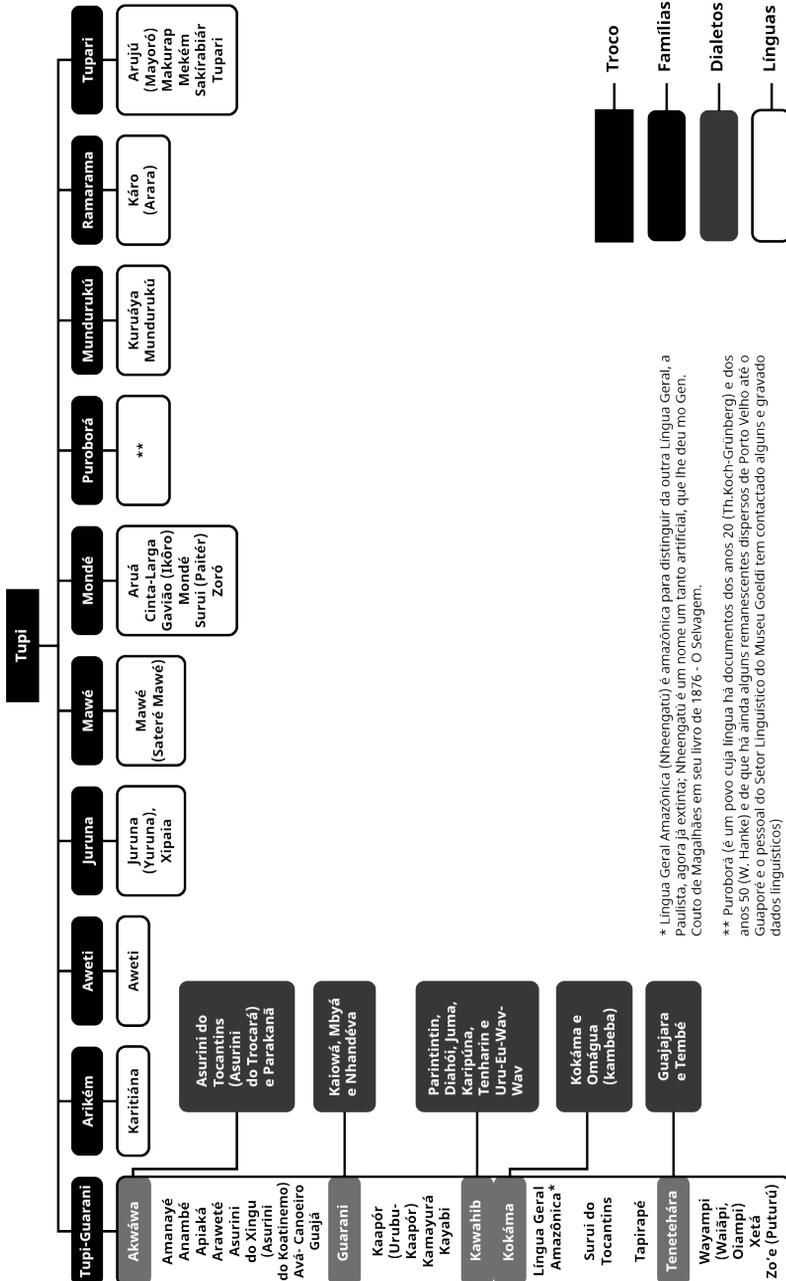
É crescente o interesse de professores indígenas Sateré em se aperfeiçoar nos aspectos gramaticais da língua, entender as

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 (2012) aponta que, no novo sistema educacional, faz-se necessário implantar os pressupostos da interculturalidade e da pluriétnicidade, pois assim se fortalecerá a educação escolar indígena, beneficiando e valorizando o cotidiano dos povos, bem como refletindo a diversidade linguístico-cultural e 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.

Quadro 03 – Tronco Tupi



* Língua Geral Amazônica (Nheengatu) é amazônica para distinguir da outra Língua Geral, a Paulista, agora já extinta; Nheengatu é um nome um tanto artificial, que lhe deu mo Gen. Couto de Magalhães em seu livro de 1876 - O Selvagem.

** Puroborá (é um povo cuja língua há documentos dos anos 20 (Th.Koch-Grunberg) e dos anos 50 (W. Hanke) e de que há ainda alguns remanescentes dispersos de Porto Velho até o Guaporé e o pessoal do Setor Linguístico do Museu Goeldi tem contactado alguns e gravado dados linguísticos)

Fonte – Rodrigues (1997)

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 isolado, 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.

Memória e tradição: os símbolos sagrados e a religiosidade

Para falar sobre a memória e a tradição da etnia Sateré-Mawé, faz-se necessário discutir 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. 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. 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).

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 Goff (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 GOFF, 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 rememoradas. A Sra. Maria Nascimento lembrou que as histórias, na sua infância eram muito presentes. Havia rodadas de conversas entre eles, acompanhadas pelo tarubá, uma bebida preparada pelas mulheres. Em dias de festividades, como no dia do ritual de iniciação, ficam à disposição das pessoas para o consumo, em uma mesa composta por outras 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 tucupí. Tucupí é um líquido amarelo. Após, a gente 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 também ser ingeridas em outras ocasiões.

Na figura 2, 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 2 – 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 um instrumento 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 *porantig*. 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 *porantig* que se cria a cultura Sateré-Mawé, a origem da tucandeira, a criação da terra e a origem dos clãs. 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, é quem dirige os cultos evangélicos. Ele faz as leituras do Evangelho e a pregação aos membros de sua igreja.

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.

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 valorizado 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.

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.

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.

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 sobre 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, 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 é.

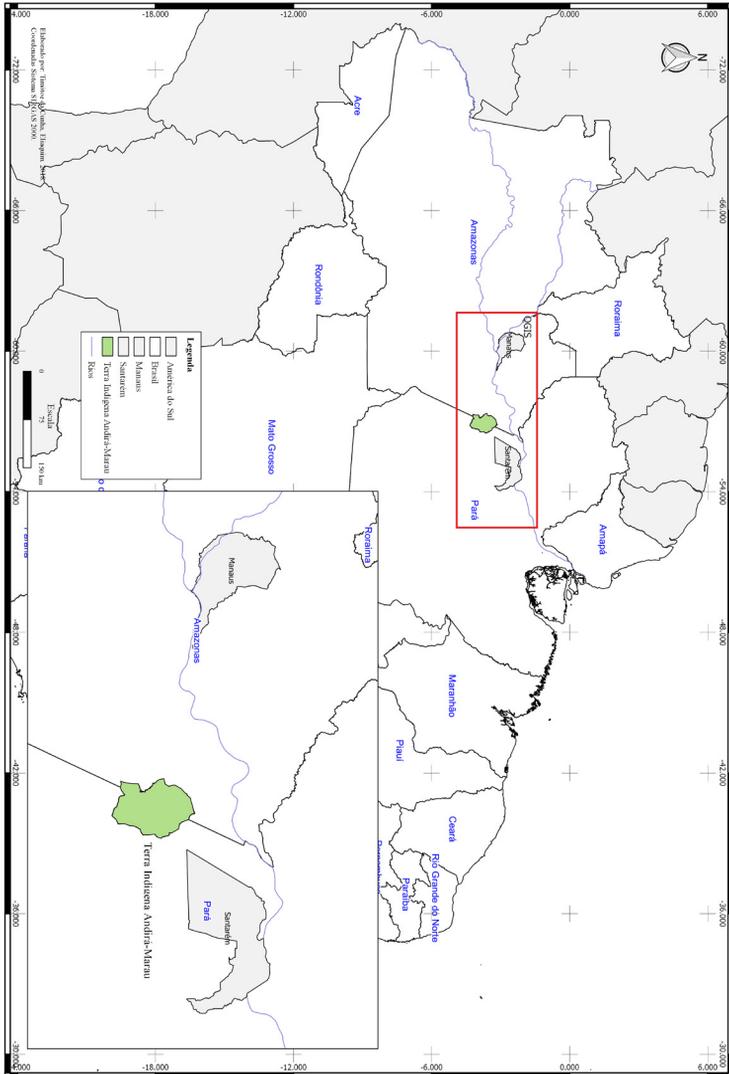
A tradição cultural da etnia Sateré-Mawé, ao longo de mais de 300 anos, vem sendo alvo de estudos realizados por diferentes pesquisadores, que abordam o contexto histórico e sociopolítico da etnia. Souza K. F. DE. (2011) diz que foi em 1669, quando da instalação jesuítica Tupinambaranas, que os portugueses tiveram os primeiros contatos com o grupo. Uggé (1993, p. 18) diz que a “sobrevivência física e étnica foi preservada 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, estabeleceremos um diálogo entre os trabalhos apresentados por pesquisadores que estudaram essa temática: Dom Arcangelo Cérqua (1980), Teixeira e Sena (2004), Cérqua (2008), Bernal (2009), Souza K. F. (2011) e Nascimento, S. P. (2013), dentre outros.

É necessário evidenciar que esse povo migra constantemente 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 Arcangelo 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 o mapa a seguir.

Figura 3 – Terra Indígena Andirá-Marau



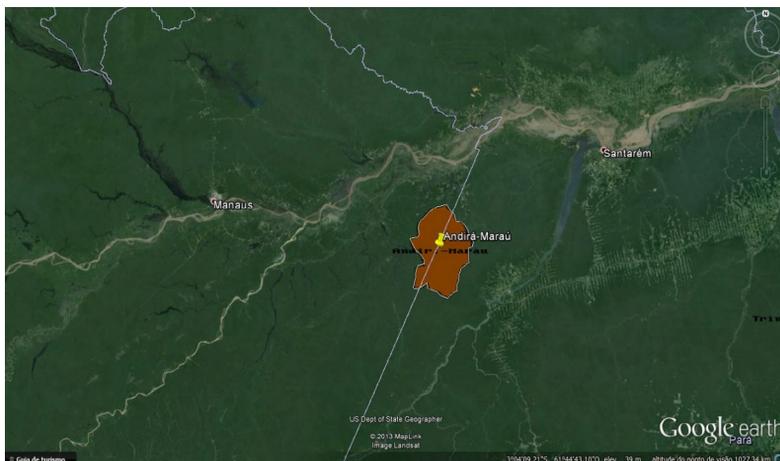
Fonte – Elaborado por Eliaquim (2018)

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, Teixeira e Sena (2006) afirmam que os Sateré ocupam cerca de 790 hectares, situados nas bacias dos rios Uaicurapá, Andirá e Marau, conforme figura 4. 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 4, consta uma imagem, capturada via satélite, da área das Terras Indígenas.

Figura 4 – Área indígena – Andirá e Marau-Am



Fonte – Google Earth

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 exigência do Ministério da Saúde para a entrada nessas áreas, recebendo vacinas contra febre amarela e hepatite.

A viagem até as TI não é tão fácil, pois navegar em época de vazante ou mesmo durante a cheia dos rios sempre oferece 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 diminuiu 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 Nhamundá, Barreirinha, 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. 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.

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 (2009) 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 entre as décadas 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 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):

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 farinha. 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) diz que “os Sateré-Mawé estão localizados em diversas áreas da cidade de Manaus, geralmente em bairros periféricos”.

No que se refere 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 enquanto indígenas, 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.

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 (AMISM), 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.

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 urbanos, quando comparado com aos das Terras Indígenas (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 cooperem uns com os outros 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. Ela enfatiza ainda que o apoio vem também de outros países, 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, relembrou 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 senhora Jucenilda Pena de Souza, de 28 anos, Sateré, artesã, esposa de Ageu da Silva, trabalha de forma contratual em instituição pública. Ela 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 5, são

acompanhados pelos indígenas e pelos órgãos fiscalizadores competentes. A presidente da associação informou que a matéria-prima oriunda das aldeias tem elevado o 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 5 – Artesanato produzido por mulheres indígenas Sateré



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. Assim, 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 consequentemente mais renda, a associação

resolveu buscar parcerias junto ao Instituto Nacional de Pesquisa na 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 (TI), 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, os membros da comunidade, do bairro Compensa II, participam 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 investi-los 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 (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 e 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 Gerssem 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”. É necessário que haja esse respeito mútuo no contexto das relações sociais, o que contribuiu para que os valores culturais indígenas sejam preservados.

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 e 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”.

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. 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.

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, 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 (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.

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.

A comunidade Y'apyrehy 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, ele 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. Coursou 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 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, 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 expressam 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.

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

A terceira comunidade urbana pesquisada 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 6 há 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 6 – 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	Yy	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 pessoas. 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 P'nhã-bé

N	Quantidade	Gênero	Faixa etária
01	4	F	3 - 11
02	6	M	3 - 11
03	11	M	13 - 21
04	15	F	18 - 22
06	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 da comunidade que frequentam as escolas de ensino convencional, localizadas também no bairro Tarumã, rio Tarumã Açu.

A escola da comunidade atende à 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 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!”. Ele destaca ainda 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’nhã-bé, ensinando a língua nativa Mawé. Na figura 7 é possível visualizar a escola onde ocorrem as aulas.

Figura 7 – Escola da comunidade I’nhã-bé



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) prevê que 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 Kuiá, 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. Ele relata ainda 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 de saúde, por meio do grupo 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 (2009, p. 131) “o pormenor é o essencial, cada pormenor é um hábito a ser visto como parte de um conjunto”.

As 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.

No presente relato sobre as três comunidades Sateré, formadas por migrantes das Terras Indígenas, foram citadas 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 enquanto 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-se 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 ficou evidente o zelo e as ações das suas lideranças Sateré em manter viva a tradição cultural e a língua étnica 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.

2

RITUAL DA TUCANDEIRA uma abordagem descritiva

O ritual da Tucandeira faz parte da mitologia do povo Sateré-Mawé e é compreendido como um rito de passagem da adolescência para a fase adulta. Tem como protagonista a formiga tucandeira. Ela é um dos elementos necessários para o cerimônia. De acordo com Santos (2014, p. 195), o ritual faz parte da mitologia Sateré-Mawé que foi instituído pelos seus ancestrais Henegke, o tatu açu, seu irmão Mypynukuri, o tatu bola e Hukat'i, gavião – real, (diálogo no Quadro 7), sendo realizado pela primeira vez como forma de distinção e afirmação da identidade desse povo, no contexto das relações com outros povos.

Logo, 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 de 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. 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.

O interesse de não índios em conhecer o Ritual da Tucandeira, em vivenciá-lo é bastante expressivo e tem sido motivado por diferentes razões. Um desses motivos é o mercado midiático. A esse respeito o Tuxaua Pedro Hamaw relatou que:

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 do amazonas e de caju. Chegado o dia do ritual, a festa acontecendo e o rapaz tomou uma decisão de não participar do ato. Ele decidiu, ficou olhando tudo acontecendo, luz, câmara e o rapaz desistiu e nunca mais deu notícias do reality show que iria fazer para a TV da Noruega (04/10/2014).

Outro fato ocorreu em novembro de 2012, o apresentador e biólogo do programa *Mundo Selvagem*, Richard Rasmussen, da *National Geographic*, juntamente com sua equipe, visitou a comunidade Sateré-Mawé do Tarumã-Açu, no entorno de Manaus, com o objetivo de fazer uma filmagem participando do Ritual da Tucandeira. O Tuxaua desta localidade recebeu os visitantes. Eles montaram todo o cenário para a filmagem completa do Ritual. Assim, Richard cumpriu todos os passos que um iniciado Sateré-Mawé deve percorrer ao participar desse cerimonial. No momento da realização do ritual, ele conseguiu colocar a mão na luva de tucandeira por aproximadamente 5 minutos. Em seguida, ajoelhou e agradeceu ao Tuxaua por lhe possibilitar experienciar

esse ritual. Apesar de sua coragem em suportar as picadas de dezenas de tucandeiras, o apresentador teve que ser levado às pressas para o Hospital de Medicina Tropical do Amazonas, devido às dores e febre que sentia.

Na comunidade de Ponta Alegre, em Terras Indígenas, 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).

O terceiro acontecimento foi em 2014 e ocorreu com 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 e com o objetivo de demonstrar como é o cerimonial para esse grupo de estrangeiros. Foram observados 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 de todos os que seriam iniciados, da mesma forma que acontece em todos 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 suave 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 Hamish & Andy's Gap Year South América, 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.

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).

Essa seção objetiva descrever o Ritual da Tucandeira levando em consideração a prática desse 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.

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 vem sido mantida.

As comunidades realizam esse ritual em diversos momentos, nos encerramentos de atividades escolares, como uma ação pedagógica; nos eventos culturais de seus municípios; na realização de casamentos coletivos, etc.

Os registros sobre Ritual da Tucandeira na literatura referente às populações indígenas tem sido feito por vários pesquisadores. Andrade (2012) e Pereira (1954 [2003]) foram uns dos 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] *apud* ANDRADE 2012).

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 tamborinhis e de mimes, que é uma espécie de assobio de taquara (PEREIRA, 1954 [2003] *apud* ANDRADE 2012, p. 121).

Esse cerimonial sagrado é considerado pelos Sateré-Mawé como um ato de fé e é estruturado 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, buscaremos descrever as fases de organização desse cerimonial e explicitando as funções da coletividade para a realização desse cerimonial.

As fases de organização do cerimonial

No Ritual da Tucandeira, foram observadas as etapas que devem ser percorridas, no que se refere às fases antes, durante e depois, as quais compõem a estrutura essa 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 (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, 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 inajá¹. Os homens enfiam essa vara até o fundo do

¹ Palmeira de até 20 m (Maximiliana maripa), nativa do Brasil (AMAZ, C.-O.), de estipe anelado,

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 durante o verão, particularmente 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 8.

com ótimo palmito, folhas dispostas em cinco direções, inflorescências interfoliares, frutos com polpa suculenta, comestível, e amêndoa de que se extrai óleo amarelo, tb. Comestível (Houaiss, 2009).

Figura 8 – Luva do Ritual da Tucandeira



Uma ferroada 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 ferroada[...] 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 (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 (2002, 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 9 – Ornamento da luva asaáripé



O Sateré Sérgio Garcia explicou que há vários tipos de luvas que são usados no ritual. E o tipo 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; *akiwarãn* representa a origem do clã; tapecuim, que é tecida com as folhas do buriti, do tucumã-piranga e do babaçu; *pakūrãḡ*, a qual tem o formato do peixe pacu; *ipêp tiḡ*, entre outros.

Na obra “A Existência e a resistência da cultura Sateré”, organizada por Michelles (2008, p. 19) e que contou com a participação de vários Sateré da região dos rios Andirá e Marau, 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) relata 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 que já se 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, 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”. Segundo Leach (1989, p. 111), 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.

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 fragilizando os hábitos culturais da sua etnia. 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.

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 Arnoud van Gennepe (1960 *apud* TURNER, 1974) são os ritos que acompanham toda mudança de lugar, posição social e de idade. Para Rodolpho (2004, *apud* Peirano, 2003 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, acreditar no poder da cura das formigas tucandeiras é numa relação de causa e efeito que faz com que ocorra a cura. Os

Sateré têm 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 serem considerados homens adultos, 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. O autor 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.

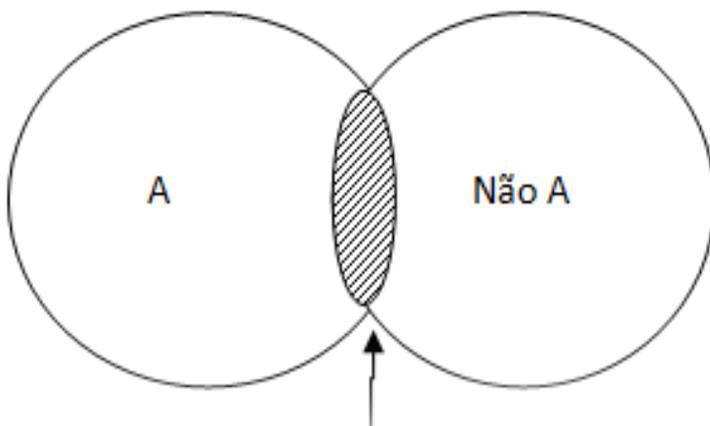
Nessa perspectiva, o Sateré Sérgio Garcia, da região do Andirá, explica que “após passar pelo ritual, o homem Sateré-Mawé é respeitado, pois muda de escala social, torna-se um Sateré-Mawé verdadeiro”.

Turner (2005, p. 137) expõe que em toda sociedade existem ritos de passagem, e esses 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 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.

Por ser o Ritual da Tucandeira um cerimonial sagrado, nem tudo pode ser compartilhado, há certos tabus. Leach (1964) apresenta, na figura 10 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 (1964, p. 52) “o que é marcante são as diferenças e não as semelhanças”.

Figura 10 – Zona da linha divisória, segundo Leach



Fonte – Leach, (2009, p. 52)

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 (1964), 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. 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”.

Ritual da Tucandeira em espaços urbanos

De acordo com 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 no tópico **As fases do processo de iniciação**, 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 (2009, p. 112) afirma 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.

Nos espaços citadinos, nas comunidades do Tarumã e Santos Dumont, anualmente o Ritual da Tucandeira é realizado nos espaços culturais. 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 são infusões feitas com ervas que servem para qualquer tipo de inflamação. Na organização do Ritual da Tucandeira também é fundamental a figura do Pajé, pois é ele 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 e que lhe atribuem reconhecimento político e social no contexto da organização tribal, não somente nas aldeias, como também em espaços urbanos. Desse estudo destacamos:

Aluta 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.

É necessário apontar também que na comunidade localizada no bairro da Compensa II, conforme mencionada no capítulo I, é possível encontrar 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.

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 um quadro comparativo, de modo a sistematizar as convergências e divergências observadas nesse processo.

O quadro comparativo sobre os elementos que compõem o ritual 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 elas, 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; de adereços; oferenda da melhor caça à moça que dançou ao lado do iniciado; recompensa é o 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, quanto as organizadas no espaço urbano em Manaus, como os Tuxauas, Pajés

e iniciados 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 às 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'nhãa-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 localizadas nos três 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 ajudarem 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 o 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 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, a líder da comunidade a senhora Sônia Silva 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.

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, p. 71) “a apropriação dos produtos globais se dá localmente, alterando o sentido dos mesmos, de acordo com os contextos em que se dá este processo”. Além que a globalização modifica os conceitos de tempo e de espaço que são fundamentais para firmar a identidade. 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, bem como no espaço e na forma da organização do grupo.

Igualmente, para entender os elementos que constituem o Ritual da Tucandeira, elaborou-se o quadro 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 Injeção do rumitório (bebida com ervas para limpar ou purificar o organismo do iniciado)	6 Não há injeção 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 Após o 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, 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.

Na comunidade Y'apyrehy, bairro Santos Dumont, e na comunidade indígena P'nhãa-bé, no Tarumã, o Ritual da Tucandeira é realizado em dia da cerimônia de iniciação e também a pedido de pesquisadores, turistas, entre outros visitantes que queiram conhecer de perto esta manifestação étnica cultural.

As comunidades Sateré de Manaus do bairro Santos Dumont e do Tarumã se esforçam para realizar anualmente o ritual de iniciação masculina em seus barracões culturais. Nessas ocasiões eles contam com a presença de visitantes e convidados representantes de instituições públicas, como as universidades, a SEMED, a SEDUC, a SEIND, além da presença de lideranças indígenas e Sateré de outras localidades.

Nestas ocasiões, a preparação do ritual acontece, cumprindo as fases que vão desde a captura das formigas na mata até o momento final da cerimônia. Também, antes e após o ritual, é comercializada a produção de artesanato, que é uma fonte de renda familiar.

Observa-se que os artesanatos comercializados pela etnia ganharam novas composições no formato da peça, como a presença de ouro, aço, prata, vidros, botões, tingimento e outros. Com isso, pretende-se agregar valor comercial, ao produzir esse tipo de artesanato que atualmente é conhecido como biojóia. Este é um fato que evidencia esse processo de hibridização cultural que vem ocorrendo para atender às exigências do mercado. Para

Canclini (2008, p. 70) “a hibridização cultural é um processo sociocultural, no qual estruturas ou práticas se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”.

Em Terras Indígenas, o ritual é mais restrito à comunidade Sateré e geralmente acontece quando há jovens Sateré interessados em serem iniciados. Isso porque para os visitantes entrarem nas TI precisam conseguir a autorização da FUNAI, que é o órgão responsável pela fiscalização das entradas em TI e de outros órgãos corresponsáveis por essas áreas protegidas. Também precisam receber todas as vacinas exigidas e apresentar carteira de vacinação como comprovação. Além disso, devem enfrentar outras dificuldades como a disponibilidade de transporte para essas localidades.

Na comunidade Sateré do bairro da Compensa II, conforme já exposto, o ritual não é realizado mas há um reconhecimento da sua importância para a etnia. A líder da comunidade, a Sra. Sônia explica que não realizam esse cerimonial nessa localidade, por entenderem que o ritual deve ser feito nas Terras Indígenas.

Ela demonstra seu orgulho em ser Sateré e em preservar o ritual, por isso procura participar do ritual junto às comunidades onde a festa é realizada. Por fim, ressalta que “o ritual que é realizado fora das aldeias não tem o mesmo sentido”.

A esse respeito, Johnson (1999 *apud* Strelow, 2009) destaca que “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 realizado tradicionalmente nas terras indígenas, para alguns membros da etnia Sateré-Mawé, pode não ter o mesmo sentido quando realizado em espaços urbanos. Conforme descrito no quadro 5, certifica-se que há diferenças no modo em que se realiza esse cerimonial quando são comparados os dois espaços geográficos e essas distinções são principalmente referentes à sua duração e época de realização. Entretanto, a essência do ritual permanece.

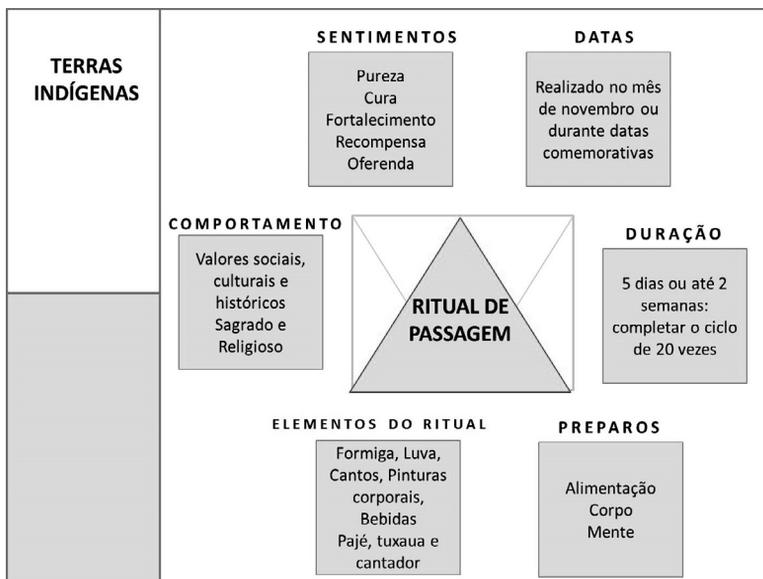
Nas Terras Indígenas, a tradição da realização do Ritual da Tucandeira continua firmemente, tanto na região do rio Andirá, como do rio Marau. Os líderes Tuxauas continuam repassando às gerações o significado desse rito de passagem masculino da puberdade para a vida adulta.

A duração do cerimonial do Rito da Tucandeira nas TI, pode ocorrer de 5 a 14 ou até 20 dias de festividades. 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 11 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 11 – 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 deve também acompanhar 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, esta aparece como troca, inconsciente, entre o sacrifício da dor passada durante a cerimônia pelos 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 o 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.

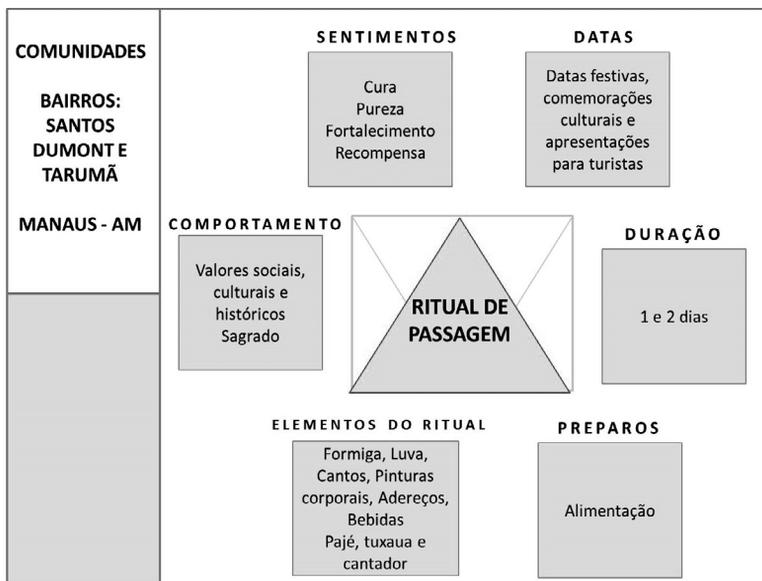
Por fim, os elementos do ritual são simbolizados pela formiga que personifica a figura da mulher, que encanta e que atrai o jovem ao ritual. A luva, também é um elemento, que marca a existência e a resistência do povo Sateré. É nela que são presas, uma a uma, as temerosas formigas, que serão utilizadas para tornar o iniciado 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 12 – 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 as 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 entre os depoimentos relatados em vídeos, os membros da etnia resguardam na memória o respeito pela cultura deixada pelos antepassados.

Transculturalidade e Hibridismo cultural perspectivas e desafios

Cardoso (2008, p. 89) conceitua que “transculturalização e aculturação são, portanto, subconjunto do processo de hibridismo cultural”. Porém, chama atenção para o fato de a transculturalização

ser 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 distinguem 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 tornou 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 (1992, p. 308)..

A conquista da Amazônia, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, realizou-se sob um intenso processo de luta e disputa entre portugueses, espanhóis, franceses, ingleses e holandeses, no qual os portugueses acabaram vencendo, 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.

Para Ribeiro (2000, p. 148) 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 a fim de fugir. 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 com os não indígenas contribuiu ao longo dos tempo 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, Ribeiro, (2000, p. 147) informa que “nos documentos a permanência do bilinguismo tupi-português durante todo o século XVIII, era bastante acentuada, 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 no que diz respeito 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 e as lembranças dos antepassados, certamente fortalece as etnias contra o desaparecimento de suas culturas e promove sua valorização, além de também contribuir 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, Pereira (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 (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.

Se tratando dos costumes, houve de certa forma, uma troca de conhecimentos, pois alguns costumes indígenas foram absorvidos pela 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”. 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.

Lévi - 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 um grande número de 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.

Parafrazeando 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 a afirmação de Bosi (1992, p. 17) de 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.

3

**RITUAL DA TUCANDEIRA
E SUA SIMBOLOGIA**
uma abordagem semiótica

O signo tucandeira no ritual Sateré-Mawé

No cotidiano do ser humano é visível a presença dos rituais. Eles se realizam já nas primeiras horas do dia, são tarefas, normas a serem cumpridas no trabalho, no tráfego pelas ruas, no preparo de refeições entre outras. Essas tarefas 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.

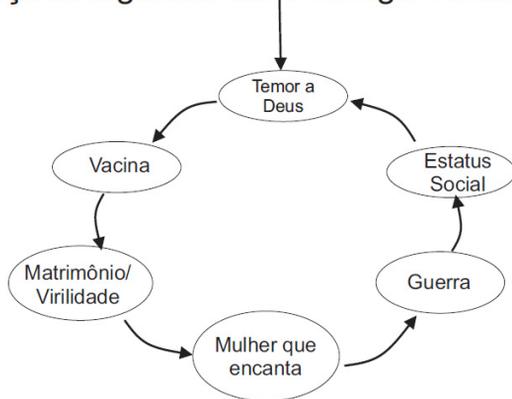
Peirce (1839-1914) ao definir semiótica destacou:

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 abordagem, elaborou-se um diagrama, relações sgnicas da formiga tucandeiras, apresentado na figura 13, 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 (TI) 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 sgnicas (significados e significante) intrínsecas no polissêmico signo ‘formiga tucandeira’ no contexto do ritual. Conforme esquematizado:

Figura 13 – Signo da Formiga tucandeira

Relações sgnicas da “Formiga Tucandeira”



Fonte – Elaborado pela autora

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 sógnicas, as quais estabelecem regras e valores socioculturais. A tucandeira é o elemento que prevê a “saúde do índio” 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, são 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 à Deus, 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 à Deus, 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 à Deus”. 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, 2009, p. 31), na interpretação “a parte inferior da luva representa a genitália feminina; as tucandeiras e os enfeites das penas de araras e de gavião representam a genitália masculina”, 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.” Mizael 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 sônicas 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 sônicas 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 macrossemiótica 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 ainda que são essas significações próprias de uma cultura que conferem a consciência e o sentimento de pertinência ao grupo.

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 (1989-1990, p. 52).

Ao se tratar do ritual de passagem, da etnia Sateré-Mawé, foram coletadas e analisadas 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) “o efeito destes ritos iniciais de separação é, em geral, afastar o iniciado da vida do dia a dia; o iniciado transforma-se, por algum tempo em pessoa não normal”. Neste período de resguardo, 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 resguardo 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 anafilxia, 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 (11 e 12).

Finalmente, no contexto da semiologia das culturas, o símbolo formiga tucandeira 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 tucandeira 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, como 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 cumpremo dever para com o Tupana, também acreditam trazer bons resultados para a existência humana que cumpriu todos 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, na faixa etária de 8 a 9 anos. Em seguida, os iniciados, que estão completando o ciclo de vinte vezes.

Após submeterem-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 seguintes, 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 simbolizam a busca de novas forças. Conforme o Tuxaua Helito Barbosa, o objetivo “é fazer toda a limpeza no estômago”. Este preparo, informado no quadro número 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.

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 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.

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 sógnico 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, convencioneo-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 14 é possível visualizar a carranca, um símbolo em forma de rosto humano, que nos dias de hoje é geralmente 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 14 – Carranca em forma humana que espanta espíritos malignos



Fonte – Acervo da autora

Os também rituais indígenas impactaram os colonizadores, conforme Ligiério (2011, p.72) retrata:

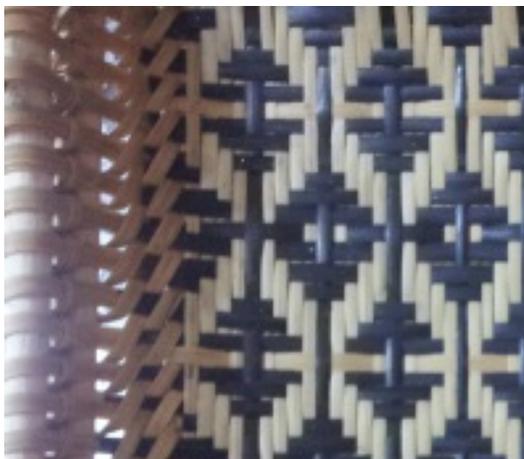
O desempenho ameríndia é variada e peculiar. Sua teatralidade absoluta estarreceu desde os primeiros viajantes que aqui aportaram aos últimos antropólogos estrangeiros. Os elementos da dança e suas complexas coreografias, o uso de máscaras, e os elaborados desenhos corporais, a arte plumária, o canto 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 possuem significado em si mesmo, pois seus sentidos se estabelecem no contexto em que ocorrem, 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, correlacionaremos os seguintes itens: 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, referente 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. A figura 15 evidencia a arte indígena. Os Sateré-Mawé utilizam esse grafismo em utensílios domésticos, como a peneira feita das fibras ou palha de arumã.

Figura 15 – Grafismo em cestaria: Arte Sateré-Mawé



Fonte – Acervo da autora

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 16, a seguir:

Figura 16 – Grafismo Sateré-Mawé



Fonte – Acervo da autora

Esses grafismos apresentados na figura 16 foram feitos pela Sra. Maria Nascimento da comunidade I'nhãa-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. 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.

Figura 17 – Pintura corporal Sateré-Mawé



Fonte – Acervo da autora

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

Esses tipos de pinturas também são feitas nas vestimentas em juta e em tecido de algodão que serão utilizadas 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 suas pinturas 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) destaca 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 Krüger (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. Assim, 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, p. 152) “que pode parecer geométrico ou abstrato é na verdade “figurativo” porque dotados de conteúdo semântico. Por outro lado, essas representações iconográficas têm um caráter de vivências nos enredos míticos tribais”

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 sîgnicos 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 (1997 *apud* NASCIMENTO, 2013, p. 40) aponta:

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, na língua Mawé chamado de “çapó”, é uma bebida 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.

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 (TI), 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 e 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, mais especificamente 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 *apud* Alvarez, 2009, p. 31), o autor afirma que “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. 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 *inhãa-bé*, tem como função aliviar a dor do iniciado, que se movimenta acompanhando seu ritmo. Os Sateré fazem os chocalhos com uma semente conhecida como castanhola do mato. Este instrumento musical é utilizado como ativador ou incentivador dos ritmos durante o ritual da Tucandeira ao ser amarrado ao joelho do indígena participante da festa. O instrumento 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.

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. 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 “tatzinho” (tatu-bola), os quais são seres alegóricos representativos do Ritual da Tucandeira.

Quadro 6 – Canto em língua Mawé

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

Fonte – www.scielo.br/scielo.php, Botelho (2011)

Quadro 7 – Canção traduzida para a Língua Portuguesa

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

Fonte – www.scielo.br/scielo.php, Botelho (2011)

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 e a guerra que o Sateré trava com o voraz inseto, sinalizado no verso 10. O tatuzinho simboliza a esperteza e valentia, conforme verso 7, e pode ser comparado 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 reumatismo.

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.

De acordo 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 *Myypynukuri* (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 amortecê-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).

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. 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 e 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 cantado 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-ia
12- Tenereké munriã tenereké 13- Mawé
14- No trançado de arumã 15- O sagrado ritual 16- Da iniciação ínhãa-bé

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 citado no verso 7. O preparo do Ritual da Tucandeira é descrito, enfatizando seus símbolos étnicos sagrados, como o *porantim* 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 (Houaiss, 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 são uma etnia épica, caracterizada por seus feitos heroicos, pela sua valentia. Resistiram 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 Limberti (2009, p. 43):

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”.

Essas condições de adaptação de novos hábitos como uma forma de “instinto de preservação da cultura” são explicadas com a própria citação que Limberti (1999, 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, “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 sempre presentes”.

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.

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 e 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, foram consultados profissionais da área da Escola de Artes e Turismo, da Universidade do Estado do

Amazonas (UEA), a professora Hirlandia Milon Neves e professor Adroaldo Caldoro, 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, o canto foi gravado em áudio: letra e música. A gravação foi transformada em partitura musical, conforme figura 18, 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 e que podem ser classificados, em conformidade com a Teoria da Literatura, como uma “Ode”. Conforme Moisés (1997, p. 372) aponta “forma poética que incorpora versos [...] ligados à vida heroica, exalta-se os vencedores na guerra”.

Figura 18 – Partitura do canto I - entoado durante o ritual da Tucandeira

The musical score is presented on three systems of staves. The first system includes a tempo marking of 75 (♩ = 75) and a fermata over the first measure. The second system contains the main body of the music with guitar chords D9, Em7, and D9 indicated above the staff. The third system concludes with the word "Fim" and a final chord D.CAL S.

A composição musical apresenta dois traços binários, sendo denominada composição desacelerada. Quanto à forma rítmica da dança, ela não sofre alteração, muda apenas a entonação do canto, que lembra um lamento e dependendo do momento em que é cantado, tem a função de invocar ou a de homenagear uma

entidade. É uma melodia que é cantrolada pelo puxador do ritual. Os cantos falam da natureza, da guerra e das flechas. Ao iniciar o ritual, o cantador tira os versos cantados dando boas vindas aos iniciados e demais presentes e pede proteção ao Deus Tupana.

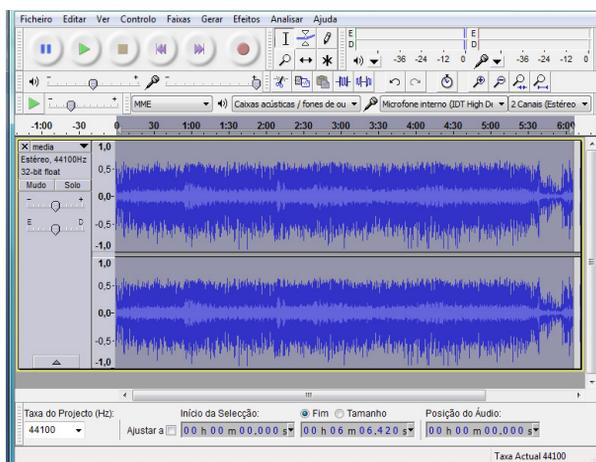
Conforme descreve Alvarenga (1960 *apud* Nascimento D.P., 2013, p. 52),

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 foi possível verificar 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, tem base de 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 19, 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 19 – Imagem do Programa Audacity



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 19. 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 Ligério (2011), 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 ao ato solene considerado sagrado para a nação Sateré. Esses elementos traduzem a comunicação que se materializa de forma plena por meio da linguagem verbal e não verbal, entre os membros indígenas, durante o ato de iniciação. É um momento de evocação ao Deus Tupana, em que são realizados os pedidos da etnia, pedidos de um ano com fartura, de boa colheita, de água, de saúde e principalmente pedidos voltados para a vida conjugal, o matrimônio.

A reverência aos ancestrais, aqueles que ao longo da história construíram a cultura e a identidade da etnia, é realizada 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. As lembranças resgatam as vivências dos mais velhos e ao longo do tempo esses saberes superam as origens e transcendem outros espaços como apontado por Ligério (2011, p. 144):

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.

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, 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 (CH₂ O₂) 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 serem sagradas ou profanas:

Os rituais dizem as coisas tanto quanto 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 (1974) 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. Levando isso em consideração 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, 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 foi possível perceber 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 ensinar obediência ao Deus Tupana, além de pedir saúde, caça, pesca, força, proteção, renovação do matrimônio e para tornar-se um homem viril.

Caso haja a presença de visitantes na festa das tucandeiras, ao final esses 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. O ensinamento deixado 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, levando em consideração a fala de Yamã (2007), o homem precisa aceitar, respeitar e valorizar a cultura do outro, deste modo não haverá guerras e massacres contra os desprestigiados.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Os estudos descritivos e comparativos, descritos neste livro, levaram em consideração o Ritual de Passagem conhecido como Ritual da Tucandeira enquanto expressão da língua, da memória e de tradição cultural da etnia Sateré-Mawé. A pesquisa 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 seus aspectos que nela existem. Foi com este olhar, que se procurou entender e compreender o ritual de passagem ou de iniciação masculina à vida adulta, pertencente ao povo indígena Sateré-Mawé, no estado do Amazonas.

As indagações ao longo deste estudo 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 também 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.

No início do estudo parecíamos estar diante de um campo 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 também compreender adjetivos deste grupo indígena, como bravura, resistência e os valores históricos perceptíveis de uma cultura com mais de 300 anos, 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 em que a maioria é bilíngue em português. E, nas áreas urbanas, os pais e o Tuxaua têm buscado manter dentro das comunidades escolas com professores bilíngues para que as crianças e jovens possam 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 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 sinaliza esse ritual de iniciação masculina. Neste, os símbolos são carregados de significados, caracterizados pela personificação de elementos animais, como

que constituem o processo ritualístico, tendo como protagonista a formiga tucandeira da espécie *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'Apirehy, Compensa II, AMISM e no Tarumã-Açu, comunidade I'nhãa-bé.

Diante desse panorama, em espaços citadinos manauaras, 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, porém 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 rúmitório 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 e receber 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 cidadão, com o emprego, com a formação educacional e participando de outras festas o que inviabiliza que a duração do cerimonial por um longo período de tempo.

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 sógnico.

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 de doenças. Suas falas ainda 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 atesta sua 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, a “formiga”, um inseto muito respeitado pelos indígenas que é uma metáfora da 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 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, o que pode resultar em 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. Desse modo, parafraseando Peixoto (2009), as relações entre a vasta diversidade desse povo e a heterotropia 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.

Foi constatado 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, o grupo busca 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 o poder político e administrativo e 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 também a 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, nossa intenção é de que esses registros de um dos elementos representativos do Sateré, o

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 do tempo, causar um desaparecimento total ou parcial de elementos tradicionais da cultura indígena. Percebeu-se 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.

BIBLIOGRAFIA

ALVARENGA, Oneyda. *Música Popular Brasileira*. 1ªed. 2ª impressão. Globo de Ouro. Porto Alegre, 1960.

ALVAREZ, Gabriel O. *Sateria: Tradição e política Sateré-Mawé*. Editora Valer, Manaus, 2009.

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.

BERNAL, Roberto Jaramillo. *Índios urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*. Manaus: EdUA. 2009.

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

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zarah. Ed, 2009.

BONETTI, Maria Cristina de Freitas. *Conradança – Ritual e Festa de um tempo*. Goiás: PUC – Goiás, 2012.

BOTELHO, João Bosco. *História da Medicina*. 2. ed. Manaus: Valer, 2011.

_____. *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 Mattoso. *Estrutura da Língua Portuguesa*. Petrópolis, Rio de Janeiro, 1965.

CÂMARA Jr, Joaquim Mattoso. *Introdução às Línguas Indígenas Brasileiras*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica. 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.

_____. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Editora Universidade de Brasília, 1978.

_____. *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, 2008.

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 Difusao Cultural, 2008.

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

COSERIU, Eugenio. *La geografía lingüística*. Cuadernos del Instituto Lingüístico Latinoamericano, Montevideo, n. 11, 1965.

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

CUCHÊ, Denis. *A noção de Cultura nas Ciências Sociais*. EDUSC: Bauru, SP,1999.

CUNHA, A. Proença. *Aspectos históricos sobre plantas medicinais, seus constituintes activos e fitoterapia*. 2002.

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

FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo. *Ambiente*. Identidade e saúde entre os Sateré-Mawé, Amazonas, Brasil. Mimeo. 2000.

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.

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

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

FRANCESCHINI, Dulce. *Os Demonstrativos em Sateré-Mawé (TUPI)*. In: CABRAL, Ana Suely Arruda Câmara; RODRIGUES, Arion Dall'Igna (Org.). *Novos Estudos Sobre Línguas Indígenas*. I ed. Manaus: Universidade de Brasília, 2005.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1.ed. 13 reimp. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GUYTON & 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.

JOHNSON, Richard. *O que é, afinal, estudos culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

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.2001.

LÉVIS-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 2000.

LE GOFF, Jacques [Tradução Bernardo Leitão] et.al. *História e Memória*, Campinas,SP. Editora da UNICAMP,1990,Coleção Repertórios.

LEACH, Edmundo. *Cultura e comunicação*. 2ed. Lisboa Portugal: 2009.

LEACH, Edmundo. *Cultura e Comunicação*. 2ed. Lisboa Portugal: 1910-1989.

LEACH, Edmundo. *Ritualization in Man*. Philosophical Transaction of the Royal Society, series B. W 772. Vol. 251, pp. 403-408.

LEACH, Edmundo. *Cultura e Comunicação*. 2ed. Lisboa Portugal: 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Tradução Beatriz Perrone-Moises, ed. Cosac Naify. Ed. Brasil, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LIBERTI, Rita de Cássia Pacheco. *Discurso indígena: identidade, alteridade, transculturalidade*. (Artigo), Universidade Federal de Dourados, 2007.

_____. *Discurso representação e identidade*. (Artigo), Universidade de São Paulo: USP, CAPES, São Paulo, 1999.

_____. *Discurso indígena: aculturação e polifonia*. Dourados: UFGD – Mato Grosso do Sul, 1999.

LIGÉRIO, Zeca. *Estudos das performances brasileiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

LIMA, Ligiane Aparecida da; e SILVA, Rosilene de. *Jacques le Goff: estudo de conceitos em história da educação*. UEM. Paraná.1990.

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.

MOISÉS, 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.

OLIVEIRA, João Filho Pacheco; SANTOS, Glademir Sales; RUBIM, Altaci Correa. *Antropologia e Educação na Amazônia. Curso de Pedagogia Intercultural Indígena*. Manaus:UEA Edições, 2010.

PAGLIARO, H.; MENDÑA, L. G. S.; RODRIGUES, D. e BARUZZI, R. G., 2001. Comportamento demográfico dos índios waurá no final do século XX. *Anais da XXIV General Population Conference*, IUSSP, Salvador, p. 1583-1594.

PAIS, Cidmar Teodoro. *Considerações sobre Semiótica das Culturas, Uma ciência da Interpretação inserção cultural, transcódificações transculturais*. Vol. 14, ano33- N°1.São Paulo: 2009.

PAPALIA, Diane E. OLDS, Sally Werndkos. *Desenvolvimento Humano*. São Paulo: Artmed, 2000.

PAULSTON, C.B. *Minoria Linguística na Europa Ocidental: Uma introdução*. Ed. CD. Paulston e D Peckham, 1- 17. Clevedon, Reino Unido: Multilingual Matters.1998.

PEIRCE, C. S. *Semiótica*. 3ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1991.

PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PEREIRA, Nunes. *Os índios Mawés*. Manaus: Valer, 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. Povo Sateré – Mawé. Lenko e Papavero v.17, n.07, meses de janeiro e fevereiro,1994.

REVISTA HISTÓRIA HOJE, v. 1, no 2, p. 127-148 - 2012. Entrevista: Gersem José dos Santos Luciano – Pelotas (RS), 15 de maio de 2012. II Fórum Internacional da Temática Indígena.

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

RIBEIRO, Berta G. *O índio na cultura Brasileira*. 3ª ed. II série. Rio de Janeiro.2000.

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

RODOLPHO, A. L. *Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica*. Estudos Teológicos, São Leopoldo, v. 44, n. 2, p. 138- 146, 2004.

RODRIGUES, Aryon D. *Relações Internas na Família Linguística Tupi-Guarani*. In:

_____.*Línguas Brasileiras*.4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

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

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

SANTOS, J. N. *Língua e Identidade: O Desafio dos Alunos Indígenas/ Turma Médio Solimões do Curso de Formação de Professores Indígenas da Faculdade de Educação/ Universidade Federal do Amazonas*. Anais do III Colóquio de Estudos de Linguísticos e Literários – III CIELLI. Maringá, 2014.

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: Madras, 2013.

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

SILVA, Raynice Geraldine Pereira da. *Esboço Sociolinguístico Sateré-Mawé*. In: *Tellus*, ano 7, n. 13, Campo Grande, out, 2007, p. 73-101.

SOUZA, Cristina Santos de. et al. *Nossas árvores, o guaraná*. Seres vivos. v. 3. Manaus: SEDUC/IER/AM, 1998.

SOUZA, L. G. de. e SANTOS, R. V., 2001. Perfil demográfico da população indígena Xavante de Sangradouro – Volta Grande, Mato Grosso (1993 – 1997), Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, 17(2):355-366.

SOUZA, Kalinda Felix de. *Regimes e Transformações Cosmológicas da pajelança, Sateré-Mawé*, Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Amazonas, 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. *Os Sateré-mawé: retrato de um povo*. Manaus: UFAM. 2005.

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, p. 195.

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

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

UGGÉ, Henrique. *As Bonitas Histórias Sateré-Mawé*. Manaus: Secretaria de Educação, Cultura e Desportos do Amazonas. s/d.

VAN GENNEP, Arnold. [1909] 1960. *Os ritos de Passagem*. Petrópolis: editora vozes.

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

WOLF, Eric, R. *Envisioning. Power. Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkley: University California Press.1999.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à Poesia Oral*. Tradução: Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat e Maria Inês de Almeida. São Pulo: Hucitec, 1997.

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.

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

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.

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).Repositório da UFRGS. Acesso em 24 de março de 2014.

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

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.

FOTOGRAFIAS

Imagem 1 – Retirada das formigas



Fonte – Acervo da autora

Imagem 2 – Colocando as formigas no bambu



Fonte – Acervo da autora

Imagem 3 – Retirada das guia do cajueiro



Fonte – Acervo da autora

Imagem 4 – Adormecendo as formigas



Fonte – Acervo da autora

Imagem 5 – Preparando a luva com as formigas



Fonte – Acervo da autora

Imagem 6 – Luva com as formigas



Fonte – Acervo da autora

Imagem 7 – Pajé no preparo da luva



Fonte – Acervo da autora

Imagem 8 – Ritual



Fonte – Acervo da autora

Imagem 9 – Ritual



Fonte – Acervo da autora

Imagem 10 – Ritual



Fonte – Acervo da autora

Imagem 11 – Preparo do alimento

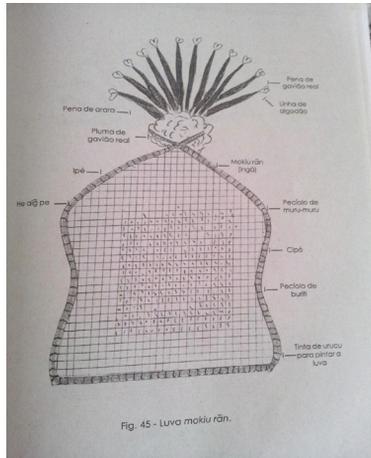


Fonte – Acervo da autora

Imagem 12 – Mesa com alimentos após o ritual



Fonte – Acervo da autora



Fonte – Miquiles (2008)



Fonte – Robert Coelho



Fonte – Robert Coelho



Fonte – Acervo particular

Abril de dois mil e dezenove, noventa e seis anos da publicação de *Argonauts of the Western Pacific*, de Bronisław Malinowski.



para conhecer mais a *editora*UEA e suas publicações acesse o site e nos siga nas redes sociais

editora.uea.edu.br

ueaeditora



“As indagações ao longo do estudo 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. É grande a relevância e a importância que esse ritual ocupa em toda sociedade tribal, incluindo ambos os espaços geográficos do povo Mawé. 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.”



UEA
UNIVERSIDADE
DO ESTADO DO
AMAZONAS



editora
UEA