



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - POSGRAP  
COORDENADORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO - COPGD  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA - PPGA

ANDRESSA MARIA MACHADO MEDEIROS

**COMUNIDADE SAHU-APÉ:  
PRODUÇÃO ARTESANAL E OS DESDOBRAMENTOS SOCIAIS**

São Cristóvão-SE

2019

ANDRESSA MARIA MACHADO MEDEIROS

**COMUNIDADE SAHU-APÉ:  
PRODUÇÃO ARTESANAL E OS DESDOBRAMENTOS SOCIAIS**

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

Orientador: Prof. Dr. Ugo Maia Andrade.

São Cristóvão-SE

2019

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

M488c Medeiros, Andressa Maria Machado  
Comunidade Sahu-Apé : produção artesanal e os  
desdobramentos sociais / Andressa Maria Machado Medeiros ;  
orientador Ugo Maia Andrade. – São Cristóvão, SE, 2019.  
124 f. : il.

Dissertação (mestrado em Antropologia) – Universidade  
Federal de Sergipe, 2019.

1. Antropologia. 2. Artesanato – Aspectos sociais. 3. Cultura e  
turismo. 4. Índios Mawé. 5. Artesãs indígenas. 6. Territorialidade  
humana. I. Andrade, Ugo Maia, orient. II. Título.

CDU 572.026:745



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

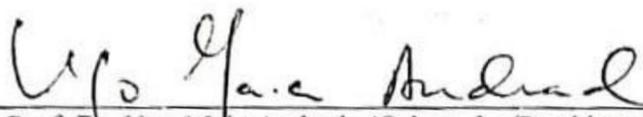


ANDRESSA MARIA MACHADO MEDEIROS

COMUNIDADE SAHU-APÊ: PRODUÇÃO ARTESANAL E OS  
(DES)DOBRAMENTOS SOCIAIS.

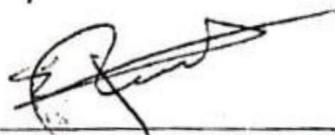
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe e aprovada pela Banca Examinadora.

Aprovada em: 30.08.2019



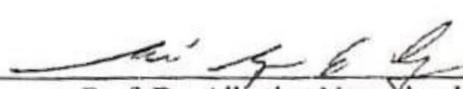
---

Prof. Dr. Ugo Maia Andrade (Orientador/Presidente)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFS



---

Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink  
Programa de Pós-Graduação Antropologia/UFPE



---

Prof. Dr. Alberico Nogueira de Queiroz  
Programa de Pós-Graduação Arquitetura PROARQ/UFS

SÃO CRISTÓVÃO (SE)  
2019

Dedico este trabalho à Arlene Machado, minha avó.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, por tudo!

À UFS... na sua *totalidade*, pela oportunidade.

À CAPES, pelo investimento e incentivo à pesquisa.

À turma 2017.1 do PPGA-UFS, pela convivência alegre, singular, em tom de amizade.

À minha família, minha mãe Arlete, meu pai Décio, minhas irmãs Anaterra, Tercilene, Thais e Maria Eduarda, minhas tias Jeane, Alinda, Gilse e Socorro e meus primos, por compartilharem comigo a *práxis* da vida e me fazerem viver as *contradições* do amor.

Às minhas inspirações de vida acadêmica, de bem-querer com o próximo, de ética e de acolhimento, tia Najó Glória e tia Jonaza Glória. Com todo meu respeito e carinho, obrigada pela oportunidade de me fazer conhecer o que eu jamais imaginei. *Gratidão!*

À Sheilla, companheira gentil, generosa e paciente em todas as horas. Uma fortaleza em meus momentos de fraqueza.

À minha melhor amiga e comadre Érika, por suas palavras certas em cada momento triste ou feliz de minha vida.

Aos meus afilhados Elvira e Arthur, que carrego no coração como filhos.

Às minhas amigas Leane, Roberta e Ana Pula, por trazerem amizade, lealdade e leveza aos meus dias.

Ao povo *Sateré-Mawé*, em especial a comunidade *Sahu-Apé*, pela acolhida e por compartilharem seus pontos de vista e suas sabedorias.

À Tuxaua Baku, pelo exemplo de mulher, liderança e doçura.

Ao Pajé Sahu, pela sua disponibilidade e paciência durante a realização desta pesquisa, assim como a todos os participantes.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Ugo Maia Andrade, por ser leve... *humano! Obrigada!*

*“Toda existência desse povo é cingida não só pelo trabalho, mas também por um acervo cultural associado a uma mística que envolve os mitos e toda a rede de significados e simbologia”.*

Torres e Santos (2011)

## RESUMO

Este trabalho de pesquisa tem como temário: Comunidade Sahu-Apé: artesanato e seus desdobramentos sociais. Com o objetivo de entender como acontecem as relações sociais a partir do processo de produção do artesanato e da comercialização das peças produzidas por esse grupo, assim como, o impacto dessa produção na vida desse povo. Ao analisar o extraordinário potencial da produção artesanal na comunidade, compreendeu-se que essa atividade tem a participação direta das mulheres, na pessoa da Tuxaua Baku, bem como na feitura e comercialização das peças produzidas pelas demais da aldeia, enquanto os homens têm a responsabilidade de coletar o material diretamente na floresta no momento da caça, pesca e outras atividades próximas à aldeia. As metodologias que serviram de base e ajudaram no processo investigativo foram a pesquisa de campo, auxiliada pelo estudo etnográfico, fazendo uso de uma abordagem qualitativa. Utilizamos como procedimentos adicionais a observação, a entrevista, o caderno de campo e os registros em fotografias, áudios e filmagens. Os aportes teóricos que contribuíram foram Torres e Santos (2011), Santos (2015), Barros (2015), Paiva (2018), Prodonov (2013), Oliveira (2011), entre outros. Sobremaneira, é preciso entender o artesanato enquanto prática social, uma vez que, antes de tudo, ele é praticado por pessoas que buscam alternativas para prover o sustento da família, além de estimular a concentração, a criatividade e o desenvolvimento de outras habilidades, ao servir como forma de ocupação, lazer e integração. Artesanato e turismo provocam mudanças, não somente, para o turista mas também para a população residente. A pesquisa revelou que a dinâmica que movimenta a comunidade é indispensável na vida social e expressa uma ferramenta relevante para compreender as inter-relações e as manifestações do trabalho nesse espaço.

**Palavras-chave:** Artesanato. Sahu-Apé. Sateré-Mawé. Relações sociais.

## ABSTRACT

This research work had the following theme: Sahu-Apé Community: handicrafts and their social unfolding, and the general objective established was the understanding of how social relations happen from the handicraft production process and the commercialization of handcrafted pieces produced by this social group and what is the impact of this production in these peoples lives. Analyzing the extraordinary potential of handicraft production in the community, it was understood that this activity has the direct participation of women, in the person of tuxaua Baku, in the making and marketing of the pieces made by the others in the village, while men have the responsibility of collecting the material directly into the forest at the time of hunting, fishing and other activities near the village. The methodologies that underpinned and helped in the investigative process were field research, aided by ethnographic study, treated within the qualitative approach, and its assistive tools were observation, interview, notes and records in photographs, audios. and filming. The theoretical support that contributed to this legacy were Torres and Santos (2011), Santos (2015), Barros (2015), Paiva (2016), Prodonov (2013), Oliveira (2011), among others. Above all, it is necessary to understand the handicrafts as a social practice, since it is first and foremost practiced by people who seek alternatives to support the family, as well as stimulate concentration, creativity and the development of other skills, serving as a means of occupation, leisure and integration. In addition, crafts and tourism cause changes for the tourist and the resident population. The research also revealed that the dynamics that move the community is indispensable in social life and expresses a relevant tool to understand the interrelations and manifestations of work in this particular area.

Keywords: Handicraft. Sahu-Apé. Sateré-Mawé. Social relationships.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Entrada da Vila Ariaú .....	30
Figura 2: Rua em que se localiza a aldeia Sahu-Apé .....	30
Figura 3: Entrada da aldeia Sahu-Apé .....	31
Figura 4: Aldeia Sateré Mawé - Ponta Alegre - Andirá Marau .....	35
Figura 5: Fruto maduro do guaranazeiro .....	37
Figura 6: Ritual da Tucandeira.....	39
Figura 7: As formigas tucandeiras.....	40
Figura 8: Adolescente agonizando.....	41
Figura 9: Ritual da Tucandeira .....	42
Figura 10: Realização do Ritual da Tucandeira na aldeia Sahu-Apé .....	43
Figuras 11A e 11B: Tuxaua Manoelzinho Miquiles na leitura do Porantin na aldeia Nova Esperança, rio Marau.....	44
Figura 12: Fotografia de dona Teresa.....	48
Figura 13: Casa de Sahu .....	52
Figuras 14: Escola da Aldeia (Tupana Yaporó) .....	52
Figura 15 e 16: Local onde acontecem as festividades (Ritual da Tucandeira).....	54
Figura 17: Estruturas de palha presentes na aldeia.....	53
Figura 18: Cozinha da aldeia .....	55
Figura 19: Barracas de exposição de artesanato na aldeia Sahu-Apé.....	55
Figura 20: Colar de sementes.....	61
Figura 21: Realização de Pinturas.....	62
Figura 22: Barraca para a exposição e comercialização das peças de artesanato Sahu-Apé .....	62
Figura 23: Registro de fotográficos.....	63
Figura 24: Barraca para Exposição de artesanato.....	69
Figura 25: Barraca para a exposição e comercialização das peças de artesanato Sahu-Apé.....	69
Figura 26: Exposição de artesanato de Mulheres de Sahu-Apé em evento no centro de Manaus .....	70
Figura 27: Congresso de um evento sobre saúde coletiva em visita turística a aldeia Sahu-Apé usando um colar de morototo e semente de açaí ) .....	70

Figura 28: Meyrre, utilizando uma tiara e sutiã de lágrimas de N.Senhora e plumagem/colar de morototo com caroço de tucumã e sementes de açaí.....	70
Figura 29: Confeção da luva do ritual da Tucandeira.....	72
Figura 30: Banca de vendas.....	91
Figura 31: Primeira formação familiar da aldeia Sahu-Apé, foto exposta em um banner na escola da aldeia.....	97
Figura 32: Zelinda Freitas (Tuxaua Baku) .....	99
Figura 33: Templo religioso Adventista do Sétimo Dia em Sahu-Apé.....	106
Figura 34: Tuxaua Baku e sua sobrinha Regina Vilacio .....	107
Figura 35: Falecimento da Tuxaua Baku.....	108
Figura 36: Velório da Tuxaua Baku .....	109

## **LISTA DE QUADROS**

Quadro 1: Mapa genealógico da família Freitas.....	103
--	-----

## LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Localização da extensão da AM 070 entre Manaus e Manacapuru .....	29
Mapa 2: Localização da Vila Ariaú na AM 070.....	29
Mapa 3: Mapa da Aldeia Indígena de Ponta Alegre/TI. Andirá- Maráu .....	35
Mapa 4: Croqui da estrutura física da aldeia Sahu-Apé.....	51
Mapa 5: trecho percorrido pelo gasoduto Coari-Manaus .....	82

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

<b>AGCOM</b>	Agência de Comunicação do Amazonas
<b>AISA</b>	Associação Indígena Sahu-Apé
<b>AMIM</b>	Associação de mulheres Sahu-Apé
<b>ANAI</b>	Associação Nacional de Apoio ao Índio
<b>CODEAMA</b>	Comissão de Desenvolvimento do Estado do Amazonas
<b>CGTSM</b>	Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé
<b>CPSM</b>	Consórcio de Produtores Sateré-Mawé
<b>CTI</b>	Centro de Trabalho Indigenista
<b>CPI/SP</b>	Comissão Pró-Índio de São Paulo
<b>CEDI</b>	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
<b>COIAB</b>	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
<b>CGPH</b>	Comissão Geral do Povos Heskariana
<b>FEPI</b>	Fundação Estadual dos Povos Indígenas
<b>FUNAI</b>	Fundação Nacional do Índio
<b>FUNASA</b>	Fundação Nacional de Saúde
<b>GGTI</b>	Comissão Geral Tribo Ticuna
<b>IBGE</b>	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
<b>IG</b>	Indicação Geográfica
<b>ITEAM</b>	Instituto de Terras do Amazonas
<b>INPA</b>	Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia
<b>INPI</b>	Instituto Nacional de Propriedade Industrial
<b>TI</b>	Terra Indígena
<b>Petrobras</b>	Petróleo Brasileiro S/A
<b>SEBRAE</b>	Serviço Brasileiro de Apoio às Pequenas Empresas
<b>SEPROR</b>	Secretaria de Produção Rural do Amazonas
<b>SPI</b>	Serviço de Proteção aos Índios
<b>SPVEA</b>	Serviço e Plano de Valorização Econômica da Amazônia
<b>SIL</b>	Summer Institut of Linguistics
<b>SPI</b>	Sistema de Proteção ao Índio
<b>UFAM</b>	Universidade Federal do Amazonas
<b>UNI</b>	União das Nações Indígenas

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	14
1 PERCURSO METODOLÓGICO .....	21
<b>1.1 Trilha Formativa .....</b>	<b>21</b>
<i>1.1.1 Tipo de pesquisa e abordagem de estudo .....</i>	<i>21</i>
<b>1.2 Procedimentos Metodológicos.....</b>	<b>24</b>
<i>1.2.1 Levantamento Bibliográfico .....</i>	<i>24</i>
<i>1.2.2 Realização da Observação Participante .....</i>	<i>24</i>
<i>1.2.3 Realização da entrevista.....</i>	<i>25</i>
<i>1.2.4 Técnica da observação .....</i>	<i>26</i>
<b>1.3 Talhes Metodológicos .....</b>	<b>27</b>
<b>2 LÓCUS E OBJETO: SAHU-APÉ.....</b>	<b>28</b>
<b>2.1 Quem são eles? .....</b>	<b>33</b>
<i>2.1.1 Povo Sateré-Mawé.....</i>	<i>33</i>
<i>2.1.2 Sahu-Apé-Maweria Sateré-Mawé.....</i>	<i>46</i>
<b>2.2 Sahu-Apé: comunidade indígena urbana, uma realidade construída.....</b>	<b>50</b>
<b>3 PRODUÇÃO MATERIAL: PROCESSOS IMBRICADOS, ETNICIDADE E</b>	
<b>ARTESANATO .....</b>	<b>59</b>
<b>3.1 Movimento de sementes e materiais na aldeia Sahu-Apé .....</b>	<b>68</b>
<i>3.1.1 Objetos e recursos .....</i>	<i>68</i>
<b>3.2 Território e Territorialidade .....</b>	<b>73</b>
<b>3.3 O gás natural e sua importância para o desenvolvimento de comunidades indígenas</b>	
<b>no Amazonas .....</b>	<b>81</b>
<b>3.4 O turismo na Amazônia.....</b>	<b>86</b>
<b>3.5 O turismo e o turista em Sahu-Apé.....</b>	<b>88</b>
<b>4 A ARTE, O TURISMO E OS DESDOBRAMENTOS SOCIAIS EM SAHU-APÉ .....</b>	<b>90</b>
<b>4.1 Gênero, produção e relações de mercado .....</b>	<b>94</b>
<i>4.1.1 Tuxaua Baku: protagonismo feminino na aldeia .....</i>	<i>98</i>
<i>4.1.2 O mosaico religioso da aldeia.....</i>	<i>105</i>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>111</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>114</b>

## INTRODUÇÃO

A epígrafe de abertura deste trabalho traduz a amplitude e a pluralidade cultural de um povo, envolvendo o trabalho, a mística e toda uma rede de significados e simbologia do cotidiano dessa comunidade. Nesse âmbito, considera-se que conhecer a sociodiversidade dos povos tradicionais é fonte de conhecimento em vários aspectos e para vários segmentos sociais e científicos.

Destarte, este estudo tem como fio condutor a concepção do artesanato em Sahu-Apé em sua forma mais abrangente, como um meio de suscitar desdobramentos nos processos de formação social e de comportamento. O artesanato é um itinerário percorrido por essa população, suas estratégias e articulações de formulação de sentidos, representações e (re)ações, a partir das mais complexas relações que englobam a vida cotidiana na comunidade, ou seja, nas relações sociais por meio do processo de produção e comercialização das peças produzidas artesanalmente na aldeia. É sabido que os moradores vivem basicamente das atividades artesanais e do turismo étnico, divulgando sua cultura e seu modo de vida através das exposições para os turistas, pesquisadores e grupos interessados nas diversas questões indígenas.

Ademais, a pesquisa tem como proposição investigativa e temática central a comunidade *Sahu-Apé*: Produção artesanal e os desdobramentos sociais. O pretendido campo de estudo está localizado no município de Iranduba, no Amazonas, com redes de relações ligadas inerentes ao território e possuem também como especificidade um processo de reorganização socioambiental que implica a criação de uma nova unidade sociocultural de existência, a qual se apoia, como já dito a cima, no artesanato, no turismo e na farmácia como meios de renda e também como uma forma conexão. No que concerne aos aspectos econômicos, comerciais e de caráter exibicionista, Sahu-Apé difere das demais comunidades como Yapyrehyt, Waikiru e Inhã-Bé, localizadas próximas a Manaus.

A relevância social deste trabalho se apresenta, no fato, de que existe um processo de criação de relações na comunidade indígena a partir da produção do artesanato, uma atividade laboral praticada pelos indígenas, considerada como potencializadora de ocupação e geração de renda para as famílias que mantêm seu labor na produção de souvenirs, colares, tiaras, cocares, pulseiras, chapéus, entre outros.

Contudo, a arte artesanal não pode ser apenas encarada como um conjunto de técnicas e processos dirigidos à produção de bens manufaturados, mas é vista, diante da reciprocidade das relações, com o meio em que se expande, ou seja, dentro do contexto cultural que gera

dinamização de outras atividades, como comércio e serviços, ligados intimamente às atividades turísticas.

Ao pensarmos nas artes indígenas, inevitavelmente percebemos que o significado tradicional de arte difere da forma como os povos indígenas a entendem. Pois, sob o ponto de vista europeu, a arte deve ser contemplada em um ambiente propício e separado de toda a movimentação cotidiana. As artes, indígenas, para as populações tradicionais, o objeto artístico não está extremamente ligado à função estética, mas, sim, à função utilitária.

Observamos essa diferença em relação ao próprio artista. No que diz respeito a isso, existe um “universo da arte” composto por estudantes de arte, professores, críticos, jornalistas e pelo próprio artista. Nas sociedades indígenas, não existe esse “universo das Artes”, porque não existe a visão da arte como atividade diferenciada e indissociável do sentido útil do objeto. Mas isso não quer dizer que dentro dessa compreensão de arte pelos povos indígenas não exista a função estética e até afetiva para com as peças. O processo estético na visão antropológica está ligado à ação humana, nesse sentido, Lux Vidal nos mostra que:

De acordo com uma visão antropológica, afirma-se que o processo estético não é inerente ao objeto: está ancorado na matriz da ação humana. É possível, então, afirmar que o fenômeno estético é feito, digamos, de experiências em tom qualitativo. O produtor, a platéia e o objeto interagem dinamicamente, cada um contribuindo para a experiência, que é, ao mesmo tempo, estética e artística. Cabe perguntar até que ponto esses valores são culturalmente condicionados e até que ponto são algo humanamente mais universal. De modo geral, para a antropologia interessa o culturalmente definido sem que, no entanto, descartem-se as possibilidades de investigação a partir de conceitos elaborados pela psicologia, pela teoria da comunicação ou pela estética (Lux Vidal 1992, p. 281).

Compreendemos, então, que a arte é culturalmente definida de acordo com a cultura em questão; assim, para as populações indígenas, arte é prática, estética e funcional, além de ser um sistema simbólico e transmissor de conhecimento e afetividade, corroborando a ideia de que arte é uma prática social.

É importante frisar que a história do artesanato teve início no mundo com a própria história do homem, que passou a dominar e a produzir bens de utilidade e uso rotineiro para atender às suas necessidades e; desse modo, poder expressar a capacidade criativa e produtiva como forma de trabalho, uma maneira de preservar sua cultura e buscar proventos para o sustento da família. Registra-se que, através da arte artesanal, houve um crescimento por parte dos consumidores de produtos diferenciados e originais, através de seu surgimento, uma

contrapartida à massificação e à uniformização de produtos globalizados, promovendo o resgate cultural e a identidade regional.

A comunidade indígena Sahu-Apé tem acentuadamente o artesanato e o turismo como pontos fortes, uma estratégia de desenvolvimento local, na medida em que possibilitam não apenas a inserção do povo em meio ao “povo branco”, mas também por viabilizarem um meio de sobrevivência e qualidade de vida em resgate de sua cidadania e a autoestima de pessoas que, muitas das vezes, se sentem excluídas por serem indígenas.

Foi nesse caminho de perspectivas que se desenvolveu este estudo, com vistas a conhecer as relações geradas pela vinculação dos setores de Artesanato e do Turismo, mediante a inserção do artesão e seu local de produção nos roteiros turísticos, além da implantação de estratégias ligadas à comercialização de produtos na própria aldeia, garantindo, dessa forma, os proventos para a comunidade.

Mundialmente, o turismo é visto como um grande gerador de empregos, de renda e de divisas, e pode vir a ser a solução para o desenvolvimento econômico social de uma comunidade. E, ao falar em turismo, voltei meu olhar para as minhas raízes, pois sou umbilicalmente ligada à ilha de Tupinambarana, a cidade de Parintins, que recebe turistas domésticos e internacionais várias vezes ao ano. O turismo oferecido é cultural, religioso e ecológico, e esse é um meio de capitanear investimento para a cidade e seu povo.

Ainda no tocante à cidade de Parintins, esta realiza um dos maiores espetáculos a céu aberto do mundo e, carrega fortemente o orgulho de expor a herança cultural dos seus antepassados. Orgulho que se manifesta em toadas (músicas apresentadas no festival folclórico de Parintins), nos discursos cotidianos de rivalidade entre os contrários, nas indumentárias que usam (personagens femininos e masculinos), e estão presentes desde muito cedo na vida dos parintinenses. Tais manifestações se dão no desejo de cada menina, que, ao colocar um cocar de penas, se imagina uma cunhã-poranga (mulher bonita) escolhida pelos seres da floresta e seus ancestrais para lutar e defender sua aldeia. A moça bonita, além da sua beleza natural, se reveste da força da mulher, adornada de penas, dentes, sementes e outros materiais, sendo esse um momento de expressar a cultura e a arte do povo Parintintim.

A referida cidade é em potencial turística, está localizada no interior do Amazonas, a uma distância de 370 km em linha reta e, por via fluvial, 420 km. Tem uma população resultante da miscigenação das três etnias básicas que compõem a população brasileira: o índio, o europeu e o negro, sendo que dessa hibridação nasceram os mestiços da região, conhecidos como caboclos. Mas se entende que a população do Amazonas descende de uma miscigenação mais voltada para a população indígena.

Historicamente, os povos tradicionais do Brasil são detentores dos saberes artísticos, dentre esses povos, a nação Sateré-Mawé, um povo que mantém sua presença entre os rios Tapajós e Madeira, a região do médio rio Amazonas, nas imediações dos estados do Amazonas e do Pará. Esses indígenas estão distribuídos em cinco municípios distintos: Barreirinha, Parintins, Maués, pelo estado do Amazonas, e Itaituba e Aveiro, pelo estado do Pará. Atualmente, eles habitam densamente sua terra tradicional, com aproximadamente 8.500 índios entre os rios Andirá e os Marau, sem considerar a população Sateré-Mawé residente em Manaus e em outros municípios.

O povo da aldeia Sahu-Apé está localizado no município de Iranduba, no estado do Amazonas, cenário no qual se desenvolveu nossa pesquisa. Ao realizar este trabalho, percorremos trajetórias de vida e experiências dos sujeitos em questão, delimitadas aqui em quatro etapas com conexões metodológicas entre si. Na primeira etapa, apresentamos a relevância da pesquisa para os estudos antropológicos contemporâneos cujo objetivo foi analisar a dinâmica da estrutura familiar, religiosa e comercial desse povo, de maneira a entender as movimentações dos próprios materiais, desde a matéria-prima utilizada até a finalização e comercialização dos produtos, e observar a participação do gênero feminino no desenvolvimento da produção do artesanato, evidenciando a pessoa de dona Zelinda Freitas, primeira tuxaua e fundadora da aldeia.

Em seguida, apresentamos o percurso formativo da pesquisa que se consistiu na construção sistemática das informações, atividades e experiências desenvolvidas no percurso da vivência; e após, o aprofundamento teórico e a realização da pesquisa. Ainda nesse capítulo, delineamos os procedimentos empíricos e o percurso metodológico adotados na problematização dos conhecimentos em confronto com a realidade social, assentados em fundamentos teórico-metodológicos e técnicas de estudo de campo.

Outra etapa de estruturação da pesquisa consistiu no amadurecimento teórico das categorias voltadas para a compreensão do que é a antropologia e o fazer antropológico, além dos conceitos de cultura, artesanato, relações sociais e sociedades tradicionais indígenas elencadas como majoritárias, que se deu no cumprimento das disciplinas obrigatórias e optativas junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe – PPGA/UFS – e ao Programa de Pós-Graduação de Educação da Universidade Federal do Amazonas – NPGED/UFAM. Além disso, contamos com as discussões e participações em eventos em diferentes áreas.

A terceira etapa – ideação da pesquisa – consolidou-se no processo de conectar as experiências vivenciadas com a pesquisa ora apresentada, vinculada a partir de um resgate histórico, dialético, pessoal e acadêmico.

Na quarta etapa, por sua vez, reunimos o estudo de campo, que se caracterizou pela identificação do local, dos sujeitos e das redes de relações da aldeia Sahu-Apé. Salientamos que o caráter qualitativo da pesquisa apresenta a potencialidade da cultura como preservação dos saberes, dos talentos, da tradição do povo, da população híbrida que já faz parte da comunidade, devido ao casamento de indígenas com membros de outros povos.

Os conhecimentos teóricos adquiridos sobre o tema, em contato com a realidade vivenciada pelos interlocutores, sustentaram-se em uma perspectiva de construção de conhecimentos inovadores que sejam tão criativos quanto próprios das ciências voltadas à construção da teoria social.

O estudo realizado na aldeia Sahu-Apé na vila Ariaú, no município de Iranduba, próxima à capital Manaus, no estado do Amazonas, se deu em um espaço cuja realidade histórico-cultural é construída em conjunto com eventos originados fora dos limites locais, eventos esses que se desenvolvem a partir da saída da terra indígena Andirá Marau, da iniciação do comércio de peças derivadas de seus estilos de vida, da participação em eventos no hotel Ariaú Tower, do beneficiamento do programa de gasoduto Coari-Manaus etc.

A presente pesquisa trilhou etapas para elaborar os capítulos, estando assim estruturada:

No primeiro capítulo, apresentamos a metodologia utilizada para o desenvolvimento e a realização desta pesquisa, fizemos um levantamento bibliográfico e, em seguida, visitas ao campo. Foram feitas observações direcionadas à temática do estudo junto aos interlocutores e instituições de apoio ao povo Sateré-Mawé, tanto em Manaus como em Parintins, Barreirinha e Maués no decorrer das visitas, encontros e eventos realizados na aldeia. Foram utilizadas técnicas de entrevista semiestruturada, conversas informais, registros fotográficos, registros de áudios, registros em diários de campo e coleta de material artesanal produzido.

No percurso metodológico, adotamos a abordagem qualitativa, com ênfase às análises emergidas durante o processo da observação etnográfica, antecedida das etapas de revisão bibliográfica e documental. Para a discussão sobre metodologia, foram convidados autores com conhecimento de causa sobre o tema. Dentre esses, teóricos como Gil (2002) e Triviños (2011). E, tendo uma visão mais direcionada ao método etnográfico, buscamos respaldo em Cardoso de Oliveira (2000).

No segundo capítulo, expomos uma versão histórica da aldeia Sahu-Apé por se constituir como um lócus diferenciado em que as interações desta pesquisa aconteceram. Pela

particularidade de ter sua gênese urbana pertencente à área metropolitana de Manaus, a aldeia constitui-se como um lugar antropológico com simbolismos e significados edificados pelas relações e contradições da vida social, que foram e são desenvolvidas em seus limites geográficos.

No terceiro capítulo, por sua vez, nos inclinamos ao entendimento da produção material, aos objetos e seus percursos, além do território e da territorialidade da aldeia Sahu-Apé e finalizamos com a importância do gasoduto Coari-Manaus. Abordamos também as relações sociais que se desenvolvem a partir da produção de artesanato que são construídas nessa interação de habitante/identidade/lugar. Para que chegássemos a entender o processo de produção artesanal do povo Sateré-Mawé da comunidade Sahu-Apé, foi necessário primeiramente o conhecimento da trajetória histórica deles, tanto ainda nados que moravam, ainda, na terra indígena Andirá-Marau, localizada entre os estados do Amazonas e do Pará, como também em outro momento da vida desse povo, quando já residindo na capital do Amazonas.

Foi imprescindível saber como viviam, como se relacionavam e como se estabeleciam as práticas sociais econômicas e culturais desse povo. O artesanato para o povo Sateré-Mawé é parte inerente de seus ritos, mitos e costumes, ou seja, faz parte do próprio viver dessa população. Partimos, nesse sentido, do pressuposto de que, inicialmente, entendêssemos seu modo de vida social, condição essencial e primordial para a compreensão da produção do artesanato.

Percebemos na historicidade desse povo que, segundo, os primeiros relatos ainda na década de 30, eles viviam praticamente da coleta, da pesca, da caça, além de serem agricultores e produzirem diversos alimentos para sua subsistência. Constatou-se que eles tinham uma atenção especial principalmente à produção de guaraná, que se configurava como fonte de vida para esse povo, segundo sua mitologia.

Em síntese, os objetos artesanais dos Sateré-Mawé eram produzidos para se atender às necessidades básicas desse povo, no que se diz respeito a utensílios para o cotidiano, adornos pessoais e também objetos utilizados em rituais, citamos, para melhor clareza, o próprio *Porantig* e a luva utilizada no Ritual da Tucandeira. Nesse âmbito, percebemos que o contexto artesanal Sateré-Mawé também está vinculado diretamente ao sistema ritual desse povo.

Para a tentativa de compreensão da organização desse povo, utilizamos trabalhos de autores como Lorenz (1992), Alvarez (2005), Teixeira (2005), Pereira (2003), Uggé (1991), Santos (2015), que em seus diferentes objetos de estudo fazem menção à estrutura organizacional do povo Sateré-Mawé. Já nas discussões a respeito do conceito de artesanato,

por sua vez, trouxemos os trabalhos de autores como Vidal (1992), Ballivián (2012), Mauro (2016), Silva (2009) e Barth (1969).

No quarto capítulo, ressaltamos a compreensão do turismo na Amazônia e em Sahu-Apé e a importância desta análise para os estudos contemporâneos na área da antropologia, analisamos as diversas dinâmicas deste povo, como também as movimentações das matérias-primas usadas desde o desenvolvimento até a comercialização dos produtos; além disso, observamos a participação do gênero feminino nessas atividades, dando evidência à pessoa de dona Zelinda Freitas, primeira tuxaua e fundadora da aldeia, seguindo de uma análise sobre a religião em Sahu-Apé. Por fim, são apresentadas as considerações finais da pesquisa.

## 1 PERCURSO METODOLÓGICO

Pesquisar é marchar, sendo possível, por meio da metodologia, “o caminho do pensamento e a prática exercida na abordagem da realidade” (MINAYO, 2010, p. 14). Assim, ela “inclui simultaneamente a teoria da abordagem (o método), os instrumentos de operacionalização do conhecimento (as técnicas) e a criatividade do pesquisador (sua experiência, sua capacidade pessoal e sua sensibilidade)” (MINAYO, 2010, p. 14). Destacamos, ainda, que para Minayo,

Enquanto abrangência de concepções teóricas de abordagem, a teoria e a metodologia caminham juntas, intrinsecamente inseparáveis. Enquanto conjunto de técnicas, a metodologia deve dispor de um instrumento claro, coerente, elaborado, capaz de encaminhar os impasses teóricos para o desafio da prática (2010, p. 15).

A intenção principal da pesquisa foi investigar, de forma constante e etnográfica, os recortes das realidades simbolicamente construídas pelos artesãos da comunidade indígena Sahu-Apé, especialmente, os relacionados às transformações sociais e ambientais que priorizavam a emancipação dos sujeitos e de suas gerações futuras no que se refere ao artesanato e ao turismo. Assim, este trabalho desmitificou situações concretas da realidade a partir da tensão entre atividade cultural e sua relação com o turismo e o turista. Através de nossas análises, procuramos mostrar algumas das muitas tensões socioambientais que são capazes de responder metodologicamente à inquietação desta pesquisa.

Tal método foi de extrema importância para o desenvolvimento deste trabalho, visto que nos deu subsídios para os procedimentos de desenvolvimento da pesquisa, como o levantamento bibliográfico, a realização da observação participante, acerca da qual destacamos, também, as contribuições de Cardoso de Oliveira (2000). O método etnográfico nos deu suporte para a realização de entrevistas, diários de campo e registros fotográficos, sendo possível a realização desta pesquisa contando com a colaboração de interlocutores como a senhora Zelinda Freitas (Tuxaua Baku), liderança na aldeia, e também seu filho Sahu, membros da comunidade, além das instituições que tratam de questões indígenas no Estado do Amazonas.

### 1.1 Trilha Formativa

#### 1.1.1 Tipo de pesquisa e abordagem de estudo

Ao Considerar que o objeto de estudo é a comunidade Sahu-Apé: Artesanato e seus desdobramentos sociais, e levamos em conta a natureza do problema e, optamos por realizar uma pesquisa qualitativa a partir da utilização do método etnográfico, escolhido em função da possibilidade de investigação profunda e exaustiva do fenômeno a ser estudado e da compreensão mais próxima da realidade social.

Geertz nos fala que

A etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato a não ser quando (como deve fazer naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares, inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos (1989, p. 20).

Segundo Mattos (2011,p.50) acerca da abordagem etnográfica na investigação científica: “A maior preocupação da etnografia é obter uma descrição densa, a mais completa possível sobre um grupo particular de pessoas e o significado das perspectivas imediatas que eles têm do que fazem”.

Mattos pontua também que

A etnografia como abordagem de investigação científica traz algumas contribuições para o campo das pesquisas qualitativas, em particular para os estudos que se interessam pelas desigualdades sociais, processos de exclusão e situações sócio-interacionais, por alguns motivos, entre eles estão: Primeiro, preocupa-se com uma análise holística ou dialética da cultura, isto é, a cultura não é vista como um mero reflexo de forças estruturais da sociedade, mas como um sistema de significados mediadores entre as estruturas sociais e as ações e interações humanas (2011, p. 50).

Compreende, assim, o estudo, pela observação direta e por um período de tempo, das formas costumeiras de viver de um grupo particular de pessoas: um grupo de pessoas associadas de alguma maneira, uma unidade social representativa para estudo, seja ela formada por poucos ou muitos elementos. Destarte, a etnografia estuda preponderantemente os padrões mais previsíveis das percepções e dos comportamentos manifestos na rotina diária dos sujeitos estudados. Estuda ainda os fatos e eventos menos previsíveis ou manifestados particularmente em determinado contexto interativo entre as pessoas ou os grupos. O objetivo da etnografia é observar, de forma presente, os modos como esses grupos sociais ou pessoas administram suas

vidas e, conseqüentemente, suas relações com os aspectos sociais, com o escopo de revelar a definição do cotidiano em que os personagens atuam. Sua ênfase se inclina no sentido de realizar a documentação e o monitoramento, para que assim possamos encontrar o sentido da ação.

A natureza da pesquisa requereu um estudo com foco na vida cotidiana da comunidade Sahu-Apé e foi precisamente o que aconteceu, a presença do pesquisador in lócus. E, para essa feitura, buscamos outra ferramenta de trabalho – a pesquisa de campo. Ribeiro (1979) acrescenta que o estudo tem de estar relacionado ao contexto social, a fim de que a compreensão se torne possível e possibilite novas indagações. Dessa forma, as noções de estrutura social, totalidade e contradição são elementos que constituem a pesquisa.

Segundo Prodonov (2013, p. 59), a pesquisa de campo é aquela utilizada com o objetivo de conseguir informações e/ou conhecimentos acerca de um problema para o qual procuramos uma resposta, ou de uma hipótese que queiramos comprovar, ou, ainda, descobrir novos fenômenos ou as relações entre eles. As fases da pesquisa de campo requerem, em primeiro lugar, a realização de uma pesquisa bibliográfica com imbricamentos com o tema.

Foi por meio dessa intenção que desenvolvemos o trabalho utilizando a pesquisa de campo por possibilitar um estudo ligado diretamente ao local conjugado ao objeto a ser investigado, pois isso exige do pesquisador um encontro mais direto. Nesse caso, o pesquisador precisa ir ao espaço em que o fenômeno ocorre, ou ocorreu, e reunir um conjunto de informações a serem documentadas. Este trabalho de investigação aconteceu na comunidade Sahu-Apé, onde foi possível a observação direta da feitura e comercialização dos produtos artesanalmente construídos na comunidade.

Para Gil (1999), o uso dessa abordagem propicia o aprofundamento da investigação das questões relacionadas ao fenômeno em estudo e das suas relações, mediante a máxima valorização do contato direto com a situação estudada, buscando-se o que era comum, mas permanecendo, entretanto, aberta para perceber a individualidade e os significados múltiplos.

Na concretização desta pesquisa, as visitas à comunidade, resultaram numa vivência com o objeto pesquisado, sendo esta uma condição possível para a prospecção das informações pretendidas. Tal concretização foi composta da pesquisa documental, qualitativa e bibliográfica, além do trabalho de campo e da observação.

A pesquisa bibliográfica utilizou artigos da internet, revistas, obras clássicas e contemporâneas, bem como periódicos especializados sobre o tema investigado. Já a pesquisa documental fizemos uso de referências institucionais (sites, relatórios, projetos e plano de governo).

## **1.2 Procedimentos Metodológicos**

### *1.2.1 Levantamento Bibliográfico*

O processo de revisão literária é de extrema importância para o desenvolvimento do trabalho acadêmico, pois é através dele que o pesquisador posiciona seu trabalho dentro da grande área de pesquisa da qual faz parte, contextualizando-o.

Por meio da revisão de literatura, o pesquisador reporta e avalia o conhecimento produzido em pesquisas prévias, destacando conceitos, procedimentos, resultados, discussões e conclusões relevantes para seu trabalho. Nessa parte do estudo, são discutidas as questões relacionadas ao estado da arte da área em que a pesquisa se insere.

A pesquisa bibliográfica possibilita uma ampla aquisição de elementos, além de possibilitar a emprego de informações dispersas em inúmeras publicações, ajudando também na constituição ou na melhor significação do quadro de conceitos que direciona o elemento de estudo sugerido (GIL, 1994). Ao tratar da pesquisa bibliográfica, é importante destacar que ela é sempre realizada para fundamentar, teoricamente, o objeto de estudo, contribuindo com elementos que subsidiam a análise futura dos dados obtidos. Portanto, difere da revisão bibliográfica, uma vez que vai além da simples observação de dados contidos nas fontes pesquisadas, pois imprime sobre eles a teoria, a compreensão crítica do significado neles existente (LIMA; MIOTO, 2007 apud OLIVEIRA, 2011).

### *1.2.2 Realização da Observação Participante*

Uma outra ideia-valor a ser destacada como constituinte do ofício antropológico é a “observação participante”, que já mencionei momentos atrás. Permito-me dizer que talvez seja ela a responsável pela caracterização do trabalho de campo antropológico, distinguindo-a, enquanto disciplina, de suas irmãs nas ciências sociais. Apesar dessa observação participante ter alcançado sua forma mais consolidada na investigação etnológica, junto a populações ágrafas e de pequena escala, isso não significa que ela não ocorra no exercício da pesquisa com segmentos urbanos ou rurais da sociedade a que pertence o próprio antropólogo (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, P. 34).

O desenvolvimento e a realização da observação participante demandam um tempo longo, até mesmo a entrada no ambiente é negociável. A realização desta pesquisa junto à comunidade Sahu-Apé se deu em um processo muito simples e sem grandes problemas. O contato inicial se

estabeleceu junto à tuxaua, a qual na ocasião já se encontrava muito enferma e encaminhou a decisão de aceitação ou não desta pesquisa na aldeia para o filho mais novo, Sahu. Na ocasião, depois da explicação dos objetivos desta pesquisa, foi cobrado um valor de quinhentos e cinquenta reais, valor esse que incluía entrevistas, fotografias, filmagens e acomodações na comunidade até o período do mês de junho.

Assim, o tempo é um pré-requisito muito importante para o desenvolvimento da observação participante e só ele pode propiciar ao pesquisador a compreensão e a análise dos objetivos propostos. A observação participante é mais empregada em estudos exploratórios e não tem planejamento e controle previamente elaborados. O êxito da utilização dessa técnica vai depender do observador, de estar atento aos fenômenos que ocorrem no mundo que o cerca, de sua perspicácia, de seu discernimento, preparo e treino, além de ter uma atitude de prontidão. No entanto, a observação participativa pode apresentar perigos: quando o pesquisador ao pensar que sabe mais do que o realmente presencia ou quando se deixa envolver emocionalmente. A fidelidade, no registro dos dados, é fator importantíssimo na pesquisa científica (PRODONOV, 2013, p. 104).

### *1.2.3 Realização da entrevista*

As entrevistas semiestruturadas podem ser definidas como uma lista das informações que se deseja de cada entrevistado, mas a forma de perguntar (a estrutura da pergunta) e a ordem em que as questões são feitas irão variar de acordo com as características de cada entrevistado. Geralmente, as entrevistas semiestruturadas baseiam-se em um roteiro constituído de “[...] uma série de perguntas abertas, feitas verbalmente em uma ordem prevista” (LAVILLE e DIONNE, 1999, p.187-188).

A técnica da entrevista semiestruturada possibilitou uma conversa diretiva com os interlocutores na aldeia. Desse momento foi possível registrar a conversa com a Tuxaua Baku, mesmo que sempre muito curta e com o passar do tempo cada vez mais rara devido ao estado de saúde da tuxaua; com Sahu, seu filho caçula, atualmente pajé da aldeia, que durante o período da pesquisa sempre era responsável por falar pela aldeia; com Midian, a filha mais nova da tuxaua, que depois da morte da Tuxaua Baku perceptivelmente apresentou uma voz mais ativa na comunidade, realizando entrevistas e tentando atuar como a atual Tuxaua da comunidade; e, no decorrer do processo da pesquisa, as entrevistas foram realizadas com outros adultos e crianças da comunidade.

### 1.2.4 Técnica da observação

A observação também é considerada uma coleta de dados para conseguir informações sobre determinados aspectos da realidade. Ela ajuda o pesquisador a “[...] identificar e obter provas a respeito de objetivos sobre os quais os indivíduos não têm consciência, mas que orientam seu comportamento” (MARCONI; LAKATOS, 1996, p. 79 apud OLIVEIRA, 2011). A observação também obriga o pesquisador a ter um contato mais direto com a realidade. Como a maioria das técnicas de pesquisa, a observação sempre deve ser utilizada juntamente com outra técnica de pesquisa, pois, do ponto de vista científico, essa técnica possui vantagens e limitações que podem ser administradas com o uso concorrente de outras técnicas de pesquisa (MARCONI; LAKATOS, 1996 apud OLIVEIRA, 2011).

Para a realização dessa atividade, foi utilizada a observação não participante, em que o observador entra em contato com o grupo, a comunidade ou a realidade estudada, porém não se envolve, nem se integra a ela; permanece de fora. O observador presencia o fato, mas não participa dele (MARCONI; LAKATOS, 1996 apud OLIVEIRA, 2011).

#### a) Diário de campo

O diário de campo é uma ferramenta que está estreitamente ligada à técnica de observação direta, nele é possível registrar dados do que é observado e anotar dados minuciosos para que não sejam esquecidos. Barroso (2011) descreve que a observação é uma técnica de coleta de dados para conseguir informações e utiliza os sentidos na obtenção de determinados aspectos da realidade. Não consiste apenas em ver e ouvir, mas, também, em examinar fatos ou ferramentas que se deseja estudar. Assim,

Ao tentar penetrar em formas de vida que lhe são estranhas, a vivência que delas passa a ter cumpre uma função estratégica no ato de elaboração do texto, uma vez que essa vivência só assegurada pela observação participante “estando lá” passa a ser evocada durante toda a interpretação do material etnográfico no processo de sua inscrição no discurso da disciplina. Costumo dizer aos meus alunos que os dados contidos no diário e nas cadernetas de campo ganham em inteligibilidade sempre que rememorados pelo pesquisador; o que equivale dizer, que a memória constitui provavelmente o elemento mais rico na redação de um texto, contendo ela mesma uma massa de dados cuja significação é melhor alcançável quando o pesquisador a traz de volta do passado, tornando-a presente no ato de escrever. Seria uma espécie de personificação do passado, com tudo que isso possa implicar do ponto de vista hermenêutico, ou, em outras palavras, com toda a influência que o “estando aqui” pode trazer para a compreensão – Verstehen – e

interpretação dos dados então obtidos no campo (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 34).

O diário de campo é o parceiro do pesquisador, nele o pesquisador relata sua trajetória, o percurso para se chegar ao campo de estudo e outros eventos ocorridos e que não fazem parte do estudo. Segundo Triviños (1987), o diário de campo possui dois tipos de anotações: 1) descritiva: transmite com exatidão a situação observada; 2) analítico-reflexiva: observação dos acontecimentos e processos que indicam quais questões devem ser aprofundadas.

### **b) Registro fotográfico**

É uma boa ferramenta de trabalho, contribuindo para comprovar ou provar aquilo que pesquisa, melhor dizendo, o que nos interessa, confirmando como de fato são e suas peculiaridades, mas interagindo com o texto, com a pesquisa. Assim, utilizamos a fotografia no primeiro momento como registro documental para composição de arquivos e, posteriormente, como instrumento de *feedback*.

A fotografia é, de acordo com a semiótica, um signo e, junto a ele, a representação e os três aspectos que ela engloba: a significação, a objetivação e a interpretação. Nesse sentido, o desenvolvimento desta pesquisa se realizou tranquilamente em Sahu-Apé, pois os componentes da comunidade são muito solícitos ao serem registrados. Em algumas vezes, havia até o pedido para serem fotografados junto com suas peças, e esse pedido sempre vinha seguido de outro, para que essas fotos fossem postadas nas minhas redes sociais, expondo e evidenciando o trabalho deles.

## **1.3 Talhes Metodológicos**

Para desenvolver este estudo, inicialmente foram utilizados instrumentos de levantamento empírico, ou seja, descrever a partir da observação e da produção específica do povo estudado. Partimos da observação das matérias-primas utilizadas, da dinamicidade dessa matéria-prima, da comercialização e por fim das relações sociais eminentes dessa produção dentro da aldeia.

O universo desta pesquisa nos remete à comunidade indígena Sahu-Apé, descendente do povo Sateré-Mawé, localizada no município de Iranduba, próximo aos municípios de Manacapuru e Manaus.

Nossa pesquisa se realizou em 11 meses, de fevereiro a dezembro de 2018. O campo desta pesquisa ocorreu junto à aldeia, sempre em contato com os artesãos Sateré-Mawé. A realização das entrevistas foi feita diretamente com os homens e as mulheres desse grupo e também nos eventos, encontros e exposições feitos pela Aldeia quando eram convidados.

Após esse processo, o relato dos artesãos foi registrado, e, em seguida, as entrevistas foram interpretadas pela pesquisadora. No campo, as técnicas etnográficas que foram utilizadas se inclinam sobre a observação sistemática de registros fotográficos, de vídeos, áudios, entrevistas com roteiro, semiestruturadas, e conversas informais.

Através das entrevistas, das conversas e da observação, foi possível presenciar todo o processo de idealização e confecção dos objetos. Pudemos perceber que algumas matérias-primas estão mais dispostas a serem comercializadas do que outras, mas, em geral, quase tudo dentro da aldeia é negociável, como cocares, colares, brincos, flechas, cestos, trançados, arcos, tapetes, luva, componentes dos rituais, grafismo indígena, remédios como garrafadas e defumação, e até mesmo a própria da aldeia pode ser fotografada desde que se tenha recompensa.

## **2 LÓCUS E OBJETO: SAHU-APÉ**

O cenário da comunidade indígena Sahu-Apé, pertence ao povo Sateré-Mawé. A aldeia é formada a partir da migração de indígenas da região do Baixo Amazonas para a cidade de Manaus e adjacências, local onde construíram várias territorialidades específicas baseadas na cultura ancestral desse coletivo (SANTOS, 2015).

Esse território situa-se no município de Iranduba, localizado à margem do rio Ariaú, próximo ao município de Manacapuru. Tem-se como via de acesso tanto o rio Ariaú quanto a rodovia Estadual AM-70, exatamente ao quilometro 37. Como nos mostram as ilustrações dos mapas 01 e 02, a seguir:



**Mapa 01:** Localização da extensão da AM-070 entre Manaus e Manacapuru  
Disponível em: <<https://www.google.com/maps/search/am+070+km37/@-3.1807155,-60.4310847,19111m/data=!3m1!1e3>>. Acesso em: 19 de agosto de 2018



**Mapa 02:** Localização da Vila Ariaú na AM-070.  
Disponível em: <<https://www.google.com/maps/search/am+070+km37/@-3.1807155,-60.4310847,19111m/data=!3m1!1e3>>. Acesso em: 19 de agosto de 2018

O acesso à comunidade indígena Sahu-Apé, se dá tanto pelo rio Ariaú quanto pela rodovia Estadual AM-70, exatamente ao quilometro 37. Na figura 01 02, apresentamos as principais entradas para a comunidade:



**Figura 01:** Entrada da Vila Ariaú. Disponível em: <https://www.google.com/maps/search/am+070+km37/@-3.1807155,-60.4310847,19111m/data=!3m1!1e3>. Acesso em: 19 de agosto de 2018



**Figura 02:** Rua em que se localiza a aldeia Sahu-Apé. Disponível em: <https://www.google.com/maps/search/am+070+km37/@-3.1807155,-60.4310847,19111m/data=!3m1!1e3>. Acesso em: 24 de agosto de 2018



**Figura 03:** Entrada da aldeia Sahu-Apé.

Fonte: Arquivo pessoal.

A entrada da aldeia se encontra no final de uma das principais vias da vila Ariaú. Na vegetação do lugar, predomina uma floresta densa, onde se pode observar também a existência de grandes árvores típicas da região, como sapopemba e sumaumeiras. Sendo área de várzea, sofre com os impactos da enchente e da vazante dos afluentes dos rios mais próximos desse território. Outro ponto a destacar é a apropriação indevida pela população da vila vizinha, que, além da invasão, vem provocando a degradação da vegetação do lugar.

Os moradores vivem basicamente das atividades artesanais e do ecoturismo, divulgando sua cultura e seu modo de vida através das exposições para os turistas, pesquisadores e grupos interessados na questão indígena. Nosso objetivo visava compreender como acontecem essas relações sociais a partir dos processos de produção e comercialização das peças produzidas artesanalmente na aldeia.

A comunidade tem uma estrutura constituída por dez casas, onde residem as famílias. Oito delas são construídas com paredes e tetos de palha, duas com parede de ripa, uma de alvenaria, com telhado de zinco, e outra de madeira, com telhado de palha. Há, também, três palhoças circulares cobertas de palha, sem paredes, com piso de terra batida. Nelas se situam, respectivamente, a escola, a casa de festas, onde se realizam as danças da Tucandeira, do Mãe-Mãe, do Gambá, dos Espíritos Mortos, além de outras festividades, e a casa de fabricação dos remédios (farmácia Kunã).

No quintal, são cultivadas ervas medicinais (Kunan), e, logo abaixo, há a farmácia de ervas naturais onde são atendidos clientes e se cuida da saúde física e espiritual do povo. À

direita da entrada da aldeia, é o espaço do lazer – um campinho de futebol. Infelizmente, não cultivam roça nesse local por falta de espaço. A casa de farinha está desativada e, com a subida do rio, o espaço está alagado.

Os moradores de Sahu-Apé preservam e reinventam sua cultura, com a dança da Tucandeira, a caça, a pesca, o artesanato e os produtos fármacos que são utilizados pelos indígenas e também vendidos aos turistas. As atividades culturais e turísticas auxiliam financeiramente no dia a dia da comunidade, além dos produtos fármacos, que são compostos preparados a partir das plantas retiradas da floresta e comercializados em uma pequena barraca construída na aldeia, sendo administrada por Sahu, o filho caçula da Tuxaua Baku. Ressaltamos que não é costume desse grupo indígena o consumo de *Çapó* (bebida derivada do pó de guaraná), ao contrário de aldeias que se localizam nos rios Marau e Andirá; o *Çapó* na aldeia Sahu-Apé é somente consumido em festividades de grande importância e trazido por outros parentes quando visitam Aldeia.

Através da observação, pudemos perceber dentro do perímetro da aldeia que algumas árvores medicinais são mantidas, para que a partir delas sejam feitas as famosas “garrafadas”, utilizadas no processo de cura da Tuxaua. É importante frisar que “garrafadas”, “banhos” e chás são consumidos pela aldeia, por parentes próximos, pelos moradores da Vila Ariaú, por cidades próximas e até por turistas de todo o Brasil, quando estão em visita à aldeia. Essas “garrafadas” são comercializadas na farmácia Kunã, que é uma grande fonte de renda da comunidade e hoje está sob os cuidados de Sahu, atual pajé da aldeia.

A aldeia Sahu-Apé recebe periodicamente turistas vindos de várias partes da cidade de Manaus, como também de várias partes do Brasil e até mesmo de outros países, o que é fruto do turismo no Amazonas – que vem crescendo anualmente. O imaginário das pessoas cresce a cada ano acerca da Amazônia, uma vez que se quer conhecer o “último reduto de floresta”, “o maior rio de água doce do mundo”, “a maior biodiversidade do planeta” e outros novos e antigos mitos que cercam o imaginário da população, como o “pulmão do mundo”, “a terra das amazonas”, “o El Dorado” e outros.

A cultura e o turismo na aldeia Sahu-Apé potencializam a ocupação e a geração de renda para as famílias que mantêm seu labor voltado para a produção de souvenirs, colares, tiaras, cocares, pulseiras, chapéus, além de suas relações com o meio ambiente e suas manifestações simbólicas, culturais e religiosas.

## 2.1 Quem são eles?

### 2.1.1 Povo Sateré-Mawé



**Figura 04:** Aldeia Sateré-Mawé - Ponta Alegre - Andirá-Marau.

Fonte: Aldemir Sateré. Disponível em: <<https://www.com/aldamir.satere 2018/>>. Acesso em: 13 de junho 2018

A aldeia de Ponta Alegre é uma das principais aldeias do povo Sateré-Mawé (figura acima), situada na região do médio rio Amazonas, entre os estados do Amazonas e do Pará, a Terra Indígena<sup>1</sup> (TI) Andirá-Marau, onde vive o povo. Essa população indígena é conhecida regionalmente como os Mawé; porém, se autodenominam Sateré-Mawé.

Para a construção deste tópico, foram utilizados os conhecimentos teóricos de Lorenz (1992), Teixeira (2005), Pereira (2003), Uggé (1991), Alvarez (2005), Santos (2015), Souza (2009), Barros (2015), para compreensão e organização do estudo sobre o povo Sateré-Mawé.

O povo Sateré-Mawé faz uso da língua Mawé, procedente do tronco Tupi, segundo Curt Nimuendajú (1948), estudioso que foi o pioneiro a realizar a classificação dessa língua, especificando-a como parte do troco Tupi, sendo que boa parte de suas pesquisas linguísticas aponta para esse resultado. Desde os primeiros contatos com os colonizadores, Pereira (2003, apud BARROS, 2015, p. 102) informa que os Sateré-Mawé receberam diferentes designações, tais como: “Maooz, Mabué, Mangués, Manguês, Jaquezes, Maguases, Mahués, Magués, Mauris, Mawés, Maraguá, Maué, Magueses”.

<sup>1</sup> Terra Indígena (TI) é uma porção do território nacional, de propriedade da União, habitada por um ou mais povos indígenas, por ele(s) utilizada para suas atividades produtivas, imprescindível à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e necessária à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. Trata-se de um tipo específico de posse, de natureza originária e coletiva, que não se confunde com o conceito civilista de propriedade privada. Fonte: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>>. Acesso em: 30 jun. 2018.

Na concepção de Paiva,

SER-MAWÉ não depende unicamente de um nome para sobreviver ao tempo, mas das circunstâncias determinantes de se auto identificarem como MAWERIA, que vem a ser uma compreensão que os Sateré-Mawé têm de si mesmos como grupo, ou seja: (o Povo Mawé / Maweria significa = todos os que pertencem ao grupo). Por se tratar de peculiaridades culturais deste povo, a denominação que se construiu pelo grupo ou, pelo branco, revela esta especificidade de caráter pessoal e social (2018, p. 45).

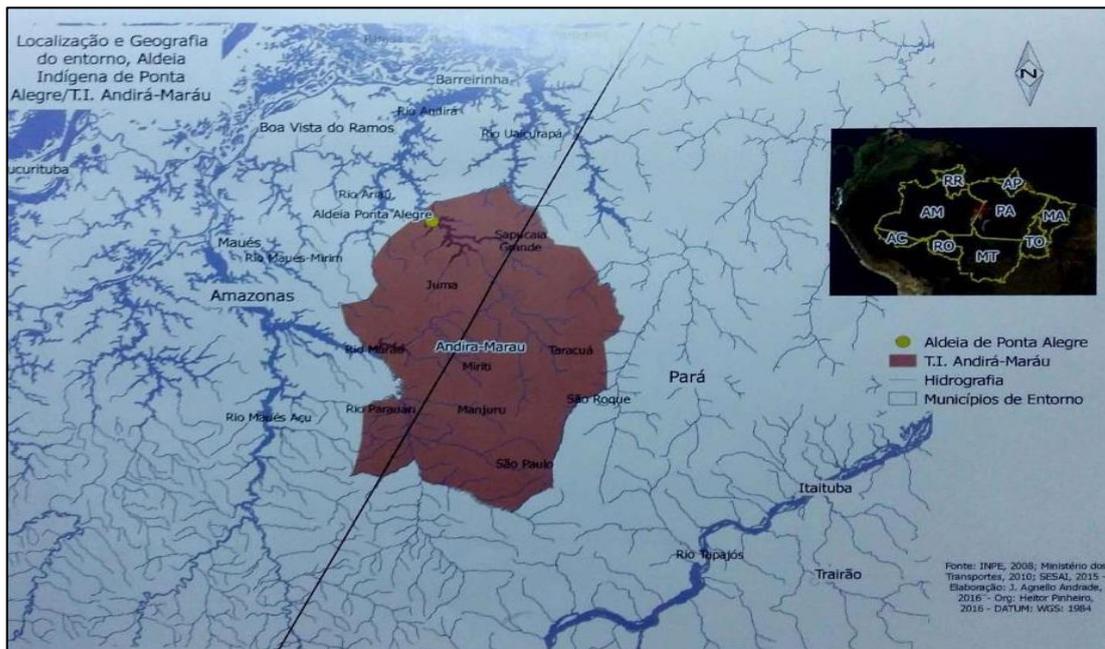
A comunidade indígena de Ponta Alegre, rio Andirá-Marau, é habitada por indígenas da nação Sateré-Mawé – que tem como primeira língua o Sateré-Mawé –, sendo tal comunidade reconhecida pela Lei Orgânica do Município de Barreirinha como Distrito, localizado à margem direita do rio Andirá, a 60 km do município de Barreirinha e a 100 km do município de Parintins (Figura 05), o que facilita o acesso dos moradores aos serviços de saúde, educação, bancários, entre outros, utilizando como meio de transporte embarcações fluviais.

Atualmente, esse povo se nomeia como Sateré-Mawé, o primeiro nome – Sateré – quer dizer “lagarta de fogo”, que deriva de um importante clã que tem o papel de indicar a sucessão dos chefes políticos, como, por exemplo, o próprio tuxaua. O nome secundário – Mawé – significa “papagaio falante ou inteligente” e não parte de fins clânicos (UGGÉ, 1991).

Há informações dessa população desde 1668, quando da instalação da missão jesuítica Tupinambarana que se consolidou na região, atestando o contato com os portugueses. Desde esse período de mais de três centenas de anos, há o contato com a sociedade não indígena. O povo Sateré-Mawé, apesar da relação, com os não indígenas, tenta manter viva a língua materna, e, sendo um povo bilíngue, também fala o português. O espaço geográfico da TI Andirá-Marau habitado pelos Sateré-Mawé está localizado entre os rios Andirá, Marau e Uaicurapá, próximos aos municípios de Parintins, Barreirinha e Maués, pertencentes aos estados do Amazonas e do Pará.

Souza (2009 apud BARROS, 2015, p. 104) assinala que “no tempo dos colonizadores os índios eram considerados pelos portugueses como trabalhadores e estavam atrelados a uma legislação real que regulamentava suas relações com o trabalho entre o governo e os colonos”; o autor ainda relata que um grupo ficava na povoação para praticar a agricultura de sustentação do povo da aldeia, enquanto a produção excedente era vendida sob a orientação dos missionários. Outro grupo de índios ficava inteiramente à disposição dos missionários, ajudando na conversão de outros índios e os trazendo para o povoado. Um terceiro grupo ficava a serviço do governo, que o distribuía aos colonos.

Pela fala do estudioso, os índios sempre foram hostilizados e escravizados, sua mão de obra era em benefício dos missionários, dos colonos e do governo. Essa forma de tratamento dado aos índios os levou à rebeldia contra os dominadores. Nessa frente de movimentos, os Sateré-Mawé estavam ativamente envolvidos, juntamente com os negros, caboclos e mestiços, lutando para conseguir sua liberdade. Esse movimento foi denominado de Cabanagem.



**Mapa 03:** Mapa da Terra Indígena Andirá-Marau.

Fonte: Cartilha Paradidática. Nossa Aldeia, Nossa História, Nossa Gente, 2016.

Barros (2015, p. 104) completa dizendo que o território do povo Sateré-Mawé foi invadido pelos colonos, deixando-os com uma pequena parcela da terra, um pedaço curto da área no Koatá-Laranjal (Borba), junto com o povo Mundurucu, e finalizando com as terras indígenas no Uaicurapá (Parintins). Segundo informações disponibilizadas no site da FUNAI/AM, a região mais habitada pela população indígena Sateré-Mawé encontra-se às margens do rio Andirá, no município de Barreirinha. Outra área com uma população bastante expressiva localiza-se próximo ao município de Maués, na região do rio Marau.

O povo Sateré-Mawé encontra-se em sua maioria nas áreas rurais, em aldeias que têm suas próprias lideranças e que hierarquicamente estão organizadas. Segundo Lorenz (1992), essa organização se estabelece em *tuxauas* (tué'sa), que é a principal liderança na TI, normalmente formada por dois tuxauas em cada braço de rio; tem-se também os *Paini*, que são os especialistas em interpretação e trocas com o mundo espiritual; em seguida, existe a figura

do *Capitão* (akag hit), que passou a existir sob influência do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e sua principal função é ser interlocutor no debate e na tomada de decisões dos Sateré-Mawé, e, para finalizar, existe a figura do Capataz, que se encarrega da organização do trabalho coletivo.

Esse povo é inevitavelmente reconhecido pelo cultivo e pela domesticação do guaraná (*Paullinia cupana sorbilis*), fruta de grande importância para a cosmologia e a estruturação social do povo Sateré que tem grande semelhança com um olho humano. Parte daí a compreensão da nomenclatura “Waraná” (o prefixo *Wara*, na língua Sateré, significa conhecimento/visão), e, para algumas aldeias, o próprio çapó (bastão de guaraná ralado na água) tem um papel simbólico nas reuniões de tomada de decisões, atuando como um segundo Tuxaua.

Segundo o mito Sateré-Mawé, o guaraná é originalmente os olhos de um indiozinho que foi mordido por uma serpente quando estava colhendo os frutos na floresta. Desse fruto é feita uma bebida muito apreciada pelos indígenas, que a consideravam tão saudável e tão importante que a utilizavam diariamente como se fosse um elixir da longa vida.

Coelho (2003) comenta que os índios costumavam contar uma lenda muito bonita. Segundo ele, em uma aldeia dos índios Maué, havia um casal que possuía um único filho, alegre e saudável. Todos os habitantes da aldeia gostavam muito da criança e afirmavam que se transformaria em um grande chefe guerreiro. Isso fez com que Jupari sentisse muita inveja do menino e resolveu matá-lo. Transformou-se em uma enorme serpente e, enquanto ele distraidamente colhia frutinhas na floresta, ela atacou e matou a pobre criança.

Os pais, que nada desconfiavam, esperaram em vão pela volta do indiozinho, esperaram muito, até que o sol foi embora. Veio a noite, e a lua a brilhar no céu e a iluminar toda a floresta. Os pais já estavam desesperados. Toda a tribo se reuniu para procurá-lo. Quando a tribo o encontrou, ele estava morto na floresta, uma grande tristeza tomou conta de todos. Ninguém conseguia conter as lágrimas. Nesse exato momento, uma grande tempestade desabou na floresta, e um raio veio cair bem perto do corpo do menino. Todos ficaram muito assustados, a mãe da criança pediu aos índios para enterrarem os olhos do menino, pois essa era a vontade de Tupã, já que nasceria no local onde fossem enterrados uma nova planta que iria trazer muita alegria e felicidade a todos.

Assim foi feito, os índios plantaram os olhinhos da criança imediatamente, conforme o desejo de Tupã, o rei trovão. Alguns dias se passaram, e no local nasceu uma plantinha que os índios ainda não conheciam. Era o guaranzeiro. É por isso que os frutos do guaraná (ver figura

06) são sementes negras, rodeadas por uma película branca muito semelhante a um olho humano.



**Figura 05:** Fruto maduro do guaranazeiro.

Disponível em: <<https://www.institutoamazonia.org.br/instituto-amazonia-atende-agricultores-familiares-indigenas-da-tribo-sateré-mawé/sateré-mawé/>>. Acesso em: 19 de junho de 2018

Os povos indígenas começaram a domesticação do guaraná na Amazônia há mais de 500 anos. Da cultura e da sabedoria nativa surgiu a inspiração para as pesquisas genéticas, que estão em estágio avançado da agricultura moderna. O fruto guaraná é rico em várias substâncias, como a cafeína, a teobromina, a teofilina, entre outras. Desse fruto se extrai o pó que é usado pelos indígenas como revigorante, estimulante físico e mental, afrodisíaco; além disso, tem ação tônica, é diurético, combate a obesidade, melhora a pressão sanguínea e o cansaço físico e mental. O consumo do guaraná aumenta o gasto calórico diário e diminui o apetite, por manter estáveis os níveis de glicose no sangue, combatendo, assim, a obesidade.

A produção do guaraná do povo Sateré-Mawé é um produto vendável, além do consumo pelos indígenas, tem mercado certo através do Consórcio Sateré-Mawé, que funciona como cooperativa, é formada por 300 produtores. A sede fica em Parintins, a 369 km de Manaus. No local, as sementes passam por um processo de limpeza, depois são trituradas e viram pó; o produto pronto é acondicionado em embalagens plásticas e enviado para Manaus para ser

comercializado. Esse produto também é comercializado na cidade de Parintins em pequena escala.

O fruto guaraná leva uma média de três meses para ser beneficiado, depois de todo o processo, o produto vai direto para a Itália e a França, além do mercado nacional. A exportação começou há 20 anos com 20 quilos. Hoje, chega a sete toneladas por ano. O dinheiro da venda do guaraná é entregue ao produtor, sendo a fonte de renda para muitas famílias participantes do consórcio. A multiplicação das oportunidades de mercado, aliada ao sucesso comercial dos derivados do guaraná, representa fatores propícios à diversificação das formas de gestão da planta na sua região de origem, após muitos anos de imposição de um modelo produtivista.

No ponto de vista de Tricaud,

O verdadeiro desafio para essas agriculturas é a sua capacidade em coabitar umas com as outras, para responder às diversas demandas dos ‘consumidores’, mas também para defender a multiplicidade dos sistemas agrícolas. Através dos ‘mercados da biodiversidade’, os produtores de guaraná do território do baixo Amazonas poderiam ganhar maior visibilidade no Brasil e no mundo, desde que eles sejam capazes de se organizar e definir seu próprio território de ação, para estruturarem e defenderem valores compartilhados (2016, p. 51).

Os Guaranacultores – são assim denominados os agricultores e familiares que trabalham no cultivo de guaraná e que recebem assistência técnica da EMBRAPA/AM, SEPROR/AM, SEBRAE/AM e de outros órgãos estaduais que trabalham junto aos produtores com o fito de dar qualidade e melhoramento às sementes, objetivando ganhar mercado para o produto. Os incentivos vêm contribuindo para a valorização do produto, fazendo-o se confirmar como um produto nobre; conseguiu, inclusive, o Registro de Indicação Geográfica (IG), emitido pelo Instituto Nacional da Propriedade Industrial (INPI), órgão vinculado ao Ministério da Indústria e Comércio. A qualidade do produto tem mercado garantido, sendo absorvido em feiras, mercados, restaurantes e quiosques da capital do estado do Amazonas, mantendo seu potencial no mercado como produto de primeira qualidade.

Outra marca da expressividade do povo Sateré-Mawé é o Ritual da Tucandeira. Ritual ilustrado na imagem a baixo.



**Figura 06:** Ritual da Tucandeira

Disponível em: <<https://www.institutoamazonia.org.br/instituto-amazonia-atende-agricultores-familiares-indigenas-da-tribo-satere-mawe/satere-mawe/>>. Acesso em: 29 de junho de 2018

Essa celebração é uma tradição do povo Sateré-Mawé, realizada como ritual de passagem do menino adolescente para a vida adulta, mas que também tem a função de cura de doenças, através da dor causada pela toxina do ferrão da formiga, como prova de coragem, de resistência e de admiração. Essa celebração é

Uma prática repassada de geração em geração que, mesmo com a pressão da sociedade moderna, se mantém viva. Considerado pelos indígenas como um ato de força, coragem e resistência à dor, o ritual consiste em vestir uma luva cheia de formigas tucandeiras e resistir por ao menos 15 minutos. Além da representatividade da bravura masculina, o ritual também simboliza uma proteção para o corpo. Segundo a crença dos Sateré-Mawé, a ferroada da tucandeira funciona como uma espécie de vacina. Durante o ritual, o jovem deve se deixar ferrar no mínimo 20 luas. Para isso, coloca as mãos dentro da saaripé, uma luva de palha feita pelos padrinhos, que são os tios maternos do iniciante. Durante o ritual, a comunidade toda canta e dança ao lado do adolescente, em especial as mulheres solteiras, que buscam maridos fortes e corajosos. O ritual começa no dia anterior, com a captura das formigas vivas e com ferrão, com o uso de folhas do caju-branco. Enquanto as tucandeiras são conservadas em um bambu, os meninos têm seus braços pintados com uma tintura preta de jenipapo, feita por suas mães. Em seguida, com um dente de paca, elas começam a riscar a pele dos meninos até sangrar. No dia da cerimônia, as tucandeiras são colocadas em uma bacia com uma tintura anestésiante de folha de cajueiro e cuieira. Quando estão ‘adormecidas’, as formigas são postas na luva, com a cabeça para fora e o ferrão para dentro, na

parte interna da saaripé. Depois, para voltarem a ficar agitadas, elas recebem uma baforada de tabaco. É quando ficam prontas para atacar. Não há um período certo para a realização do ritual: é organizado conforme a vontade de quem deseja ser iniciado (Paiva, 2018, p. 37).



**Figura 07:** As formigas tucandeiras  
Fonte: Arquivo pessoal.

Soares (2014 apud PAIVA, 2018, p. 107) enfatiza que o ritual de iniciação da tucandeira dos Sateré-Mawé é passível de interpretação no sentido antropológico de como a tradição cultural é cercada de simbolismo em articulação com a história, como um processo em que o indivíduo passa de uma situação social para outra, como um processo limiar, ou seja, a entrada do jovem no mundo adulto, pois a vida dos indivíduos possui ciclos e passagens de um para outro, quando se fecham, deixam suas marcas simbólicas para os que os sucedem, marcando as mudanças de status que os iniciados passam a ocupar em determinadas posições sociais.



**Figura 08:** Adolescente agonizando com fortes dores, após o Ritual da Tucandeira  
Fonte: Arquivo disponibilizado pela aldeia.

No ritual de passagem da tucandeira dos Sateré-Mawé, o jovem passa a ser guerreiro, caçador, quando, após participar da cerimônia, passa a ter privilégios, como ter boa saúde, além de estar preparado para contrair laços matrimoniais.

A música cantada durante o ritual dá o entendimento de que, quando se celebra a passagem do curumim. No trecho “a tribo inteira / festeja todos os guerreiros / na dança da tucandeira; / Tem caxiri, taruba e guaraná çapó, óóó!” se evidenciam outros homens da tribo, os guerreiros. Essa celebração envolve dança, canto, bebidas culturais, chamadas de caxiri, tarubá e çapó. O caxiri e o tarubá são produtos derivados da massa da mandioca, enquanto o çapó é uma bebida feita a partir do guaraná.

“Iacoamã Icumaató  
Com a força do Porantim  
Inicia o curumim  
A tribo a noite inteira  
Festejam todos os guerreiros  
Na dança da tucandeira  
Tem caxiri, tarubá e guaraná-çapó óóó”

(Trecho da música para o Ritual da Tucandeira).

Nesse ritual, os homens jovens e adultos participam como forma de provar a sua coragem e bravura. Para eles, a formiga representa a figura feminina, “a nossa mulher”, aquela que os vacina, que os livra das doenças. Nesse sentido, a mulher Sateré-Mawé é valorizada, é a guardiã desses segredos e tem determinação para realizar os serviços domésticos e sociais.



**Figura 09:** Ritual da Tucandeira  
Fonte: Arquivo pessoal

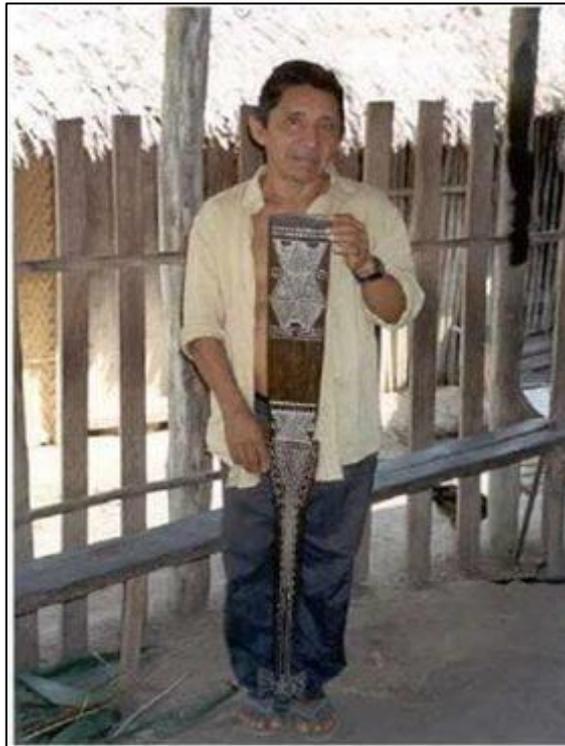
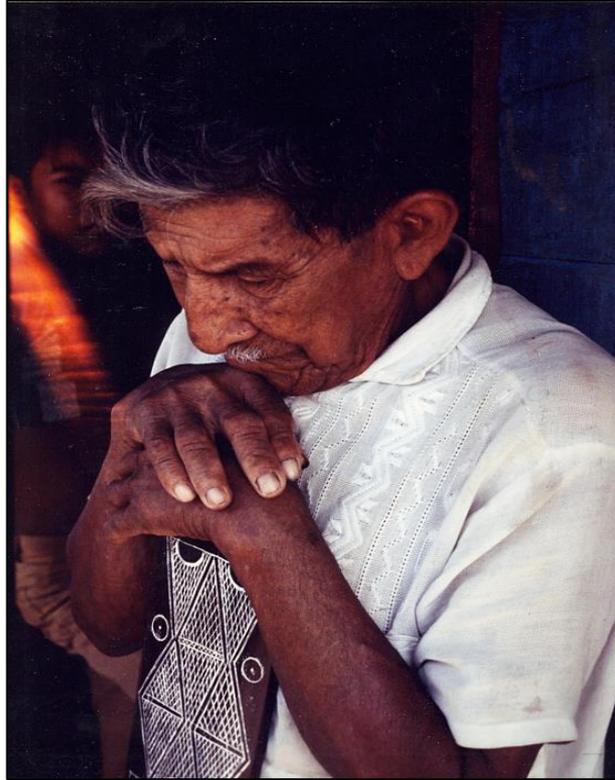
Esse ato de celebração só acontece como ritual de passagem dos homens adolescentes, raramente as meninas são convidadas a participar. O Ritual da Tucandeira é o maior símbolo cultural desse povo e, conseqüentemente, de identidade, porque seus cantos se referem a seus mitos e sua história, mantendo viva a dinâmica da prática cultural onde quer que seja realizado.



**Figura 10:** Realização do Ritual da Tucandeira na aldeia Sahu-Apé.  
Fonte: Acervo pessoal.

A dinâmica da cultura se constrói como uma prática reveladora do que somos, é uma ação dialógica que ocorre entre os sujeitos através da sua cultura, manifestada por signos e símbolos que formam a expressão cultural e se identifica por meio do protagonismo construído no decorrer do seu processo histórico. A cultura Sateré-Mawé, na construção de sua identidade, é alicerçada por significados que se expressam no discurso revelado pelo mítico ritual, originados na criação do povo para atender às suas necessidades individuais e do grupo a que pertence (PAIVA, 2018, p. 113).

Outro legado sagrado do povo Sateré-Mawé é o Porantig. Um remo sagrado no qual estão escritos a história deste povo. Exposto nas imagens 11A e 11B. Este remo se configura em uma espécie de registro identitário, como objeto de materialidade que está fortemente ligado à função das práticas xamânicas no processo de cura e atua também como elemento que constitui a coletividade dos Sateré-Mawé, pois em todas as aldeias é reconhecida a importância deste objeto.



**Figuras 11A e 11B:** Tuxaua Manoelzinho Miquiles na leitura do Porantig na aldeia Nova Esperança, rio Marau

Foto: Sônia Lorenz, 1980. Disponível em:

<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Sater%C3%A9 Maw%C3%A9>. Acesso em: 19 de agosto de 2018

Sinaliza-nos Souza (2011) que:

O çapó também aparece na leitura e nas revelações do Porantig (pora – remo; ig – pintura, pintado), uma peça feita de madeira, com gravuras. Segundo os Sateré lá está escrito seu passado e seu futuro, seus mitos, suas histórias de vida. E somente um especialista pode decifrar o que está gravado no Porantig. Contam que antigamente era feita a leitura do Porantig e que o guaraná era a bebida sagrada a qual todos tomavam. Relatos dos Sateré-Mawé revelam que somente os adultos reuniam-se para ler o Porantig e, nesse momento, ninguém poderia ausentar-se do local enquanto a leitura do Porantig não terminasse. Caso alguém tivesse necessidade de ausentar-se, a leitura era interrompida, até que a pessoa retornasse para que continuassem a leitura. Os Sateré dizem que o Porantig é uma peça de madeira e que vive guardado em um dos lados dos rios Andirá ou Marau; porém existem muitas cópias do Porantig, para que todos tenham contato com a peça. Entretanto, o verdadeiro Porantig é visto e guardado apenas pelo seu “guardião”, em geral uma liderança da aldeia, por ser um símbolo da sabedoria do povo. Segundo liderança Sateré-Mawé da cidade, “o Porantig é guardado em lugar bem escondido, onde nem todos podem pegar ou vê-lo; porém existem cópias do Porantig nas aldeias na T.I. Andirá-Marau; e o verdadeiro fica com a liderança da aldeia; só ele sabe onde está. E só uma pessoa especializada poderá ler o Porantig de forma correta, pois nele está escrito nosso passado e nosso futuro, nossos mitos, nossa história” (março/2008). O Porantig é um símbolo sacramental, memória viva, porque os Sateré-Mawé se referem a ele como “escritos sagrados”. Nesses regimes aparece um tempo que difere entre passado/acontecimentos e leituras atualizadas desse passado-futuro, presente no mito, revelado nos códigos do Porantig (SOUZA, 2011, p. 29-30).

A autora ainda acrescenta que, numa leitura durandiana, estabelecida por Gilbert Durand a respeito dos aspectos imaginários e seus efeitos históricos e sociais que enfatizam a polissemia dos símbolos nas diferentes lógicas sociais, o ato de beber çapó nos rituais, nas cerimônias e nas reuniões de importância para os Sateré-Mawé na cidade traduz um regime que estabelece um resgate e uma continuidade de elementos sagrados.

O processo de “descida do çapó”, o ato de ingerir a bebida suavemente, é ao mesmo tempo vigoroso, alegre, transmite força e vitalidade ao corpo. Sugere remeter a um processo de (re)construção do corpo, que foi exaustivamente exposto no ritual, quando dançam e cantam para a tucandeira. Nessa ordem, o engolimento do çapó significa afirmar que existe um regime cosmológico no âmbito dos mitos e dos ritos e na própria vida cotidiana.

Assim, percebemos que tanto o Ritual da Tucandeira quanto o ritual de descida do çapó são, na perspectiva adotada por Leach (1995), como um código de comunicação de símbolos arquitetados no interno de uma cultura, que tem o propósito de assegurar a ordem social tendo a possibilidade de ser dividido em distintas etapas, seguindo moldes característicos que

apontam graus de formalidade ou protocolo, estereótipos, de capacidade de condensação ou síntese e de repetição, redundância e até mesmo de contradição.

Os vários períodos do ritual mostram os conflitos que existem no esqueleto social, abandonando-os, adicionando-os ou sustentando o mesmo padrão tido como oficial pelos componentes desse grupo. Leach (1995) ainda afirma que os rituais são caracterizados pela bifurcação entre ritos religiosos sagrados em contraposição a ações profanas, constituindo ainda uma forma de assegurar a estrutura social de uma sociedade, deliberando o desejável fundamento em uma compreensão mitológica.

Na leitura do Porantig, as histórias remetem a um passado mítico e presente, traduzindo um sentimento coletivo numa ordem de pertencimento, em que todos são regressados ao passado, às origens míticas. A leitura do Porantig também é realizada pela liderança da aldeia, quando detecta as constantes tensões entre as famílias. Nessas reuniões, o Porantig é mostrado como forma de organizar e lembrar aos membros da aldeia a importância de continuarem unidos, vivendo em harmonia, paz, alegria e obedecendo às regras de bom viver. Souza (2011) conclui dizendo que o povo Sateré-Mawé tem o Porantig como um símbolo positivo, haja vista que toda a história do povo nele está escrita. Num regime noturno dessa imagem do Porantig, é o símbolo que se esforça por transmitir harmonia às contradições, como um mergulho íntimo na leitura, na tentativa de (re)organizar os pensamentos e as contradições surgidos na vida atual.

Estudos sobre essa população Sateré têm registrado que se mantém uma organização sociocultural chamado de clãs. Segundo Uggé (1991), “esses clãs se dividem em animais e frutas, como por exemplo: ingá, formiga, guaraná, lagarta, gavião, açaí, cobra, cutia”. Esse arranjo define as qualidades da natureza para eles, representando assim cada clã. Quando nasce, o indivíduo pertence à linhagem derivada do pai, ou seja, do clã patrilinear. Os clãs coordenam o casamento e é dada a preferência às uniões entre primos cruzados matrilineares.

### 2.1.2 *Sahu-Apé-Maweria*<sup>2</sup> *Sateré-Mawé*

Em meados da década de 70, os Sateré-Mawé começaram a se deslocar para a cidade de Manaus em busca também de emprego e melhor qualidade de vida. Pesquisadores e estudiosos da área afirmam que, no final da década de 70 e início da década de 80, houve um crescimento populacional na cidade de Manaus, e algumas famílias indígenas apareciam nos

---

<sup>2</sup> Maweria – Na língua Sateré-Mawé, significa todos do mesmo grupo (PAIVA, 2018).

dados estatísticos juntamente com outras populações tradicionais indígenas e quilombolas vindas do estado do Pará.

Encontrados em distintos pontos da cidade e em sua grande parte em bairros periféricos da cidade, os arranjos familiares, à medida que os casamentos aconteciam, se estabeleciam, e os Sateré-Mawé em busca de espaço físico, cultural, econômico e social se deslocavam para outros pontos da cidade e até mesmo para municípios próximos à capital nos municípios de Iranduba e Manaquiri. Os índios Sateré-Mawé se deslocaram para a capital do estado do Amazonas à procura de melhores condições de vida. A urbanização de populações indígenas no Amazonas, mais especificamente em Manaus, se constitui como um fenômeno ainda pouco estudado. E os estudos já realizados em maior parte trabalham no sentido de mostrar as situações socioeconômicas e identitárias desse povo.

É necessário compreender que, mesmo com um comprometimento profundo com o meio que se deseja estudar, algumas situações se apresentam com uma realidade nítida inicialmente e, conseqüentemente, evidenciam uma total contradição.

No entanto, a percepção pode ser verdadeiramente confirmada não exclusivamente a partir das aparências, mas principalmente por aquilo que é interno, ou seja, por meio dos próprios sujeitos envolvidos na pesquisa. Conhecer as características dos sujeitos envolvidos, além de ser um ponto prioritário no desenvolvimento do processo do estudo, ainda perpassa a ideia de que os sujeitos devem participar ativamente da edificação da pesquisa. Nesse sentido, o ponto central de uma pesquisa não somente pode ser a evidenciação de um problema, mas deve estar presente o desejo de mostrar outras realidades, assim como o desenvolvimento de ações e reflexões no campo.

Em face das análises propostas neste trabalho, tornou-se imprescindível um olhar à realidade das dinâmicas de produção de artesanato na aldeia Sahu-Apé que envolvem relações intracomunitárias entre índios e não índios. Daí perceber que dentro dessas produções se estabelecem relações de gênero e constantemente relações de reafirmação da própria identidade. Ademais, questões como ser ou não indígena são de grande importância e transitam no diálogo e nas relações que se desenvolvem dentro dessas comunidades.

Antes de se pensar em relações sociais existentes na comunidade a partir das produções realizadas, devemos analisar essa necessidade latente que se desenvolve, prioritariamente, na aldeia em estudo, questionando: “o que é ser índio fora da zona originária de seu povo?”.

Barros (2015, p. 129) faz uma análise do contexto e contribui dizendo que: “[...] os indígenas ao chegarem à cidade, encontraram muitas barreiras relacionadas com a discriminação pelo fato de serem indígenas e, em consequência, depararam-se com a falta de

oportunidade no mercado de trabalho e ausência de atendimento básico de saúde e educação”. Assim, o autor sublinha que os indígenas encontram barreiras ao se encontrarem na cidade grande, por exemplo, por serem índios, recebem certa discriminação, e, conseqüentemente, alguns direitos sociais lhes são negados. Acredita-se que o primeiro impacto seja a questão da moradia, seguido pela questão dos usos e costumes.

De acordo com sua genealogia, os habitantes da aldeia Sahu-Apé são pertencentes ao clã do Gavião e ao clã Me’yru, dos quais são participantes o senhor Quirino e a senhora Mariquinha. Eles tiveram cinco filhos, respectivamente em ordem de nascimento: Raimundo Ferreira, Nilson Ferreira, Tereza Ferreira, Clara Ferreira e Iracema Ferreira.

No desenvolvimento desta pesquisa, a inclinação devida recai sobre a senhora Tereza Ferreira do clã do Gavião.



**Figura 12:** Fotografia de dona Teresa.

Fonte: Arquivo disponibilizado pelas lideranças da aldeia Sahu-Apé

Dona Tereza, que teve um relacionamento estável com o Sr. Abidão, pertencente ao clã do Açaí, os dois já falecidos. Esse casal teve oito filhos: Leilinha da Silva (Awaita), Zebina da Silva (Menkia), Zelinda da Silva (Baku), que hoje é a atual Tuxaua da aldeia Sahu-Apé, Zeila da Silva (Kutera), Zenilda da Silva (Aruru), Zilma da Silva (Moreho), Zaqueu da Silva (Rewi)

e Zorma Silva (Woriri). Constantes incertezas e dúvidas permeiam a diáspora desses grupos clânicos entre a chegada e fixação na cidade de Manaus até a criação das aldeias Y'apyrehyt (que significa “*Terceira luva*”, espécie de luva estilo peneira, em que são colocadas as formigas tucandeiras). A formação da aldeia Sahu-Apé começou no ano de 1969. Dona Tereza chegou à cidade de Manaus vinda de dois clãs muito importantes dentro do sistema social Sateré-Mawé: o clã Me'yru, do Senhor Quirino, e o clã Gavião, do qual dona Mariquinha descende. Esse tronco familiar se tornou forte e resistente, espalhando-se pela própria cidade de Manaus e por regiões próximas.

Em meados dos anos 80, dona Teresa ficou viúva e, segundo as tradições indígenas, teria de voltar para a aldeia no rio Marau para se casar novamente ou voltar a residir na casa de seus genitores ou irmãos mais velhos, mas dona Tereza decidiu morar em Manaus, reconstruindo a sua vida junto com suas filhas no ambiente não indígena, rompendo, assim, a tradição da estrutura Sateré-Mawé.

Nas falas de boa parte dos interlocutores, identificamos que a grande maioria da população Sateré-Mawé no território Manauara se configura em irmãos, sobrinhos, filhas e netos da matriarca. A trajetória pessoal dela e de sua família se mescla com a própria história da cidade de Manaus, pois, com o apoio do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), muitos membros da família de dona Tereza foram empregados para atuar no desenvolvimento de rodoviárias e na própria construção civil.

Já o protagonismo feminino se concretizou a partir do deslocamento na cidade de Manaus e pela busca da conquista de espaços para a moradia e a permanência; foram as mulheres que deram início aos processos da criação das comunidades em Manaus e nos seus arredores. Essa busca por lugares de moradia se dava através de “invasões”, que se configuravam como os novos modos de ocupação do espaço urbano.

O bairro Morro da Liberdade onde inicialmente foi sediada a moradia dos Sateré-Mawé que chegavam à cidade de Manaus. Há quase uma década vivendo na cidade, dona Tereza e alguns familiares tiveram contato com o prefeito da época, o senhor Amazonino Mendes, que em um discurso político realizado num comício prometeu a ela um terreno no bairro da Redenção, localizado na zona oeste de Manaus, o terreno foi doado alguns meses depois dessa ocasião.

O local cedido se tornou sua moradia, contudo, ocorreram alguns conflitos com a vizinhança, e, por esses e outros, dona Teresa morou por mais ou menos três anos no bairro da Redenção, que é hoje a atual aldeia Y'apyrehyt. Em seguida, mudou-se para o bairro de Tarumã, onde residiu até sua morte, hoje atual aldeia Haã-bé. Bernal (2009) enfatiza em seu trabalho

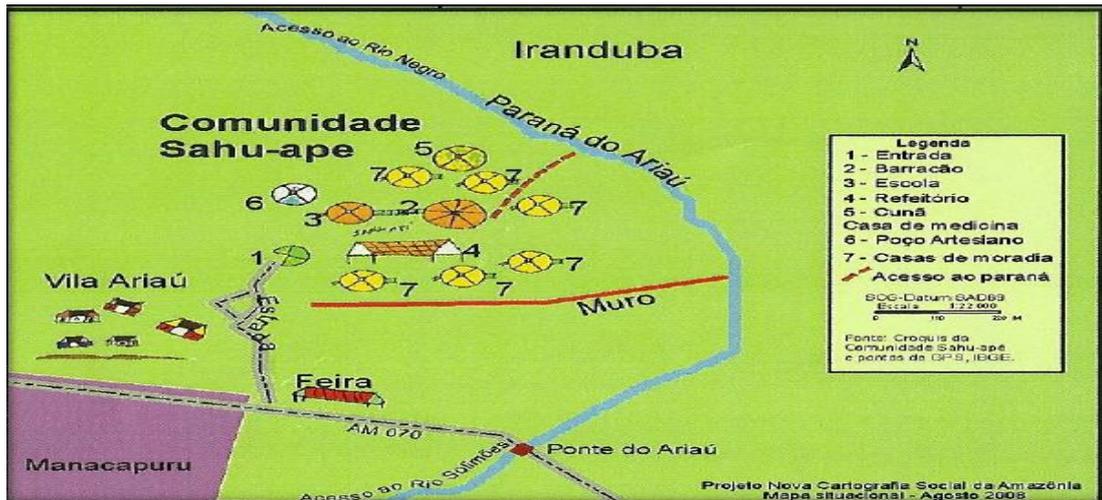
que uma parte da família da matriarca se deslocou para o bairro do Tarumã por causa dos conflitos com vizinhos e pela falta de emprego e alimentação, pois, morando no bairro da Redenção, dona Tereza ia para o lixo em busca de roupas, alimento, alumínio e outros materiais que pudessem ser utilizados para venda. E no bairro Tarumã havia uma grande área verde que possibilitava a caça e a pesca para a sua sobrevivência.

As configurações organizacionais desse tronco familiar se desdobraram tendo como protagonistas duas figuras importantes: dona Zenilda e dona Zelinda, filhas de dona Teresa. Dona Zenilda teve um papel muito importante dentro do processo econômico e identitários dessa família na cidade de Manaus, pois foi por sua iniciativa e seus esforços que se iniciou a Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé – AMISM –, já no bairro da Compensa, zona periférica da capital.

## **2.2 Sahu-Apé: comunidade indígena urbana, uma realidade construída**

A aldeia Sahu-Apé é uma realidade construída pelos índios Sateré-Mawé, localizada na Rodovia AM 070, km 37, número 610, mais precisamente na Vila do Ariaú, após a ponte do rio Ariaú (Figura 13). O nome Sateré-Mawé advém dos seus ancestrais, exatamente do grupo clânico dos tuxauas, estimado como de alta importância entre os Sateré. Segundo Uggé (1991), padre da diocese de Parintins e pesquisador há mais de duas décadas sobre questões relacionadas ao povo Sateré-Mawé, essa é a nomenclatura mais acabada desse povo. Durante a pesquisa de campo junto aos indígenas de Sahu-Apé, em roda de conversa, nos foi dito que há 20 anos a aldeia Sahu-Apé se instalou às margens do rio Ariaú, em Iranduba, município a 27 km da capital Manaus.

Constituída naquela época por 32 pessoas divididas em 14 famílias, é denominada de Sahu-Apé, nome que significa “Tatu Grande” figura da mitologia sobre a origem do Ritual da Tucandeira, assunto em que são várias as explicações entre os próprios Sateré.



**Mapa 04:** Croqui da estrutura física da aldeia Sahu-Apé

Disponível em:

<[https://www.academia.edu/9028965/Caderno\\_de\\_debates\\_nova\\_cartografia\\_social\\_Vol\\_01\\_no\\_01\\_Conhecimentos\\_tradicionais\\_na\\_Pan-Amaz%C3%B4nia](https://www.academia.edu/9028965/Caderno_de_debates_nova_cartografia_social_Vol_01_no_01_Conhecimentos_tradicionais_na_Pan-Amaz%C3%B4nia)>. Acesso em: 09 de abril de 2018

A decisão de deixar a cidade de Manaus foi uma tentativa corajosa de buscar se aproximar de como vivia quando morava no rio Andirá, no baixo Amazonas. A jovem Zelinda foi a Manaus com seus familiares em busca de melhor condição de vida. Barros (2015, p. 129) escreve o que dizia a tuxaua Baku: “Eu não vim, fui trazida. Eu fui trazida pra cá. Eu chorava muito quando eu saí da aldeia”. Zelinda mais tarde se tornou uma liderança representativa na aldeia Sahu-Apé.

Acerca do motivo da saída dos indígenas para a área rural de Manaus, nos dizia Baku: “Só não quero voltar para Manaus, porque é muito ruim. Não tem peixe. Tem, mas só se a gente comprar, ninguém pesca”. A líder tribal tinha suas razões, porque a base alimentar do indígena é o peixe e a caça.

Os Sahu-Apé vivem em aldeia, com uma estrutura de dez casas, onde residem as famílias. Oito das construções são feitas com paredes e tetos de palha, duas com parede de ripa, uma de alvenaria, com telhado de zinco, e outra de madeira, com telhado de palha. Há, também, três palhoças circulares cobertas de palha, sem paredes, com piso de concreto. Abaixo registramos por meio da sequência de algumas imagens a estrutura da aldeia:

Nesse aspecto se situam, respectivamente, a escola, a casa de festa, onde se realizavam as danças da Tucandeira, do Mãe-Mãe, do gambá, dos espíritos mortos e outras festividades, e a casa de fabricação dos compostos a partir das plantas medicinais encontradas na floresta.



**Figura 13:** Casa de Sahu.  
Fonte: Arquivo pessoal.



**Figura 14:** Escola da aldeia (Tupana Yaporó).  
Fonte: Arquivo pessoal.



**Figuras 15 e 16:** Estruturas de palha presentes na aldeia.

Fonte: Arquivo pessoal



**Figura 17:** Local onde acontecem as festividades (Ritual da Tucandeira).  
Fonte: Arquivo Pessoal

Essas estruturas de madeira e palha que ficam próximas à escola e ao local de realização das festividades. Elas chamam atenção, pois, são estruturas pouco usadas pela comunidade. Esporadicamente, servem de abrigo para visitantes ou parentes que chegam para algum evento, tendo assim utilidade básica. Mas, partindo de outro ponto de vista, essas estruturas, sem muita utilidade, servem no dia a dia como cenário de um ambiente rústico e primitivo para registros fotográficos dos muitos turistas que passam pela aldeia.

Nessa aldeia, há um barracão retangular que funciona como uma cozinha, no qual as famílias se reúnem para fabricar os artesanatos, almoçar e jantar juntas após uma caça bem-sucedida, quando capturam algum animal silvestre, como cutia e jacaré, entre outros. Logo ao lado, encontram-se as estruturas de palha e madeira em que são comercializadas as peças

artesanais produzidas pela aldeia e que também são ocupadas quando o número de visitantes (convidados e parentes) nos eventos e festividades é grande.



**Figura 18:** Cozinha da aldeia.  
Fonte: Arquivo pessoal.



**Figura 19:** Barracas de exposição de artesanato na aldeia Sahu-Apé.  
Fonte: Arquivo pessoal.

A cultura de determinado grupo étnico não é fixa, não estaciona no tempo, pois, ao se constituir na relação entre sujeitos de um mesmo grupo, ou entre sujeitos de diferentes grupos étnicos, sofre um processo de mudança. Porém, mesmo vivendo no contexto da cidade, não significa que os indígenas abram mão de sua identidade étnica. Para Souza, essa relação se expressa em continuidade e descontinuidade, como declara:

A “cidade” para os índios é o mundo presente. Eles estabelecem uma relação muito próxima com esse ambiente, seja pelo consumo de bens industrializados, seja através das relações comerciais, da busca por formas de acesso ao sistema de saúde ou de educação. É possível afirmar que a “cidade” está na “aldeia”, assim como a “aldeia” está na “cidade”. Perceber essa dinâmica implica reconhecer que o processo é marcado por relação de continuidade e descontinuidade (2017, p. 34 ).

É bastante óbvio que o povo indígena ao morar na cidade não cultiva a terra, não planta, não pesca, e diante dessa dificuldade, Bernal (2009) nos apresenta alguns dados da situação precária em relação à agricultura, pelas condições geológicas e ecológicas do espaço, assim tendo uma baixa produtividade em produtos agrícolas; as dificuldades também na criação de animais para a economia familiar; a difícil mobilidade e o custo alto do combustível para escoar a produção; o encanto pelos núcleos urbanos, principalmente pelos jovens, incitados ao consumo de bens e atividades de lazer presentes na cidade.

Diante dessas dificuldades, as famílias procuram alternativas para prover o sustento e também a aproximação entre os membros, tendo em vista, assim, outras possibilidades como o artesanato. Desse modo, Dias (2007) esclarece que:

O artesanato para os segmentos populares se baseia na experiência vivida e transmitida de geração para geração assim como para a economia. A tradição familiar tem enorme peso no processo criativo. Pertencer a uma família de artistas ou crescer em meio artesanal é, geralmente, um meio de não só “dar continuidade à categoria”, mas manter os vínculos afetivos, a memória, as trocas simbólicas e os elos de solidariedade e dom necessários à gestão do cotidiano de cada artesão.

Nesse sentido, os trabalhos artesanais são realizados por famílias sem renda que vivem em regiões mais pobres e cuja produção artesanal apresenta grande variedade de expressões e quantidade de matérias-primas disponíveis. Representam um meio de sobrevivência para muitos artesãos que procuram comercializar seus produtos em feiras, festivais e exposições em lojas na cidade. No caso dos indígenas Sahu-Apé, eles têm uma casinha coberta de palha para expor e vender seus artesanatos aos turistas que visitam a aldeia.

Vale ressaltar que a ocupação artesanal dos indígenas da aldeia Sahu-Apé acontece em família e representa uma expansão da força de trabalho, e da capacidade produtiva dos jovens e adultos, em especial da mulher. Esse trabalho é como uma forma de emprego por “conta própria”, na qual cada artesão procura fazer peças de qualidade, com valor comercial no chamado setor informal da economia.

Lemos (2011, p. 52) pontua que:

Falar de artesanato, ou antes, apresentar uma única definição é, senão impossível, problemático, na medida em que nos remete para diferentes saberes e referentes culturais, para uma pluralidade de objetos e atividades. Faz parte do imaginário coletivo pensar o artesanato como expressão de tradições populares regionais, associando-o à arte popular, pelo que muitas vezes ouvimos designá-lo como “arte menor”. Progressivamente esta concepção restrita deu lugar a outra, em que o critério de criação artística assume um papel importante, flexibilizando-se as fronteiras entre arte e artesanato. Além disso, o artesanato, que por muitos era visto como atividade econômica marginal, hoje é tratado como atividade regular inserida no mercado competitivo. Em países desenvolvidos, as atividades artesanais geram, normalmente, produtos de qualidade superior e de alto valor agregado, contribuindo fortemente para o crescimento econômico e para o bem-estar social de inúmeras pessoas. A Finlândia e a Dinamarca são exemplos de países que mantêm essa relação próxima com o artesanato e onde essa atividade é altamente sofisticada, destacando-se pela inovação e *design* criativo, arrojado e moderno (apud CARDOSO, 2012, p. 18).

A produtividade e a criatividade do povo Sateré-Mawé da aldeia Sahu-Apé são dinâmicas que subsidiam as finanças de suas famílias, pois a maioria dos moradores da aldeia não tem trabalho formal. Dizem eles que, o mundo do trabalho formal está difícil na atualidade, principalmente para aqueles menos instruídos, menos qualificados. As empresas e os comércios de grande e pequeno porte selecionam trabalhadores qualificados e dessa forma absorvem mão de obra com habilidades para a função requisitada. Neste ponto, é importante destacar que o trabalho informal é a saída para que a população desempregada encontre uma alternativa para se ficar viva. Logo,

A organização do trabalho como forma de atividade artesanal permite o domínio integral do processo de produção, fato inexistente no caso de um operário de fábrica que é obrigado a se especializar numa operação tão simples a ponto de causar demência. O artesão é dono do saber e centro do processo de produção e não um simples apêndice de uma máquina. Só ele pode iniciar e concluir o processo e ainda detém o conhecimento sobre a compra, os tipos e qualidade das matérias-primas, além de comumente comercializar o produto final gerado (NASCIMENTO, 2008, p. 2).

Ressaltamos que o trabalho artesanal ganha espaço no mercado comercial quando tem qualidades, acabamentos, design e matéria-prima sustentável. Lima (2011, p. 14) pontua que “é imprescindível reconhecer seus saberes, ouvir suas falas e compreender como estes ocupam, organizam e constroem seus territórios, bem como os seus elementos identitários”. Em conformidade com essa linha de pensamento, Cardoso (2012, p. 18) acrescenta:

O saber se entrelaça e faz parte de um grande emaranhado com o afetivo, o social, o cultural, o histórico e o político, possibilitando uma identidade própria preservada pela perpetuação de seus costumes e de suas tradições, ao longo dos séculos, pelos mais velhos aos mais novos. Os saberes estão relacionados também com a concepção de vida, sociedade e relações.

A aldeia dos Sahu-Apé é um cenário oriundo de doação de terras pelo governo do estado do Amazonas e que foram edificados aos poucos pelos indígenas que lá residem e por outros já falecidos. A paisagem do local nos dias atuais possui também conteúdo simbólico, que expressa intencionalidades ou ideais exercidos pelo grupo no território.

Por estar localizada não tão distante do centro urbano, a aldeia é frequentemente visitada, logo, se pode defini-la como um núcleo turístico. Referente a esse aspecto, Bollón (2002, p 59) enfatiza: “Referem-se aos agrupamentos com menos de dez atrativos turísticos de qualquer hierarquia e categoria, que estão isolados no território e, portanto, tem um funcionamento turístico rudimentar ou carecem completamente dele, devido, precisamente, a seu grau de comunicação”.

Vale aqui justificar que o núcleo turístico (conforme grifo da pesquisadora) resulta da observação realizada durante a pesquisa, acreditando-se que ainda tem muito a se desenvolver, a crescer, embora o fluxo de turistas seja frequente. A atividade turística no lugar se configura como uma importante atividade capaz de atrair investimentos e fluxos financeiros, ainda em crescimento. Considera-se, também, que a atividade turística do lugar movimenta recursos financeiros, e permite o desenvolvimento e o intercâmbio cultural, visto que o artesanato produzido na aldeia congrega saberes, cultura e história do povo. A contribuição do turismo para destinos específicos pode ser indicada pela quantidade de renda que gera para a comunidade a partir dos gastos realizados pelos turistas, gastos esses que continuam a circular na economia entre os diversos setores de atividade.

A pesquisa responde à problematização levantada, e os desdobramentos acontecem através do fluxo de pessoas que visitam a comunidade. O turista, ao comprar o artesanato, leva consigo um pouco da história, da cultura e dos saberes do povo, além de poder estar próximo ao meio ambiente ecológico.

Os turistas visitam a comunidade Sahu-Apé em busca de experiências exóticas, lazer e até mesmo curas, como também para comprar os compostos naturais produzidos a partir das ervas medicinais colhidas na floresta, receber defumação com tauari durante a pajelança ou um banho com ervas ou, ainda, por curiosidade.

### **3 PRODUÇÃO MATERIAL: PROCESSOS IMBRICADOS, ETNICIDADE E ARTESANATO**

Alguns autores consultados como Ballivián (2012), Mauro (2016), Silva (2009) e Barth (1998) serviram de base para a discussão teórica deste trabalho. Durante o período de contato com o povo Sateré-Mawé na comunidade Sahu-Apé, percebemos uma sutil diferenciação em relação à comunidade de Sateré-Mawé de Ponta Alegre, no rio Marau, quanto à produção artesanal, por desenvolver conceitos específicos sobre estética e beleza. É perceptível dentro da conjuntura que abarca esta pesquisa que a etnicidade se apresenta como uma forma de estratégia social ao usar o artesanato para a materialização de sua cultura, ou seja, é uma forma encontrada por essa comunidade para se expressar, se divulgar e se firmar enquanto parte de um todo urbano.

Poe meio, da pesquisa de campo observamos que, diversas formas de ligação através da prática do artesanato, se vinculam ao processo de afirmação e reconhecimento da própria etnicidade. Reconhecer-se como sujeito étnico é se auto afirmar, legitimar-se como membro de um povo existente, ativo e que valoriza elementos de sua tradição.

Com os avanços da tecnologia da informação, ampliou-se também o acesso à internet, à televisão e a outros meios de produção e difusão da informação e comunicação, resultando na mudança no comportamento, nos costumes e na forma de ser e pensar de muitos sujeitos que, influenciados por esses meios, podem negar suas origens étnicas através da construção de sua identidade.

Sobre esse aspecto, Silva pontua o seguinte:

Nossa identidade, assim, não é uma essência, não é um dado, não é fixa, não é estável, nem centrada, nem unificada, nem homogênea, nem definitiva. É instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. É uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade se cria também por certos atos de linguagem, particularmente por enunciados que “fazem com que alguma coisa aconteça” (2000, p. 42).

Na opinião de Belo (2004, p. 15), as identidades formam parte de um âmbito politizado da vida social indígena que também se apresenta como uma participação preponderante na vida cotidiana e nas práticas sociais dos sujeitos pertencentes ao grupo. Nesse sentido, é de extrema importância para a compreensão de nosso trabalho, discutirmos questões a respeito da discussão teórica sobre etnicidade e seus conceitos.

Durante o estudo de campo, foi possível observar uma tentativa de autoafirmação por parte dos indígenas nos discursos, nas letras das músicas cantadas para turistas e em conversas informais, como se quisessem a todo instante provar que são índios por morarem fora da sua terra originária, configurando-se, então, como índios citadinos.

Um exemplo bem claro é a letra de música transcrita a seguir, que tem autoria dos próprios integrantes da aldeia e que é cantada durante apresentações dentro da aldeia e fora dela.

**Sateré-Sese**

Sateré-Sese  
 Sateré-Sese  
 Sateré-Sese  
 Sateré-Sese  
 Wum wá coa toé  
 Wum wá coa toé  
 Wum wá coa toé  
 Sateré-Sese  
 Sou índio na cidade  
 Sou no interior  
 Levo minha cultura  
 Pra onde quer que eu vou  
 Eu não quero saber o que falam de mim  
 Eu tomo Tarubá e fumo Tauari  
 Eu não quero saber o que falam de mim  
 Eu tomo Tarubá e fumo Tauari  
 Sateré-Sese  
 Sateré-Sese  
 Sateré-Sese  
 Sateré-Sese  
 Wum wá coa toé  
 Wum wá coa toé  
 Wum wá coa toé  
 Sateré-Sese

A organização social da aldeia Sahu-Apé entende a especificidade de sua realidade e tenta em cada oportunidade, manifestação ou prática, como é o caso do artesanato, se fazer presente ao evidenciar suas particularidades e tentar fazer parte dessa comunhão nacional. E essa organização e dinâmica também revelam que seus habitantes têm a seu favor o labor dos

artesões, com os produtos e o turismo. Os benefícios gerados pela forte vinculação observada entre os setores de Artesanato e do Turismo, mediante a inserção do artesão em seu local de produção nos roteiros turísticos, além da implantação de estratégias integradas, tais como a comercialização de produtos artesanais e a apresentação da dança da Tucandeira, evidenciam dessa forma a identidade cultural local.

Entretanto, é necessário entender não somente a dinâmica da cultura do artesanato, mas também das próprias exigências dos novos tempos. O fazer artesanal passa não só pela tradição familiar, mas também pela “habilidade” e “competência” do saber fazer, e, considerando o mercado que absorve esse produto, nessa feitura, “as mulheres índias são mais laboriosas” (TORRES; SANTOS, 2011, p. 27).

Em Sahu-Apé, podemos perceber que as dinâmicas coletivas de subsistência são diversificadas e, voltadas o ano todo para o turismo, momento em que se comercializam diversos produtos, como artesanato, pintura de grafismo em turistas, sucinta produção de mel, crânios e couros de animais, derivados da farmácia Kunã, ingresso para a entrada na aldeia, registros fotográficos de pessoas e animais. Como podemos visualizar nas imagens a seguir.



**Figura 20:** colar de sementes exposto pra a comercialização.

Fonte: Arquivo Pessoal



**Figura 21** :realização da pintura do grafismo em turista .  
Fonte: Arquivo Pessoal



**Figura 22\_** : Sahu explicando para turistas como os remédios são produzidos na farmácia Kunã  
Fonte: Arquivo pessoal



**Figura 23:** registros fotográficos de turistas com crianças da comunidade.

**Fonte:** Arquivo pessoal

São essas práticas coletivas de sobrevivência, que diferem bastante das práticas coletivas de subsistência do povo da aldeia Sahu-Apé, em relação aos Sateré-Mawé, na TI Andirá-Marau, que estão mais voltadas para a produção da agricultura (mandioca e guaraná) e também para a produção de animais para consumo (galinha e porco), o artesanato também é produzido para a comercialização na TI Andirá-Marau, mas sendo exposto com mais ênfase no período de junho e julho, quando acontece o festival folclórico de Parintins.

Nesse contexto, é possível notar a especificidade da estrutura social e econômica que se desenvolve em Sahu-Apé, configurando-se assim as suas relações sociais. Segundo Belo (2004, p. 15), as identidades formam parte de um âmbito politizado da vida social indígena, que também se apresentam como uma participação preponderante na vida cotidiana e nas práticas sociais dos sujeitos pertencentes ao grupo.

Assim, sendo, faz sentido discutir as questões sobre etnicidade e seus conceitos. Apoiados em Max Weber, em sua obra *Economia e Sociedade*, publicada no século XIX, vemos que o estudioso sinaliza uma discussão sobre os grupos étnicos, tendo como objetivo expor e definir, no âmbito sociológico, o que realmente seriam e como se configuravam esses grupos. Para ele, os grupos étnicos são aqueles agrupamentos humanos que mantinham uma crença

particular numa descendência comum de semelhanças de tipo corporal ou de tradições, ou de ambos, ou devido à memória (WEBER, 1979, p. 376).

Essa discussão não se trata, portanto, de uma mudança apenas de significado, de sentido, mas traz a essência de que o grupo étnico é nada mais do que uma ação política. O autor ainda nos remete a uma reflexão no sentido de que o processo de “simbolização” das coisas se configura no esteio central da concretização do que chamamos de etnicidade. O termo etnicidade vem tomando uma proporção significativa e de caráter relacionado à agitação e às discussões políticas e em muitas situações escapa do que poderia ser encontrado nas práticas diárias dos grupos.

Para Barth (1998), a ideia de etnicidade está vinculada à criação de fronteiras que podem ser dinâmicas e maleáveis, de acordo com o interesse dos grupos. O conceito primordial de etnicidade está vinculado a questões de ordem e estruturação grupal, conferidas por meio biológico ou a partir de processos culturais existentes. Além disso, Barth (1998) define grupo étnico de acordo com as formas de organização social, em que os membros dessas populações se identificam e são identificados como grupo pelos outros.

De forma ampla, a colocação “Identidade Étnica” nos remete imediatamente a um conjunto de informação em que existem etnicidade e grupos étnicos. Oliveira (2010) define como conceito de identidade uma caracterização autônoma à cultura, e, em contraposição, esta certamente influencia a identidade étnica de um povo e, especificamente, seu caráter simbólico.

Silva (2010, p. 131) complementa:

A configuração de agentes étnicos, especialmente as associações círculos, são instauradores de novos quadros de socialização e expressão dos sujeitos e transformam as narrativas étnicas passadas em sinais diacríticos. Esses são, por sua vez, os signos e símbolos que o grupo cria para se representar, mostrar que é diferente em certo sentido. Silva (2010, p. 131)

A discussão sobre identidade deixa claro que a identidade não é fixa e que a etnicidade congrega costumes, cultura, usos e costumes de diferentes grupos. Hall (2006, p. 13) acrescenta que “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia”. O grupo pode adotar traços culturais de outros, como a língua e a religião e, contudo, continuar a ser percebido e a se perceber como distintivo (BARTH, 2000).

Dentro de uma compreensão desse aspecto, podemos perceber que os Sateré em Sahu-Apé atualizam suas fronteiras sócio simbólicas por meio, dentre outras coisas, do artesanato, que é visto por eles e por outros como atividade indígena, possibilitando-lhes assegurar uma identidade indígena especialmente em contextos de interação com os não índios, seja nas

idades, em outras aldeias ou em sua própria aldeia, com turistas que vão visitá-los, vizinhos, habitantes de Manaus etc.

Não existem identidades concretas ou congeladas, mas sim processos de construção de significados, sempre inacabados, que constituem uma busca constante, como assinala Bauman (2005), uma experiência que nunca terá finalidade. A identidade é móvel, forma-se e transforma-se de acordo com as condições geográficas, físicas, históricas, como a memória coletiva. Barth nos explica que essas fronteiras são móveis, podendo, mesmo assim, impor uma delimitação entre “nós” e “eles”:

São características da cultura a maneira como os indivíduos agem, pensam e comportam-se perante as inúmeras diversidades apresentadas pelo que lhe é incomum, visto aos olhos de seus costumes e tradições. A cultura não é estática, não é fechada e muito menos um conjunto de instruções na qual o homem deve seguir, “é a maneira de descrever o comportamento humano” Barth (2000, p. 25).

No caso dos Sateré de Sahu-Apé, que vivem em uma vila cercada de cidades e com um fluxo considerável de turistas em sua aldeia, indica-se uma rede de relações de cunho cultural, social e laboral e que também demonstra conexões na edificação social das identidades, ainda que essas identidades possam estar conectadas às necessidades expressas em determinados momentos da história desse povo.

No todo que abarca a região onde se localiza a aldeia Sahu-Apé, se estabelece a existência de distintas identidades, seja social, cultural, territorial, dentre outras obtidas e até deixadas no processo de constituição social dessa comunidade. A identidade é flexível, é também complexa no seu modo de inclusão, inovação e exclusão. Os contextos então exibidos e os modos de vida originados por eles têm tido um papel importante nas diferentes identidades que os sujeitos da comunidade em foco possuem, variando de acordo com as circunstâncias.

Para Hall (2006, p. 13), em diferentes momentos os indivíduos assumem diferentes identidades e dentro de um “eu” coerente essas identidades não são unificadas, ou seja, dentro de nós há identidades contraditórias que estão a todo momento se deslocando. Nesse contexto, consideramos que a comunidade Sahu-Apé, percebida como um arranjo cultural, se adapta às mudanças, reafirmando e modificando sua identidade, haja vista que, segundo Hall (2006, p. 13), “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia”.

Em Sahu-Apé, a memória se estrutura como um elemento primordial na construção da identidade, esta está vinculada à noção de continuidade individual e grupal, ou seja, é um processo ligado à coletividade, no qual as lideranças do grupo têm enorme papel. Pietrafesa de

Godoi (1999, p. 15) afirma que a memória se estabelece “como produtora de identidade e portadora de imaginário, regendo regras de pertencimento e exclusão que delimitam as fronteiras sociais do grupo”. Isso acontece na comunidade em momentos coletivos, em que as histórias dos antigos são contadas para a própria comunidade e também para os visitantes.

Dentro desse processo, o indivíduo escolhe numa parte do passado o que lhe interessa e somente recorda por pertencer a um conjunto social. Halbwachs (2006) nos leva à reflexão de que o sujeito não pensa de maneira intencional, mas em face do que encontra em determinadas situações, pelos outros e para os outros, pois é por meio da coletividade que se visa a universalidade, ou seja, uma memória que nunca é somente do sujeito, mas, sim, de um sujeito pertencente ao contexto social.

Em Sahu-Apé, a memória é nutrida e transmitida para que se sustente e não se perca no enredo da contemporaneidade; assim, a identidade revela um desenho do eu, da história, da singularidade e vai se estabelecendo como uma forma de orientação na constituição das próprias práticas sociais.

O reconhecimento de sua essência na identidade cultural está inteiramente ligado ao sentimento de pertença e ao sentimento de coletividade do grupo, desse modo se tornam um fator de extrema importância. Santos salienta que:

[...] é importante considerar a diversidade cultural interna de uma sociedade. Mesmo porque essa diversidade não é só feita de ideias; ela está também relacionada com as maneiras de atuar na vida social, é um elemento que faz parte das relações sociais. Santos (1994, p. 19).

As relações de posse estão manifestadas nas criações individuais e coletivas da comunidade, estabelecendo critérios de valoração de vários elementos, o que é perceptível na produção de artesanato, como em tantas outras coisas que carregam um valor histórico, geográfico e identitários. E dentro desse mesmo bojo ainda se configura como fonte de geração de renda.

Na constituição social, os artesãos de Sahu-Apé ressignificam elementos de comportamento e elementos simbólicos que moldaram sua própria dinâmica social e valores culturais característicos. Nesse sentido, Geertz afirma:

a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais com especificidade ou não [...] ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos com densidade. Geertz (1989, p. 10).

Assim, a partir da visão antropológica, Geertz nos faz perceber a cultura como uma ciência interpretativa e que “compreender a cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade” (1989, p. 10). É parte da cultura a forma como os sujeitos atuam, pensam e reagem perante o que se apresenta como incomum diante de suas tradições e seus costumes. Entende-se, nesse âmbito, que a cultura é dinâmica, “é a maneira de descrever o comportamento humano” (BARTH, 2000, p. 25).

A distinção das culturas não se dá de forma imóvel, uma vez que as sociedades não estão isoladas, como é o caso de Sahu-Apé, que desenvolve relações com diferentes grupos que de maneira inevitável influenciam e interferem na conduta social e na conjunção cultural da comunidade. E, para Lévi-Strauss (1993), a distinção das culturas perpassa o tempo-espaço, estando aqui, ali, em todo lugar e sempre, construindo-se e evoluindo constantemente em ritmos distintos.

Outro ponto de vista que chamou atenção para a composição deste trabalho foi a forma da sociedade intitulada de “sociedade em rede” (CASTELLS, 2002). Essa teoria explica que as informações circulam com muita naturalidade nos diversos nichos em que se acreditava haver uma sociedade estritamente homogênea culturalmente, tornando-se perceptíveis as novas identidades coletivas que tentam buscar o seu reconhecimento. Outro ponto de vista do mesmo estudioso é que a identidade seria percebida a partir do desenvolvimento do processo de significação de uma então chamada cultura interna, e também, indo além, a partir de atribuições desenvolvidas por meio do contato com outras realidades, ou seja, essa relação próxima entre as culturas e, conseqüentemente, entre os sujeitos seria o que basicamente constrói a identidade de fato.

Hannerz (1997) também compartilha dessa ideia, a partir da qual trabalha conceitos de dinamicidade cultural. É o que ele vai chamar de “cultura em fluxo” por entender que, para a manutenção de uma cultura que está em movimento, pessoas que inevitavelmente estão ligadas às redes têm de reinventar a própria cultura e se permitir refletir sobre ela e assim experienciá-la.

Para Hall (2000), as questões sobre etnicidade podem ser vistas dentro de uma atmosfera que reflete um fenômeno social. E dentro desse fenômeno social a identidade pode ser atribuída aos grupos, existindo, com o passar dos anos, uma necessidade de buscá-la em outros grupos diferentes, o que, segundo o autor, afasta a ideia impregnada de originalidade e exclusividade identitárias. Hall (2000), ainda sobre identidade, nos direciona a entender que todo esse processo de discussão está relacionado às perspectivas de objetividade e subjetividade sobre o que compõe as questões. Assim, primeiramente, há uma relação de identificação com fatores

como território, religião e linguagem, e todos eles são trabalhados como fatores de origem. Em seguida, o autor pontua a importância da própria identidade, o que podemos perceber como auto identificação.

Portanto, é possível entender que a concepção de identidade está vinculada à movimentação do dia a dia dos sujeitos como uma alternativa de convivência com os que os cercam, vislumbrando talvez uma alternativa de simplesmente achar o seu próprio espaço na sociedade pós-moderna. Permite-se, assim, ir mais além, na tentativa de traçar um estudo sobre as coisas e suas trajetórias, e dentro desses novos contextos sociais um exemplo claro disso é o próprio povo Sateré-Mawé da aldeia Sahu-Apé, que interage direta e indiretamente com diversos valores e necessidades que lhes são apresentados nos dias de hoje, modificando, nesse contexto, a sua própria noção de estética.

### **3.1 Movimento de sementes e materiais na aldeia Sahu-Apé**

#### *3.1.1 Objetos e recursos*

Um ponto de grande relevância dentro do universo da pesquisa é a matéria-prima que é utilizada, pois as sementes e as plumagens têm um circuito próprio e uma movimentação dinâmica, algumas sementes são trocadas entre as aldeias Y'apyrehyt e wha-bé, vindo até mesmo de parentes de Maués, Parintins e Barreirinha, são as chamadas “encomendas”.



**Figura 24:** Barraca para a exposição e comercialização das peças de artesanato Sahu-Apé  
Fonte: Arquivo pessoal.



**Figura 25:** Barraca para a exposição e comercialização das peças de artesanato Sahu-Apé  
Fonte: Arquivo pessoal



**Figura 26:** Exposição de artesanato de Mulheres de Sahu-Apé em evento no centro de Manaus.  
Fonte: G1. Disponível em: <globo.com/2017>. Acesso em: 03de setembro de 2018



**Figura 27:** Congressista de um evento sobre saúde coletiva em visita turística à aldeia Sahu-Apé usando um colar de morototo e semente de açai).  
Fonte: Arquivo pessoal.



**Figura 28:** Meyrre utilizando uma tiara e sutiã de lágrimas de N. Senhora e plumagem/colar de morototo com caroço de tucumã e sementes de açai  
Fonte: Arquivo pessoal.

Durante o período de realização da pesquisa, notou-se através da observação que não existe diferença ou até mesmo separação na matéria-prima para a confecção de peças de cunho comercial e de peças para uso pessoal dos indígenas. Alguns colares utilizados pelos próprios indígenas são expostos nas barraquinhas à disposição de turistas. Até mesmo no que se refere às peças que são utilizadas no próprio ritual, se alguém manifestar o interesse e pagar a quantia pedida, pode obter qualquer peça.



**Figura 29:** Luva confeccionada pela aldeia para o ritual da Tucandeira.  
Fonte: Arquivo pessoal

Uma situação dessa natureza ocorreu logo após o momento do Ritual da Tucandeira, quando um estudante de enfermagem do Mato Grosso manifestou interesse em comprar a luva ainda com as formigas dentro, e Sahu, atual responsável pela aldeia, respondeu, no momento de enfermidade da tuxaua, que não haveria o menor problema, mas que antes eles teriam de tirar as formigas de dentro, uma vez que elas têm um cheiro muito forte. A peça – isto é, as luvas usadas pelos indígenas que participam do ritual e que são confeccionadas de palha de inajá (palmeira) – custou ao estudante o preço de R\$ 250,00. Dessa forma, podemos deduzir que qualquer objeto, ainda que de cunho ritual, pode ser comercializado na aldeia Sahu-Apé. Torna-se imprescindível destacar aqui que em outras aldeias Sateré-Mawé não é comum à prática de comercialização de peças de cunho ritual.

### 3.2 Território e Territorialidade

Para Valverde (2004), a ideia de território é o lugar de espaço de residência ou local onde se desenrolam as múltiplas relações entre os agentes, sejam elas sociais ou econômicas. Apesar disso, essa é uma definição que suprime os elementos norteadores do conceito de território.

Enquanto isso, Haesbaert (2001), um dos mais importantes pesquisadores das temáticas territoriais brasileiras, considera que o território expressa o local da manifestação de poder e apresenta três perspectivas distintas: a jurídico-política, a cultural e a econômica. Na perspectiva jurídico-política, o território é visto como um espaço delimitado e controlado sobre o qual se exerce um determinado poder, especialmente o de caráter estatal; na perspectiva cultural, por sua vez, priorizam-se as dimensões simbólicas e mais subjetivas, sendo o território visto fundamentalmente como produto da apropriação feita através do imaginário e/ou da identidade social sobre o espaço; e, por fim, na perspectiva econômica, destaca-se o território como produto espacial do embate entre classes sociais e da relação capital-trabalho (HAESBAERT apud SPOSITO, 2004, p. 18).

Na opinião dos autores, território é realmente lugar de residência, de pertencimento, local onde acontecem as relações de poder, de decisão. Haesbaert (2001) destaca o poder jurídico-político, cultural e econômico.

Os territórios transformam-se de acordo com o ritmo das novas técnicas, e isso ocorre tanto na cidade quanto no campo. Entretanto, esse processo de reconhecimento legal das comunidades indígenas, incluindo a demarcação de suas terras e o direito de preservarem suas tradições, é bastante recente.

Pellegrini (2010, p. 246) afirma que:

Somente no início do século XX, as chamadas Terras Indígenas (TI) começaram a ser demarcadas pelo governo brasileiro. Porém, os direitos dos índios só foram estabelecidos claramente pela constituição brasileira em 1988, que garantiu a posse das terras tradicionalmente ocupadas por eles e, também, o direito de preservar sua cultura e seu modo de vida.

Para compreender esses grupos sociais, é preciso desvendar seu cotidiano e considerar o contexto contraditório no qual estão inseridas suas manifestações e práticas culturais. Entender o modo de vida dos grupos sociais que habitam a Amazônia não significa apenas conhecer e descrever a riqueza dos seus recursos naturais, mas, sobretudo, compreender seus

vastos territórios. É imperativo notar que, para além da paisagem natural, harmônica e romântica, há paisagens socialmente construídas que são repletas de contrastes e contradições.

A territorialização construída em Sahu-Apé necessita ser observada sob o prisma da percepção identitária, traduzida por extensões territoriais de pertencimento e enquanto construção política, tal como indica Almeida:

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

No desenvolvimento desse processo, as relações comunitárias se encontram em modificação constante, alternando entre uma unidade afetiva e uma unidade política. Sahu-Apé se compõe dessa forma, ainda que se constitua enquanto unidade familiar, além de ser também um núcleo político indo além do parentesco, compondo-se, sobretudo, enquanto uma existência coletiva.

Outro ponto a ser destacado é que o processo territorial se desenvolve no tempo, partindo sempre de uma forma precedente, de outro estado de natureza ou de outro tipo de território.

É importante deixar claro que existem territórios na cidade de Manaus e nas adjacências, a exemplo da aldeia Sahu-Apé, em que há os chamados índios citadinos ou índios urbanos. Segundo as lideranças dessas comunidades, na pessoa do senhor Sahu e do tuxaua Moisés, não foi devidamente expresso pelo último censo do IBGE, no ano de 2010, que em suas evidências expõe um número bem menor do que o existente na realidade. Percebe-se, assim, uma tentativa de invisibilidade por parte do estado quanto a esses povos tradicionais que habitam essa localidade. Isso se torna preocupante, visto que, na Constituição Federal de 1988, documento maior que rege esta nação, são reconhecidos os direitos dos povos indígenas, diferentemente do que existia nas constituições anteriores, que os julgavam como sociedades em fases evolutivas que seriam aculturadas e depois integradas a essa mesma comunhão nacional.

Outro fator relevante e preocupante é a percepção da FUNAI (órgão indigenista oficial) sobre essas comunidades, não oferecendo assistência e políticas públicas básicas. Mesmo tendo um número expressivo de indivíduos pertencentes a essas comunidades, talvez resida à necessidade latente de se desenvolver nessas duas aldeias em estudo, a reflexão do que é ser indígena fora da zona originária de seu povo, ou seja, não houve uma renúncia dos indígenas

às suas tradições e às suas raízes identitárias ou a negação de sua condição indígena, mas, sim, sua reafirmação em um novo contexto e lugar.

Dentro desse âmbito, vale ressaltar a reflexão sobre os termos “índios da/na cidade” e “índios urbanos”, termos esses elucidados por Silva (2010), Bernal (2009) e Oliveira (1968). A culminância desses termos tem o objetivo de apontar a especificidade de indígenas que moram fora de suas áreas originárias e também dos que já nasceram dentro dessas áreas urbanas.

Entende-se, a partir de diversos autores que compõem as bases para esta análise, que o espaço físico é dicotômico, pois, há um lugar de significado, usos, modos, significados e sentidos que lhes são atribuídos. Nesse contexto, podemos entender um espaço geográfico também como um espaço de relações de políticas, de conflitos, de produções e que são de extrema importância para as configurações de reflexões-chave e para a percepção de categorias como memória, cultura, identidade etc.

Santos (1994) e Haesbaert (2004) entendem a territorialidade como um espaço de vida em que se estabelece no cotidiano, nas ações e nas práticas dos indivíduos nesses espaços geográficos, dando-lhes significado, e que naturalmente vão se diferenciando no decorrer do tempo. Souza (1992) argumenta em seu trabalho que esse estabelecimento se dá mediante relações sociais projetadas e esquematizadas para determinado espaço geográfico, inevitavelmente abrindo a porta para a compreensão de algo que exige uma mobilidade, dinamicidade e flexibilidade na sua própria existência, ou seja, algo que não é estático ou que muito menos já está estabelecido. Outro ponto importante da análise de Souza (1992) é que não podemos deixar de compreender esses espaços de comunidades urbanas complexas sem deixar de pensar primeiramente essas comunidades como a noção de redes de relações sociais. Assim, os próprios indivíduos desses espaços se tornam protagonistas de seus próprios territórios e atribuindo vários significados de poder e autoridade a ele, podendo, desse modo, construir e desconstruir esse conceito pertencente basicamente à chave da compreensão do que é territorialidade.

Partindo, então, dessa chave de compreensão, a ideia de territorialidades é constituída para Haesbaert (2004) como uma forma de incorporar uma dimensão de relações econômicas e culturais e, prioritariamente, políticas ao espaço. Assim, a noção de territorialidades seria mais importante e mais bem aplicada do que a noção de territórios para determinar esses espaços geográficos. Isso também parte de uma ressonância das teorias de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1996) sobre os conceitos de desterritorialização e reterritorialização que enfatizam como territórios plurais esses mesmos territórios inicialmente apropriados, desapropriados e

reapropriados por diversos atuantes a partir da extensão cultural entendida como exercício discursivo.

Oliveira (1998) ainda argumenta que a territorialização abarca inclusões políticas que servem de instituição e instrumento para atuar em um espaço e que também servem como fundamento para que esses atores possam agenciar suas territorialidades, estabelecendo, com isso, a ocupação e a ressignificação do seu espaço geográfico a partir de suas visões de mundo e suas relações sociais, levando em consideração, também, as noções de força e poder no lugar no sentido institucional para determinar a lógica do próprio espaço. Um exemplo bem claro disso está presente nas demarcações de fronteiras para que os agentes possam estabelecer uma relação de propriedade e identidade com o espaço.

Ainda nas palavras de Oliveira (1998, p. 55), temos: “a pertença a um sistema de base territorial fixa se compõe em um posto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa isso afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e o próprio significado de suas manifestações culturais e sociais”. Partindo desse pressuposto, podemos, então, entender que o processo de territorialização impõe determinadas lógicas a critério das múltiplas territorialidades, aludindo a outras práticas de reterritorialização, e, como já mencionado, incluindo ações de empoderamento e sistemas políticos a partir dos códigos instituídos e fixados.

Em derredor dos territórios, as relações são, portanto, relações de incansáveis transações e disputas que se tornam fundamentais para as necessidades de busca das dimensões de memória e de identidade, já que é a partir delas que se constituem os projetos de territorialidades, ou seja, possibilidades de ocupar o espaço habitado e lhe dar significado. E, se percebemos a identidade como uma maneira de narrar o indivíduo e o coletivo, então existe uma relação pertinente na constituição dos processos identitários entre as dimensões do evento, dos agentes e do lugar, o que nos direciona à noção de territorialidades. Em resumo, a busca pela memória é, por conseguinte, a busca da identidade e é ao mesmo tempo uma disputa pela narração e pelo discurso do espaço vivido. Como afirma Bourdieu:

As lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas), ligadas à origem através do lugar de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos, como a própria língua materna, o sotaque, são um caso particular das lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos. Com efeito, o que nelas está em jogo é o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de divisão que, quando se impõem ao conjunto do grupo, realizam o sentido e a unidade do grupo, que

fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo Bourdieu. (1989, p. 115).

Conforme a concepção do autor, a noção espacial de territorialidades é desenvolvida pela prática de falas performativas, na qual o poder daquele que tem a fala se utiliza da autoridade no próprio discurso para determinar os alcances e denominar os espaços. Bourdieu também expõe em seu trabalho que essas configurações fronteiriças são instáveis e estão na chave de entendimento do simbólico, sobrevivendo devido às práticas culturais presentes na fala e na constituição do próprio significado.

“Cercas” e “Pontes” é como Douglas e Isherwood (2006) definem essa busca do simbólico para a tentativa de significação de territórios e de contextos sociais, desenvolvendo assim dinâmicos sistemas de classificação e inevitavelmente a exclusão e inclusão de diversos elementos. Parte-se do pressuposto da compreensão da estudiosa de que há uma multiplicidade de perspectivas que estão presentes e que envolvem uma série de situações do cotidiano, incluindo também neste bojo as políticas públicas para o processo de ocupação e as estratégias para apropriação e uso desses espaços, além de que parte desses diversos indivíduos presentes marca a valorização e desvalorização do espaço urbano. Douglas e Isherwood (2006) ainda afirma que estamos diante de um processo que se estabelece dinamicamente para as atribuições de sentidos e valores em torno do espaço e que esse processo transforma o espaço em um lugar significativo.

Para que haja a constituição e reconstituição do espaço que é habitado, a população atua de modo objetivo e simbólico no próprio território em que passam a existir relações sociais, desenvolvendo assim um sistema dialético de relações que se estabelecem a partir do trabalho e da sociabilidade. Esse mesmo espaço de relação dialética reforça partes essenciais da identidade e das parcelas da história e da memória dos que ali estão inseridos.

É de importante pensar o cenário econômico e social dessas populações, pois é partir dessas relações que são determinados os modos pelos quais esses agentes vivenciam e expressam a sua cultura, podemos exemplificar muito claramente as próprias manifestações artísticas que são comercializadas a partir da essência da sua cultura. Isso é muito presente no povo Sateré-Mawé que reside em Manaus e nos arredores. Esses modos econômicos também refletem a importância da consciência e identidade de classes, assim as próprias possibilidades de organização e resistência estão diretamente vinculadas a essas relações econômicas e sociais que de formas associativas e por discursos identitários se tornam relevantes sobre as práticas de sociabilidade e determinam diferentes atuações e intervenções desses indivíduos sobre o espaço

urbano vivido. Para tentar compreender a territorialidade dessa aldeia, compartilhamos também das ideias de Silva (2000, p. 45), a saber: “a territorialidade é uma identidade criada a partir da relação dialética entre território e sociedade”. E também:

A vida em sociedade é resultado de um processo cultural que se concretiza pelas relações sociais que instituem símbolos que expressam uma determinada visão de mundo comum, manifestando-se em várias formas de comunicação como a linguagem, comportamentos, artefatos materiais, etc. Os símbolos instituídos têm capacidade de influenciar e controlar o comportamento humano, dependendo da sua capacidade de transmitir e reforçar um sistema ideológico já dado. A sociedade então pode ser considerada um agregado de relações sociais, e a cultura é seu conteúdo, enfatizando os recursos acumulados que as pessoas adquirem como herança, na medida em que os utilizam, transformam, acrescentam e transmitem. [...] A cultura não é algo externo, ou uma estrutura que paira sobre todos, mas compõe homens em sociedade. Esta noção de cultura esteve ausente durante muito tempo nos estudos dos geógrafos que poucas vezes questionaram com profundidade a condição existencial dos homens, preocupando-se muito mais com a comparação das diferentes paisagens da terra. Contudo, a rápida modernização da sociedade, a divisão do trabalho e a crescente uniformização das técnicas têm lançado questionamentos aos geógrafos que agora têm como grande desafio a análise das sociedades complexas (SILVA, 2000, p.45).

É necessário também pensar territorialidades dentro da chave de análise de lugar, cultura e atores a qual nos expõe muito bem Sahlins (1997), ao fazer uma exaltação a diferentes culturas em detrimento de uma possibilidade de homogeneização do mundo. O autor ainda fala que a globalização reforça a diversidade cultural em todo o planeta, levando-nos, assim, a entender que a cultura não é um objeto que está em extinção e que a dinamicidade é inerente ao processo. Sobre a chave da interpretação e do entendimento desses dois autores sobre cultura e aspectos culturais, percebemos que na comunidade em estudo reflexões pertinentes e em consonância com suas ideias, pois os Sateré-Mawé realizam uma tentativa de reprodução do sistema cultural de seu povo em outro território que não é o de origem.

É possível pensar que é um amarró político o processo de territorialização e que se realiza por meio das relações de força e poder entre as diferentes regiões. Isso reflete bem a situação do povo Sateré-Mawé entre os municípios de Manaus, Parintins, Maués, Barreirinha, Iranduba e Manaquiri. Além disso, vale ressaltar que cada um se mune de associações em prol de representatividade.

O processo de territorialização é uma agitação pela qual um elemento político-administrativo vem se modificar em um conjunto organizado, assim criando a sua própria identidade. É o que se percebe no processo de territorialização no qual se organizaram as comunidades Sateré-Mawé, em especial Sahu-Apé. Essas comunidades criam e reformulam

uma identidade a partir da própria vivência e de suas representações na reestruturação da própria cultura, e isso se perpetua através de várias extremidades, inclusive no processo religioso, econômico e administrativo.

A territorialização está para a comunidade Sahu-Apé como um processo político administrativo que representa a comunidade e sua identidade, ao mesmo tempo também que funciona como uma espécie de gestão dessas relações com o meio em que se vive e com os agentes envolvidos e que estão em processos dinâmicos de relacionamentos.

É necessário também entendermos como considera Oliveira (1999), que não existe mais a condição do próprio isolamento que por muitas vezes serviu como ponto-chave e determinante para tentar explicar os elementos que faziam parte das definições e dos conceitos de um grupo étnico e que as suas próprias características seriam construídas pelos próprios membros daquela sociedade.

A partir do momento que paramos para refletir sobre o processo de territorialização do povo Sateré-Mawé de Manaus e imediações, percebemos que se reafirma a ideia de que esses povos tradicionais são inerentes ao isolamento e ao território rural, demonstrando, com isso, certa fragilidade em relação às dinâmicas de reprodução do espaço físico e social deles. E, assim, cada grupo se desenvolve socialmente e no seu território de maneira particular e com suas especificidades extremamente presentes durante todo o processo de resolução de conflitos e estabelecimento de relações.

Ao mesmo tempo, esse processo de diferenciação vigora consideravelmente dentro das relações étnicas e da noção de diversidade existente. Assim, sob a ótica da identidade se configuram os processos de territorialização dos Sateré em Manaus e imediações, pois é dentro da aldeia Sahu-Apé que se estabelecem visivelmente as noções de afirmação e reafirmação do que é ser Sateré-Mawé, trazendo lembranças do tempo em que os mais antigos viviam às margens dos rios Marau e Andirá.

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

Assim, vejamos o que Sahu diz a respeito de ser índio em espaços urbanos:

Sobre como é ser indígena na cidade? *“Rapaz eu acho que é mais complicado de que mora na aldeia, lá na nossa reserva lá no Andirá, porque aqui tu enfrentas muita coisa, discriminação é a primeira coisa. Aqui, tentar manter a cultura é mais difícil ainda, pois aqui é perto da cidade e as crianças estão nascendo e já não querem mais falar como os antigos tem muita influência da cidade. E fica mais complicado para nós. É por isso que nós temos a nossa escola, para explicar para as crianças porque nós viemos para cá, porque nós estamos aqui e qual o motivo. Porque nós não somos diferentes de vocês e de ninguém, nós só temos o costume diferente só, a gente tem carne, a gente tem sangue e a gente morre também, só o nosso costume que é diferente de vocês a gente vive aqui no nosso espaço vivendo como a gente quer. E batalhando todo dia, mas eu te digo que é muito complicado”* (Sahu, 05 maio 2018 ).

A organização territorial dos Sahu-Apé se resume a um espaço natural, social, historicamente organizado e produzido, onde os sujeitos procuram valorizar seus saberes culturais. É nesse sentido que entendemos o território e a territorialidade como multidimensionais e inerentes à vida na natureza e na sociedade. Na natureza e na sociedade, são vivenciadas diversas relações, e, em ambas, o homem vive essas relações, construindo um mundo objetivo e subjetivo, material e imaterial.

Para o homem viver relações sociais, construção do território, interações e relações de poder, ocorrem diferentes atividades cotidianas que se revelam na construção de *malhas, nós e redes* e, assim, constituindo o território. A territorialidade efetiva-se em distintas escalas espaciais e varia no tempo através das relações de poder, das redes de circulação e comunicação, da dominação, das identidades, entre outras relações sociais realizadas entre sujeitos, e entre estes e seu lugar de vida, seja econômica, política e/ou culturalmente. A territorialidade também pode ser compreendida como mediação simbólica, cognitiva e prática que a materialidade dos lugares exerce nas ações sociais.

A territorialidade é um fenômeno social que envolve indivíduos que fazem parte do mesmo grupo social e de grupos distintos. Nas territorialidades, há continuidades e discontinuidades no tempo e no espaço; as territorialidades estão intimamente ligadas a cada lugar: elas dão lhe identidade e são influenciadas pelas condições históricas e geográficas de cada lugar. Dito de outra maneira, podemos afirmar que a apropriação e construção do território geram identidades e heterogeneidades e que, estas, concomitantemente, geram os territórios, já na reterritorialização, são reproduzidos traços comuns e heterogeneidades que, ao mesmo tempo, estão na base da apropriação e produção dos *novos* territórios.

### **3.3 O gás natural e sua importância para o desenvolvimento de comunidades indígenas no Amazonas**

O gás natural passou a ser explorado no Brasil no ano de 2001, na gestão do então presidente Fernando Henrique Cardoso, quando noticiou um imponente projeto de desenvolvimento com o objetivo de beneficiamento do gás natural, estabilizando assim também uma união na América Latina pelos gasodutos que se propunham a abranger por volta de 5.250 km, iniciando no sul da Bolívia, atravessando a Argentina e o Paraguai, até o Brasil, mais especificamente Brasília. SNAM, uma empresa majoritariamente italiana, assinou contrato para a realização desse projeto e contou com uma base de investimento da Petrobras de cinco bilhões de dólares.

O ministério de minas e energia no ano de 2003 afirmou que, desde o final dos anos 70, existem descobertas de gás natural na bacia do Juruá. Surgiram, então, as notícias de uma importante reserva desse combustível em território amazônico. E, no ano de 1986, foram encontrados indicativos de petróleo às margens do rio Urucu, próximo ao divisor de águas das bacias do Juruá e do Purus (PETROBRAS, 1999). Essa informação foi decisiva para que a Petrobras determinasse a implementação de condições para produzir petróleo e, assim, proporcionar a abertura de caminhos para a produção do gás natural na região.

A partir da descoberta em Urucu, no Município de Coari, a 653 km em linha reta de Manaus, a Petrobras contratou dez cientistas de diversas áreas de conhecimento ambiental para realizar um diagnóstico detalhado das diversas áreas que seriam afetadas com esse projeto, vindos de instituições como Fundação Oswaldo Cruz, CODEAMA, INPA, UFAM e outros. Ou seja, essa iniciativa tinha o objetivo de formar equipe e proporcionar pesquisas e conversações entre ambientalistas e técnicos envolvidos, além concretizar esboços de laudos ambientais básicos referentes às áreas a serem impactadas, com o objetivo de minimizar a construção de acessos e estradas, prevenir a poluição ambiental e remanejar a flora nas áreas desmatadas (PETROBRAS, 1999).

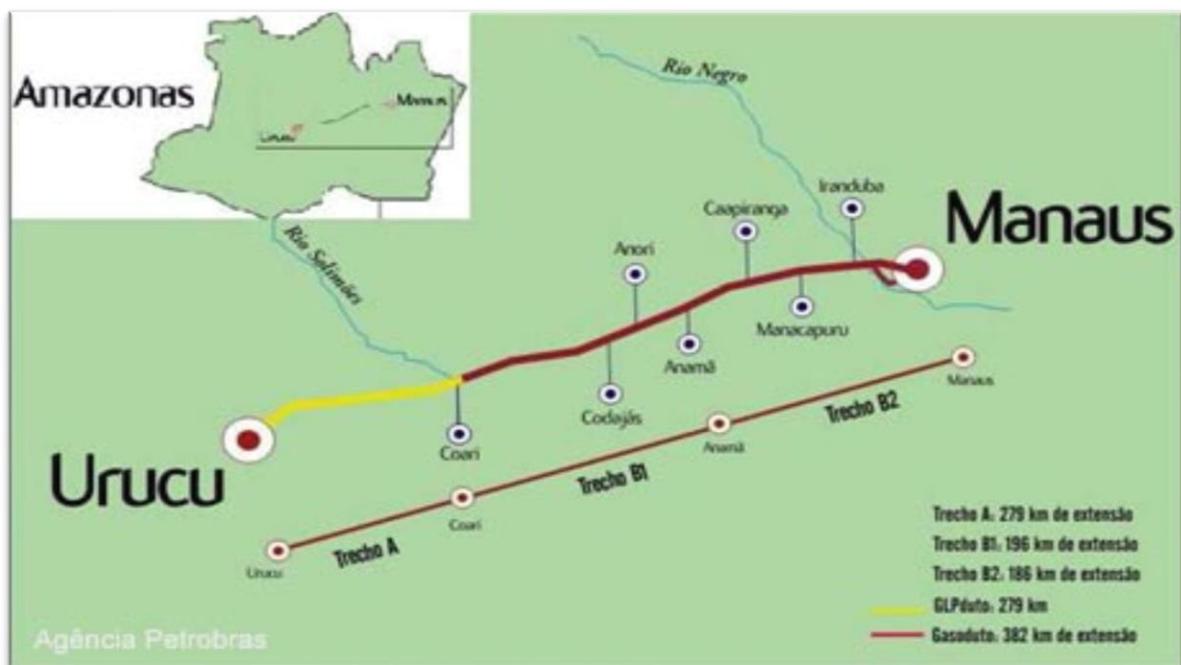
Segundo a Petrobras, com a concretização do Gasoduto Coari-Manaus, o consumo de combustíveis líquidos no Brasil poderia ter uma redução de cerca de 10 mil barris por dia, trazendo vantagens econômicas e ambientais imediatas para toda a sociedade brasileira, não somente para o Amazonas.

Para que o projeto se realizasse de forma mais correta, o intuito primordial do programa de desenvolvimento sustentável do gasoduto Coari-Manaus foi facilitar a conversa e o encontro entre as comunidades envolvidas no desenvolvimento do projeto, que teve início no ano de

2003, segundo os dados solicitados pela Secretaria do Estado de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável. De acordo com informações solicitadas pela Agência de Comunicação do Governo do Estado do Amazonas – AGCOM –, ainda no ano de 2003, esse projeto teve a colaboração de inúmeras instituições na esfera federal e estadual, além de contar com prefeituras e organizações não governamentais.

Então, podemos entender que o foco principal desse projeto foi promover o desenvolvimento sustentável de comunidades próximas à área em que passaria o gasoduto Coari-Manaus. E dentro dessa perspectiva de desenvolvimento sustentável de comunidades residentes, três inclinações são apontadas, como a de desenvolver a própria cidadania, estimular a produção de renda, como também conservação e sensibilização da proteção ao meio ambiente.

Contando com uma extensão de 382 km de extensão, o gasoduto Coari-Manaus poderá transportar uma quantidade significativa de gás natural, chegando até a 10,5 milhões de m<sup>3</sup>/dia da produção de gás natural. E essa distância percorrerá os municípios de Manacapuru, Anamá, Codajás, Anori, Caapiranga, Iranduba, finalizando-se em Manaus. Vale ressaltar que esse projeto se desenvolveu somente após estudos que preservaram sítios arqueológicos, tendo assim algumas consequências de mudança no seu percurso.



**Mapa 05:** Trecho percorrido pelo gasoduto Coari-Manaus.

Fonte: <<http://www.petrobras.com.br/pt/nossas-atividades/principais-operacoes/gasodutos/urucu-coari-manau.htm>>. Acesso em: 16 de setembro de 2018

Este e outros foram os grandes problemas para o desenvolvimento do projeto, pois, para sua realização, dependia-se da adaptação às especificidades da selva amazônica, respeitando-se o clima, a flora e a fauna da região, levando-se em consideração as questões culturais e sociais, com total abrangente de 137 comunidades que receberiam a passagem do gasoduto-Manaus. Todas essas comunidades onde o projeto foi desenvolvido passam por três etapas de desenvolvimento, a saber: cidadania, renda e meio ambiente.

A responsabilidade social, adquirida e parcialmente realizada desse projeto, abrangia a alfabetização solidária, o projeto interação Escola Esperança e um convênio com a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro, além de princípios básicos como a preservação ambiental e tratamentos de resíduos nas comunidades.

Durante o desenvolvimento do projeto, centenas de indígenas tinham assistência gerada pela parceria que envolvia o desenvolvimento sustentável do gasoduto Coari-Manaus juntamente com a Fundação Estadual dos Povos Indígenas – FEPI.

As propostas desse projeto objetivavam primeiramente a revitalização e potencialização do artesanato e a geração de renda em certas comunidades, como também a prática da apicultura em áreas indígenas, juntamente com oleicultura e horticultura, tentando melhorar a produção e a qualidade da alimentação e subsistência desses povos tradicionais, beneficiando-os, assim, com os produtos da própria floresta (SDS, 2003).

Durante o trabalho de campo na comunidade Sahu-Apé, observamos que algumas práticas iniciadas com o projeto ainda são desenvolvidas, como a produção de artesanato para a comercialização na aldeia e fora dela; além disso, a apicultura também se faz ainda presente, com um total de 35 colmeias em toda a extensão da comunidade. O mel produzido é exposto para ser comercializado junto aos produtos da farmácia Kunã e também é utilizado por Sahu na preparação de alguns remédios específicos para os membros da própria aldeia e também por encomenda, principalmente por moradores da Vila Ariaú.

No município de Manacapuru, três etnias inicialmente foram beneficiadas com o projeto, quais sejam, Apurinã Tikuna e Sateré-Mawé. No povo Sateré-Mawé, a comunidade beneficiada foi Sahu-Apé, que legitimou seu território a partir do incentivo desse programa. No ano de 1996, a tuxaua Baku foi convidada a trabalhar no atualmente extinto Hotel de Selva Ariaú Tower, logo em seguida construiu um abrigo de madeira coberto de palha próximo ao seu então trabalho. Sahu explica que inicialmente trabalhou servindo de atração turística no hotel durante um período de mais ou menos oito meses. Durante esse período, dona Baku e seus familiares tiveram livre acesso para a comercialização de seus produtos artesanais para toda a

clientela do hotel. Em seguida, receberam generosamente uma doação do município de Iranduba de um terreno.

O povo de Sahu-Apé vive em uma área de terra totalizando aproximadamente 11.250 m<sup>2</sup>, é uma região em sua maior parte de terra firme, mas também sendo atingido em certos pontos pelas águas do rio Ariaú, que serve de caminho para o acesso a outras comunidades e até mesmo à própria capital. E, na outra extremidade da aldeia, podemos ter acesso através da AM-070, que tem um tráfego constante de veículos que fazem o percurso Manaus-Iranduba-Manacapuru.

Especificamente para Sahu-Apé, o plano de investimentos do programa do gasoduto Coari-Manaus voltou-se para o desenvolvimento sustentável da comunidade, tornando-se oficina de planejamento participativo e iniciada no dia 14 de maio de 2005. Esse planejamento visava, em detalhes, estratégias de ações em prol de prioridades da comunidade em três grandes eixos: a parte ambiental, social e econômica da comunidade. E, para a realização dessas estratégias, foram direcionadas algumas potenciais ajudas para a concretização real das atividades planejadas dentro de cada eixo primordial. O projeto visava o desenvolvimento sustentável a partir da integração e articulação de diversos setores da sociedade.

Desde 2005, a aldeia Sahu-Apé dispõe de ajuda do programa de desenvolvimento do gasoduto Coari-Manaus, ao estabelecer um equilíbrio entre as suas atuais particularidades. Após a implantação do projeto, a responsabilidade e a manutenção ficam a cargo da liderança que, no caso, foi exercida pela tuxaua Baku por quase 20 anos e que no presente momento está sob os comandos de seu filho mais novo, Sahu. É responsabilidade do chefe, organizar economicamente o grupo, sendo que a principal atividade econômica dessa aldeia se inclina sobre o turismo, recepcionando pessoas de todos os lugares do país. Esses turistas, em sua maioria, brasileiros, buscam o mundo exótico propagado e vendido pelos hotéis de selva localizados próximos à aldeia.

Na geração de renda, o projeto incentivou de maneira significativa, os moradores da aldeia na participação dos seguintes processos de capacitação voltados para o aumento da geração de renda, como: a criação de trilhas e roteiros turísticos voltados à exposição e à apresentação da aldeia, a potencialização do artesanato como forma de expressão artística e cultural e a melinopicultura (que é a criação de abelhas sem ferrão associada ao cultivo de açáí) essas foram as soluções apresentadas pelo projeto.

Na aldeia, são oferecidos para o deleite dos olhos atentos dos turistas os rituais, as canções, as danças, a culinária e o artesanato desse povo, algo que se assemelha a um espetáculo

circense e por vezes é criticado pelas lideranças Sateré-Mawé da terra indígena Andirá-Marau, por expor de forma leviana e trivial partes dos elementos sagrados para esse povo.

O incentivo desse projeto ao viés turístico na aldeia Sahu-Apé desencadeou a prática de acolher os turistas em algumas ocasiões de festividade. Essas festividades, como, por exemplo, o encontro anual de guerreiros Sateré-Mawé, tem o objetivo de realizar a socialização desse povo com o maior número de parentes possível e também expor a cultura, comercializar os produtos da aldeia como artesanato, remédios e processos de cura realizados pelo pajé. E a comercialização desse artesanato se faz com as participações dos próprios moradores de Sahu-Apé quando são convidados para feiras, exposições, encontros e eventos.

É interessante ressaltar que, nessa aldeia em específico, não observamos a prática agrícola, não existem hortas e criadouros de animais para a subsistência. Apenas uma tímida intenção de se trabalhar com apicultura. Nesse sentido, podemos notar que essa particularidade da aldeia Sahu-Apé difere bastante das práticas exercidas em sua terra originária nos rios Marau e Andirá, pois nestas áreas a agricultura é a grande fonte de renda e alimentação do povo Sateré-Mawé. Na aldeia Sahu-Apé, ao contrário, podemos observar apenas um pé de guaraná plantado pela própria tuxaua.

Sahu, em entrevista em março de 2018, explicou que a intenção de não optar por hortas no perímetro da aldeia é para que não haja a derrubada de plantas nativas que oferecem a matéria-prima para o artesanato (sementes, palhas, fibras etc.). Mas é observado também que a alimentação dessa comunidade é baseada em enlatados, ovos e farinha de mandioca comprada nos municípios próximos, ou seja, uma alimentação pobre em nutrientes.

Não é costume também no cotidiano da aldeia o consumo de *çapó* (bebida derivada do pó de guaraná), ao contrário das aldeias que se localizam nos rios Marau e Andirá. Assim, o *çapó* na aldeia Sahu-Apé é somente utilizado e consumido em festividades muito importantes e trazido por outros parentes quando vêm visitar aldeia.

Através da observação, notamos que, dentro do perímetro da aldeia, algumas árvores medicinais são mantidas para que, a partir delas, sejam feitas as famosas “garrafadas” utilizadas como método no processo de cura da Tuxaua. É importante frisar que “garrafadas”, “banhos” e chás são consumidos pela aldeia, mas também por parentes próximos, moradores da Vila Ariaú, cidades próximas e até turistas de todo o Brasil quando estão em visita à aldeia, além de serem comercializadas a partir da farmácia Kunã, que é uma grande fonte de renda da comunidade e hoje está sob os cuidados de Sahu, atual pajé da aldeia.

Após o incentivo do projeto de desenvolvimento do gasoduto Coari-Manaus, a aldeia recebeu infraestrutura significativa como: a construção da escola e do Centro Cultural, em que

é exposto o artesanato e também há a realização de danças e rituais; houve também a perfuração do poço artesiano em parceria com a prefeitura de Iranduba, a disponibilização de um kit de artesanato que se configura em uma furadeira, uma lixadeira, alguns alicates e também uma máquina fotográfica digital e um kit de informática para a comunidade.

A implantação do projeto influenciou a esfera social da aldeia, um exemplo bem claro é a legitimação e a regularização da Associação Indígena Sahu-Apé do povo Sateré-Mawé – AISA, que ainda hoje se faz presente e tem como objetivo principal defender os interesses da comunidade.

E, por último, uma ação de extrema importância que aconteceu nessa comunidade a partir do projeto de desenvolvimento do gasoduto Coari-Manaus foi a regularização fundiária da área onde está situada a comunidade. Segundo informação disponibilizada pela Secretaria de Desenvolvimento Sustentável da Amazônia – SDS, o processo de solicitação de posse estava sob controle do Instituto de Terras do Amazonas – ITEAM, que, no ano de 2005 para 2006, passou essa responsabilidade para o INCRA, que efetivou a regularização dessa área em nome da Associação Indígena Sahu-Apé da etnia Sateré-Mawé – AISA. Então, podemos constatar que foi a partir dessa iniciativa que hoje o território onde está localizada a aldeia indígena Sahu-Apé está totalmente legalizado e reconhecido pela União.

Na esfera cultural, a exposição, divulgação e comercialização das peças produzidas na aldeia se realizam dentro da própria aldeia, em feiras e eventos. Com o apoio e incentivo do programa, a comunidade teve a oportunidade de confeccionar banners, folders e outros informativos impressos e digitais com conteúdo direcionado a turistas sobre a aldeia.

### **3.4 O turismo na Amazônia**

Ao pensar em turismo na Amazônia, percebemos diferentes objetivos e intencionalidades para a sua realização, o mais comum é o desejo de conhecer o desconhecido, de desbravar ou até mesmo de ver o que ainda não foi visto, de explorar o exótico. Essa ideia de pensar a Amazônia como elemento exótico, místico e desafiador aparece em muitas publicações desde 1533, por Michel Montaigne seguido por vários outros viajantes que expressavam sua mentalidade ocidental sobre o contexto amazônico, ou seja, existe uma inclinação profunda no sentido de conhecer as coisas sobre as quais possuímos determinada imaginação.

Expressões como “natureza pura”, “ancestralidade”, “Terra virgem”, “pulmão do mundo” são extremamente evidenciadas para a divulgação e promoção desse lugar, tratando-se

de uma imagem vendida para brasileiros e estrangeiros a partir de aspectos nacionalistas, pelos meios de comunicação e pelo próprio governo enquanto Estado-nação.

Torna-se importante vender essa imagem, uma vez que, a partir dela, podem ser obtidos benefícios financeiros, econômicos e também um sentimento de herança nacional através das riquezas naturais. Mundialmente falando, uma referência acerca da Amazônia é a questão imaginária que a ela é agregada, a partir do pensamento filosófico exposto em relatos de viagens, crônicas e poesias. Todas essas referências estão carregadas de interpretações e classificações naturalistas, ambientais e evolucionistas.

E é justamente nesse sentido que se insere o turismo na região. A partir de um ponto de vista econômico e evolucionista, o turismo está para essa região como uma metodologia para inserção da Amazônia na comunhão nacional e para o seu próprio desenvolvimento.

Para se consolidar essa ideia, o governo criou projetos de incentivo ao desenvolvimento da Amazônia como o INPA (Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia) e também projetos como o SPVEA (Serviço e Plano de Valorização Económica da Amazônia), implementado em 1946, entre outros. As maneiras encontradas pelo Estado-nação para expor a Amazônia e fazer dela “parte do Brasil” aconteceu a partir do desenvolvimento desses grandes projetos de desenvolvimento e de infraestrutura, que sempre contaram com o apoio de políticas específicas para a região. Então, a partir daí, o turismo nasce para a região amazônica enquanto política de estado e de cunho nacionalista.

Em 1966, houve a extinção do Serviço e Plano de Valorização Económica da Amazônia e foi criada a SUDAM (Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia), e, para esse novo projeto político, o turismo permanece como proposta de desenvolvimento para a região, oferecendo agora infraestrutura para desenvolver eixos como o elemento artístico, cultural, gastronômico e histórico da região. Em 2003, com o então Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva, o turismo passou a ser elemento de prioridade para a Amazônia, tendo até a criação do Ministério do Turismo, diferentemente de gestões anteriores que tinham o turismo vinculado a ministérios da indústria e do comércio.

Esse Plano Nacional de Turismo teve como objetivos vinculados, sustentabilidade ambiental e a inclusão social. De forma geral, é perceptível que o turismo sempre foi visto pelo estado como uma forma de desenvolvimento econômico e social enraizado numa perspectiva e em concepções nacionalistas.

### 3.5 O turismo e o turista em Sahu-Apé

*“O mundo está a mudar e o Turismo está a mudar o mundo, a globalização assente numa competitividade sustentável será um dos pilares do futuro turístico a nível mundial.”*

(RAMOS; COSTA, 2017)

Economicamente, o turismo é um dos setores que mais crescem a nível mundial e que mais oportunidades oferece, em vários setores, da economia ao social, cultural, ambiental, permitindo que as populações conheçam a sua história, as suas origens e que possam se reinventar e transcender, em termos de desenvolvimento, ideias inovadoras para organizar esse setor.

Diante deste contexto a artesã Regina, sobrinha da tuxaua Bacu, expôs em uma conversa informal o prática do artesanato :

*“Minha mãe fazia muito artesanato lá no Marau. Quando a vovó veio para Manaus, minha mãe continuou fazendo aqui para uso nosso mesmo e depois a mamãe começou a vender uns anéis de Tucumã lá por perto da UFAM e da Praça da Saudade e assim foi. Hoje a gente vive quase só disso. As coisas mudaram muito de lá para cá, a gente se ajuda, quando tem evento fora daqui os meninos vão vender, pegam várias peças de várias famílias e vão vender, depois cada um se reparte. Daqui da vendinha nossa é que eu tiro o meu gás, roupa, comida e tudo.(Regina, 2018)*

Dentro dessa concepção, Rita Cruz (2007) afirma que o turismo é uma prática social e uma atividade econômica, ou prática geradora de atividade econômica, que concorre, no cotidiano, na reprodução da vida com outras práticas sociais e outras atividades econômicas, podendo, portanto, ser um vetor de desenvolvimento para os municípios.

Na comunidade Sahu-Apé, o turismo cultural e ecológico representa a base da economia desse povo. Porém, essa atividade pode vir a alterar a dinâmica do local e sua estrutura, com importância crescente e de significativo potencial de impactos, tanto positivos quanto negativos, afetando, assim, as relações sociais e o ambiente (SOUZA, 2000).

Nesse contexto em que o turismo é a mola propulsora de desenvolvimento da comunidade, as atrações turísticas emergem dos saberes dos atores sociais locais. Desse modo, o “produto turístico” acaba por envolver recursos e atrativos naturais e artificiais, tais como:

equipamentos e infraestruturas, serviços, atitudes recreativas, imagens e valores simbólicos, constituindo-se como um conjunto de determinados benefícios capazes de atrair certos grupos de consumidores em busca de satisfação de motivações e expectativas, criadas principalmente pela publicidade da mídia (AGNELLI, 2006).

De acordo com Silveira (1997, p. 135):

[...] a procura por lugares com qualidade ambiental e pouco saturados, por férias ativas, pelo contato com a natureza e a integração com a cultura e costumes locais tem feito com que os espaços rurais e naturais se tornem destinos privilegiados dos fluxos turísticos de caráter alternativo.

A comunidade Sahu-Apé através de sua arte pode contribuir significativamente para a transformação da sua comunidade, oportunizando o crescimento cultural pessoal de cada um, na perspectiva de mudar as estruturas e relações que impedem a construção de uma nova e melhor convivência em sociedade.

A população da aldeia Sahu-Apé procurou manter suas tradições, preservando-as, como o Ritual da Tucandeira, as pinturas no corpo, a produção de artesanato a partir da matéria-prima da floresta e os compostos naturais à base de ervas medicinais.

É importante destacar que os frutos advindos do crescimento econômico podem ou não trazer benefícios para a população como um todo, assim como para o meio ambiente. Dessa forma, o crescimento é condição indispensável para o desenvolvimento, mas não é condição suficiente (SOUZA, 1993 apud MAMBERTI; BRAGA, 2004).

Salientamos ainda que o turismo contribui no setor econômico, político, social e cultural. Assim, cabe afirmar que favorece o consumo dos espaços com diversidade de formas de utilização estruturantes de paisagens e de negócios e dá agilidade a processos dotados de grande capacidade de organização territorial na atividade turística.

Nesse contexto é que se encontra inserida a comunidade indígena Sahu-Apé, uma vez que para eles o turismo é, antes de tudo, uma prática social que envolve o deslocamento de pessoas pelo território e que tem no espaço geográfico seu principal objeto de consumo.

A ideia de desenvolvimento está ligada a uma mudança estrutural que procure eficiência na produção, além do uso racional dos recursos naturais e de uma maior igualdade na distribuição dos empregos e da renda, promovendo melhora qualitativa no modo de vida das pessoas (MAMBERTI; BRAGA, 2004).

Assim sendo, Paiva (2018, p. 24) destaca que:

A Amazônia não é só floresta, nem tampouco só espaço de exploração de grandes mineradoras. Ela é também um conjunto de humanos capazes de protagonizar ideias, ainda que as forças violentas queiram nos forçar a retirar de nós mesmos esta possibilidade, por isso que as questões sobre a Amazônia se tornam uma problemática nacional permanente.

A estudiosa em tela sublinha ainda que na Amazônia existem conjuntos humanos capazes de protagonizar ideias, acrescentando que as atuais gerações indígenas nascem, crescem e vivem com um novo olhar para o futuro, potencialmente possível e alentador, diferentemente das gerações passadas, as quais nasciam e viviam conscientes da tragédia do desaparecimento de seus povos. Assim, a reafirmação da identidade não é apenas um detalhe na vida dos povos indígenas, mas, sim, um momento profundo em suas histórias milenares e um monumento de conquista e vitória, isto é, uma revolução de fato na própria história do Brasil.

#### **4 A ARTE, O TURISMO E OS DESDOBRAMENTOS SOCIAIS EM SAHU-APÉ**

Nesta pesquisa, nosso foco é o artesanato e as resultantes dessa atividade, logo faz sentido nos debruçarmos sobre a temática. O Programa de Artesanato Brasileiro – PAB – conceitua o artesanato como sendo:

[...] o produto resultante da transformação da matéria-prima, com predominância manual, por um indivíduo que detém o domínio integral de uma ou mais técnicas previamente conceituadas, aliando criatividade, habilidade e valor cultural, com ou sem expectativa econômica, podendo, no processo, ocorrer o auxílio limitado de máquinas, ferramentas, artefatos e utensílios (PAB, 2000 apud LEMOS, 2015, p.47).

A produção de artesanato tem como meta principal criar oportunidades que venham a contribuir com melhores condições de vida dos artesãos, tarefa essa que é prioritária para as instituições que lidam com as políticas de geração de trabalho e renda. Como podemos observar nas imagens abaixo.



**Figura 30:** banca de venda com peças produzidas na comunidade

Fonte: Arquivo pessoal.

Em Sahu-Apé, acredita-se que a arte e o turismo têm seus desdobramentos sociais, porque há uma interação da comunidade indígena com outras culturas; nesse ínterim, existem o contato e o aprendizado à luz das relações sociais. Conjectura-se, além disso, que a produção do artesanato por famílias indígenas atrai os turistas e não está dissociada das influências decorrentes da cultura branca.

Destacamos, ademais, que:

Falar de artesanato, ou antes, apresentar uma única definição é, senão impossível, problemático, na medida em que nos remete para diferentes saberes e referentes culturais, para uma pluralidade de objetos e atividades. Faz parte do imaginário coletivo pensar o artesanato como expressão de tradições populares regionais, associando-o à arte popular, pelo que muitas vezes ouvimos designá-lo como “arte menor”. Progressivamente esta concepção restrita deu lugar a outra, em que o critério de criação artística assume um papel importante, flexibilizando-se as fronteiras entre arte e artesanato (LEMOS, 2015, p. 32).

Partindo do pressuposto de que o mundo do trabalho, na atualidade, se avizinha com menores possibilidades de emprego formal, principalmente para aqueles sem uma qualificação, faz-se necessário se pensar em opções de inserção da população economicamente ativa. Devemos considerar também o seguinte:

O turista traz seus hábitos e costumes, muitas vezes chocantes para a população autóctone, não familiarizada com excessos de consumo e “liberdade”. Há, muitas vezes, uma sensação de invasão do lugar, só compensada e/ou tolerada pelos benefícios financeiros oriundos da passagem do turista. Além disso, nos lugares turísticos se encontram duas territorialidades antagônicas: trabalho e turismo (OURIQUES, 2003, p. 56).

O turismo pode ser visto como indústria motriz da economia urbana e regional e que certamente induz a uma diversidade de bens, envolvendo serviços precedentes de diversos setores, como alimentação, transportes, hospedagem, cultura, entre outros. Para Santos e Rodriguez (2002 apud CORÁ, 2006), o desenvolvimento local deve ser pensado como uma forma de melhorar as condições de vida da comunidade.

Na opinião de Assis (2003), o turismo é muito mais do que um simples deslocamento de pessoas com fins de lazer; é uma prática multifacetada que interagem os fixos e fluxos e tem rebatimentos nas suas diferentes esferas da organização socioespacial. No âmbito econômico, o turismo requalifica os espaços através da diversificação, provocando alterações no perfil de empregos, na renda e na base produtiva; no âmbito cultural, esse fenômeno modifica o conjunto de valores, o estilo de vida e os padrões de consumo das populações receptoras.

No cenário que ora apresentamos no que diz respeito à arte, ao turismo e seus desdobramentos sociais, é importante ressaltar que a atividade do turismo não traz necessariamente o desenvolvimento do local, pois a comunidade não substancia em potencial essa atividade, visto que faltam a ela estruturas físicas e outras instalações para as acomodações dos turistas. De certa forma, é um meio de contribuição para a comunidade, uma vez que se torna um fator atrativo para aqueles que estão em busca de oportunidades de empregos.

Sobremaneira, é preciso entender o turismo enquanto prática social, já que, antes de tudo, ele é praticado por pessoas que buscam alternativas para prover o sustento da família, além de estimular a concentração, a criatividade e o desenvolvimento de outras habilidades, servindo como forma de ocupação, lazer e integração.

Nesse sentido, Fayga Ostrower (2008, p. 31) pontua:

O homem elabora seu potencial criador através do trabalho. [...] A criação se desdobra no trabalho porquanto este traz em si a necessidade que gera as possíveis soluções criativas. Nem na arte existiria criatividade se não pudéssemos encarar o fazer artístico como trabalho, como um fazer intencional produtivo e necessário que amplia em nós a capacidade de viver.

Os indígenas de Sahu-Apé têm como atividade laboral o artesanato e como consequência o turismo, o que pode provocar mudanças no comportamento das pessoas, seja

para o pessoal ou o coletivo em se tratando dos residentes na comunidade, ou para os visitantes, visto que haverá contato com novos territórios, territorialidades e culturas, acabando por produzir mudanças em ambos os atores.

Por outra análise, essa relação do turista com a comunidade é bem mais complexa do que uma simples perspectiva econômica. Percebemos em Sahu-Apé que ocorre uma necessidade constante de auto identificação, pois, a partir do momento em que a principal fonte de renda dessa comunidade é o turismo, a aldeia toda trabalha em prol de exposição para que essa prática se reafirme e se concretize cada vez mais; um exemplo claro disso é quando a liderança da aldeia avisa aos rapazes da comunidade que devem colocar o calção preto para o Ritual da Tucandeira, pois vai ter turista na comunidade, configurando-se, de certo modo, em algo teatral, quase um espetáculo circense.

Nesse sentido, MacCannell (1992) nos leva a uma reflexão acerca de uma “etnicidade para turista”, como um “fazer-se nativo para turistas”, não de modo que as tradições sejam geradas apenas para que os turistas as vejam, mas são intensificadas de acordo com o fluxo de turistas na comunidade. Segundo o autor, essa prática se estabelece como uma etnicidade reconstruída ou em reconstrução. Como afirma MacCannell (1992, p. 168), “as novas formas étnicas construídas estão aparecendo como resultados mais ou menos automáticos de todos os grupos do mundo que entram numa rede de relações globais e de transações comerciais”. Desse modo, surgem questões pertinentes sobre como podemos caracterizar ou categorizar o próprio processo turístico em aldeias que dependem dele e que, a partir desse mesmo turismo, reelaboram continuamente a sua identidade.

Wood (1994) apresenta duas relações que se estabelecem dentro desse processo, a saber: o turismo étnico e o turismo cultural. O turismo étnico, conforme o autor é definido pela ação direta de pessoas de uma comunidade sobrevivendo de uma identidade cultural cuja especificidade está sendo comprada por turistas. Já o turismo cultural, por sua vez, configura-se, basicamente, como situações em que “o papel da cultura é contextual, onde o papel está para moldar a experiência do turista de uma situação em geral, sem foco particular sobre a singularidade de uma identidade cultural específica” (WOOD, 1994, p. 361).

Em Sahu-Apé, durante o período visitado, foi perceptível que as ações daquela comunidade se estabelecem em prol dos turistas, até mesmo a própria prática de fazer o artesanato durante as tardes, acompanhando as possíveis tendências e os designs para que as peças sejam mais aceitas pelos turistas. Concretizava-se isso na fala da artesã Beth, ao se perguntar para a filha se a peça que estava desenvolvendo seria vendida com mais facilidade para os turistas, sempre tendo a preocupação de acrescentar sementes bem distintas e específicas

da região, para que também possa conter dentro delas a especificidade geográfica, histórica e cultural agregada à peça. Em sua fala, Midian, atual tuxaua da comunidade, fala que, quando um turista leva uma peça, ele está levando um pouco da aldeia também.

MacCannell (1992) declara que o desenvolvimento de turismo étnico não se estabelece necessariamente de forma vantajosa para os nativos. O autor explica que as reconstruções étnicas para turistas injetam novas complexidades na relação de valores sociais e econômicos. No caso de Sahu-Apé, por exemplo, percebemos que não necessariamente é a comunidade que é totalmente beneficiada com recursos econômicos trazidos pelos turistas, quem obtém grande percentual dessa economia são as redes hoteleiras próximas; o que a comunidade tem como benefício econômico é o valor da entrada, da possível venda de peças artesanais, do grafismo indígena e dos remédios.

Outra reflexão trazida pelo autor é que as comunidades tradicionais não estão sendo destruídas pelos turistas, mas, sim, transformadas. Nesse sentido, entendemos que, quando um turista se desloca do seu lugar de origem para conhecer uma aldeia dentro da Amazônia que tem suas rotulações voltadas ao primitivo, ao intocável, então é compreensível que esse turista busque algo voltado para isso. Em certos momentos, é basicamente essa a preocupação das lideranças em Sahu-Apé.

O turismo altera também a dinâmica religiosa da comunidade, visto que os membros dela pertencem à Igreja Adventista do Sétimo Dia, que tem o sábado como um dia específico para adoração e louvor, mas, na comunidade Sahu-Apé, o movimento e o fluxo turístico são intensos nos finais de semana, sendo que a ida à igreja e as realizações de culto são feitas em dias de semana.

#### **4.1 Gênero, produção e relações de mercado**

Na comunidade Sahu-Apé, as peças em sua maioria são confeccionadas pelas mulheres e vendidas em sua maioria por elas mesmas. As barracas já fixas e localizadas no centro da aldeia pertencem às diferentes famílias da comunidade. Nelas são expostos diferentes produtos desde colares, pulseiras, brincos, adornos de cabelo, cestos, esculturas de animais em madeira molongós, cocares, porta-joias feitos de ouriço de castanha da Amazônia até crânios de animais, principalmente jacaré e macaco; também são expostos mostruários de grafismos indígenas que são feitos por eles mesmos nos turistas com tintura indígena.

Segundo o relato de uma artesã, 25% da arrecadação que cada barraca obtém deve ser repassado para Sahu, um dos filhos do tuxaua Baku, que atualmente responde pela liderança do grupo. Essa porcentagem é direcionada para fins em prol da manutenção da aldeia.

Ao iniciar uma discussão sobre questões como etnia e gênero, é imprescindível a análise sobre os percursos das relações de poder, partindo do pressuposto de que esses processos abordam as distinções e relações de controle de outrem. Faz-se necessário, ainda, compreender as relações sociais que se expressam em constructos históricos diante do seu cotidiano.

Assim, a própria valorização da cultura está inevitavelmente imbricada no processo de produção e comercialização de cada peça, essa estratégia de valorização a partir do artesanato está em sua maior parte sobre os ombros do gênero feminino Sateré-Mawé, que tem a responsabilidade de repassar os saberes e fazeres do seu povo às novas gerações.

Outro ponto de extrema importância para compor esta discussão sobre o artesanato de forma geral é a evidente visibilidade dos saberes e das práticas tradicionais das mulheres indígenas, que ganharam ênfase nas últimas décadas por meio das movimentações e articulações de associações à economia de mercado, e, em decorrência desse fenômeno, houve as esporádicas iniciativas de “masculinização” dos saberes tradicionalmente femininos, como é o caso da elaboração das peças de adorno como colares de sementes e miçangas, cocares, esculturas de madeira e outros.

O termo “Gênero” alcançou maior dimensão em meados da década de 70, um período de grande movimentação da política em torno do desejo de um novo reajuste e uma reorganização das relações sociais. Houve uma organização inclinada em prol da importância do próprio valor das diferenças humanas, ao visar a mulher dentro de uma sociedade com equidade, igualdade, sem discriminações nem preconceitos. Esse movimento conta ainda com o reforço de movimentos sociais e ambientalistas que aparecem nas ruas para reivindicar seus direitos e questionar a ordem social vigente. E, assim, por meio de diferentes enfrentamentos, deu-se início a uma espécie de nova episteme que se volta para o processo de amadurecimento da compreensão de termos sócio históricos de constituição e reconstituição das desigualdades a respeito de gênero.

A diferença entre homem e mulher é a principal tecla a ser batida no discurso sobre as relações de gênero, colocando em cena a urgente necessidade de desconstruí-las e desnaturalizá-las. Essas diferenças foram sendo moldadas no processo histórico não como resultado de um desenvolvimento de uma sociedade que prioriza interesses, como a economia e a política, mas, sim, por diferenças biológicas.

A compreensão do termo gênero está relacionada à cultura, na medida em que “[...] se compõe e é formada por ela, ou seja, é a forma como a sociedade lida com as contestações entre os sexos [...]”, como assinalam Silva e Schneider (2004, p. 108). Nesse sentido, afirmam ainda que a atuação da mulher na sociedade foi alterada para o benefício de todos, utilizando-se do conceito de gênero como uma elaboração cultural sobre os sexos e sendo pregado como natural e biológico.

Percebemos que as mulheres, ao passarem a fazer parte do ambiente público transformando as relações de gênero determinadas na cultura, não procuram tomar o lugar do sexo masculino, mas almejam consideração e valorização diante de sua comunidade. Mas esse espaço não tem sido fácil para as mulheres indígenas, pois, apesar de se unirem ao movimento indígena nacional em prol de questões gerais, ainda trazem à tona discussões a respeito das questões de gênero e da luta por direitos diante da conjuntura política e social do país.

Ao Refletir sobre a questão da divisão social do trabalho que arquiteta a própria separação no desenvolvimento público a que se inclina predominantemente o gênero masculino, o gênero feminino, por outro lado, fica somente designado ao contexto do privado, e essa divisão é compreendida como uma construção cultural. Isso é reforçado por Lévi-Strauss (1985, p. 38), segundo o qual, “tal como as formas de família, a divisão do trabalho é mais consequência de considerações sociais e culturais que de considerações naturais”. Isso se mostra com mais clareza depois de seus estudos de cunho social e antropológico em sociedades diferentes, nas quais as funções propostas aos homens e às mulheres se modificam de acordo com o sistema cultural de cada povo.

Os debates de gênero se dinamizam e se moldam de acordo com a movimentação das próprias culturas e na relação com a sociedade envolvente, segundo as afirmações de Barroso (2010). Essas transformações intervêm até mesmo em papéis atribuídos tradicionalmente a homens e mulheres, como também em muitos aspectos da organização social indígena, entre elas a do universo indígena Sateré-Mawé.

Tratar etnia e gênero abarca o entendimento do conceito de patriarcado, não se percebendo apenas os conceitos binários (macho-fêmea), mas também as complexas estratificações ocorridas na sociedade (MURARO; BOFF, 2010).

Assim, notar o fato de que a cultura está diretamente relacionada às questões de gênero se torna evidente, isso porque as dominações surgem e se manifestam de formas distintas e individualizadas.



**Figura 31:** Primeira formação familiar da aldeia Sahu-Apé, foto exposta em um banner na escola da aldeia.  
Fonte: Imagem disponibilizada pelas lideranças da aldeia.

O universo desta pesquisa foi configurado a partir de depoimentos de mulheres que produzem o artesanato e também por homens. É importante frisar que a participação dos homens no processo criativo é mínima, uma vez que eles auxiliam as mulheres nas coletas de sementes no próprio espaço da aldeia e também auxiliam na etapa de furar as sementes mais duras e resistentes para melhor utilização. Além disso, utilizam métodos e etapas tradicionais para a produção dessas peças, bem como alguns instrumentos customizados e adaptados por eles mesmos para o melhor manuseio e confecção do artesanato.

#### *4.1.1 Tuxaua Baku: protagonismo feminino na aldeia*

Torres e Santos (2011, p. 69) contribuem com a presente discussão ao dizerem que:

É inegável o protagonismo feminino no Amazonas e no Brasil, praticamente em todas as áreas da atividade humana, fato que os agentes de comunicação social dão visibilidade cada vez mais, quase sempre com certa simpatia implícita e sem sequer disfarce [...], a expansão da atuação feminina nas atividades econômicas formais e não formais, da mais simples a mais complexa, nas zonas rurais e urbanas.

A presença da mulher na sociedade, como inclusão democrática tem sido estudada e discutida não somente sob o viés de inserção no mercado de trabalho, mas também, sob os aspectos práticos da vida, com respeito à integridade física e acesso à educação de qualidade extensiva à mulher e a toda a sua família. A inserção da mulher no mercado de trabalho quebra um paradigma de que a mulher é somente do lar, do cuidar da casa, dos filhos e do marido, sendo submissa a este.

A atuação de Tuxaua Baku como liderança vem mostrar a ampliação do espaço da mulher na sociedade. Pellegrini (2010) destaca que em todas as épocas históricas houve mulheres que tiveram participação ativa na sociedade e obtiveram grande reconhecimento social, favorecendo o reconhecimento de que a mulher tem direito à cidadania, e isso veio ganhando espaço. O século XX já foi chamado de “século das mulheres”. Algumas conquistas foram efetivadas, muito embora num processo de lentidão, exemplos desse feito foram: a liberação, a venda e divulgação dos métodos contraceptivos, em alguns países; a descriminalização do aborto, em que elas puderam escolher o momento de tornarem-se mães, ou não ter filhos. Nos anos 80, o movimento das mulheres investiu na luta contra as violências das quais eram os alvos principais, exigindo punições rigorosas para os crimes de estupro e violência doméstica.

Apesar desses avanços, atualmente as mulheres ainda são discriminadas, principalmente em relação ao trabalho, uma vez que em geral recebem salários mais baixos que os dos homens, mesmo exercendo função idêntica. É preciso, pois, reconhecer a capacidade que a mulher tem de produzir, de criar, de realizar atividades com maior qualidade, de conquistar seu espaço, de realizar seus sonhos e objetivos pessoais, o que em tempos passados não era possível em razão da dominância machista.

Torres e Santos (2011, p. 77) asseguram que:

a luta por igualdade de condições é salientada na ação antiescravagista das Amazonas Libertadoras, no século XIX, e nos embates, com patronato do PIM por melhores condições de trabalho e renda, para a classe operária promovidos pelo movimento sindical na segunda metade do século XX, em que a participação das operárias foi decisiva.

Dessa maneira, as mulheres formam arregaçando as mangas e conquistando seu espaço em meio à cultura machista e patriarcal. A presença feminina ganha espaço em muitos setores da sociedade, podendo estar no comando do gerenciamento de um empreendimento no setor público, político, empresarial e privado. Com a ascensão das mulheres aos postos de comando, atinge-se um novo patamar nas relações entre gêneros, sinalizando para a concretização das aspirações universais por uma sociedade mais justa, igualitária, com oportunidades para homens, bem como para mulheres.

O protagonismo feminino é capaz de enfatizar a presença da mulher na valorização de seus papéis sociais, numa perspectiva cidadã, num contexto mais amplo, reconstruindo e ressignificando sua própria história identitária.



**Figura 32:** Zelinda Freitas (Tuxaua Baku).  
Fonte: Imagem disponibilizada pelas lideranças da aldeia.

Na aldeia, o comando é feminino, o que é instigante por haver, no contexto indígena, a existência de uma mulher na direção da comunidade, exercendo o cargo de cacique. Tratava-se de Zelinda da Silva Freitas, conhecida como Tuxaua Baku, que liderava a comunidade Sahu-Apé. A senhora Baku (Figura 29) nasceu em 05 de outubro de 1953, na aldeia de Ponta Alegre, próximo ao município de Barreirinha, no estado do Amazonas.

A necessidade de sobrevivência fez com que Baku e sua família se deslocassem de Ponta Alegre para Manaus e depois para Iranduba, município da região metropolitana de Manaus. Nos registros da história de Baku, conta-se que aos 15 anos de idade ela chegou a Manaus por intermédio do Serviço de Proteção ao Índio – SPI –, no ano de 1968, com o intuito de trabalhar como empregada doméstica em casa de família. Estando longe da aldeia, aproximadamente dois anos depois ela retornou à aldeia de Ponta Alegre para se casar com o senhor Benedito Carvalho de Freitas, que tem por nome indígena Açeí (“vovozinho”).

Após seu casamento em 1969, dona Baku permaneceu na aldeia de Ponta Alegre até o ano de 1972. Teve seu primeiro filho, Lucemir, em 1971, em seguida retornou a Manaus e teve mais três filhos: João, em 1973, Israel, em 1975, e Arno, em 1977. Este último era uma criança saudável e bem desenvolvida, mas infelizmente foi a óbito por motivo de uma queda e faleceu ainda criança. Depois da morte do seu quarto filho, dona Baku, no ano de 1979, retornou mais uma vez para a aldeia de Ponta Alegre, onde teve mais um filho, Ismael, que tem como nome indígena Sahu (“tatu”). Logo em seguida, ainda em Ponta Alegre, pariu sua primeira filha, Midian, em 1982, e, depois do nascimento de Midian, a senhora Baku retornou para Manaus, tendo mais uma filha, a caçula Luciane, no ano de 1986.

Tuxaua Baku e seus filhos e filhas organizaram-se em associação. A luta desses povos em busca de autonomia e de construção de sua cidadania, que, como dizia Souza (2008), é um processo em construção que caminha a passos lentos, é a de pessoas marcadas pelo peso da discriminação e do vilipêndio étnico que ainda não foram reconhecidas cidadãs do estado brasileiro (TORRES; SANTOS, 2011).

A força, a coragem e a determinação de Tuxaua Baku fizeram dela uma liderança respeitada na região, inclusive pelo Conselho Maior dos Tuxauas de Etnia Sateré-Mawé. Firme em seu papel de líder da aldeia, Baku encarava a sociedade machista como um obstáculo já vencido. Ao ser questionada sobre a importante função de curandeira, ela disse: *“eles tiveram que aceitar o fato de que nasci com o dom, e isso ninguém tira de mim”*. Para a antropóloga Souza (2011), essa postura de Baku foi essencial para que ela passasse a ser tão respeitada. *“À medida que a mulher demonstra sua sabedoria, as práticas de cura com sucesso, seu prestígio aumenta e ela passa a ser bem aceita pela sociedade que faz parte”*, afirmou.

Segundo Souza (2011), dona Baku dizia que:

[...] o seu talento foi detectado quando ainda era nova. Eu vim de uma família de três pajés, e sempre fui muito ligada a eles. Um deles, meu avô, começou a prestar atenção no meu dom quando eu tinha 12 anos. Eu era uma criança muito doente e não queria ser assim. A primeira vez que ele notou foi quando uma menina estava com muita tosse e eu resolvi fazer um remédio. Logo depois ela ficou bem.

Porém, o fato de ser mulher interferia ainda em um momento da pajelança: ela não podia exercer seu papel durante o período menstrual, quando a sociedade acredita que a mulher pode dá “panema” na pessoa atendida, ou seja, adoecer ou fazer com que a pessoa fique sem vontade de fazer trabalhos cotidianos. Para os Sateré-Mawé, a mulher precisa de cuidados quando está menstruada, então ela é afastada da função.

Feitos pelos pajés, os medicamentos usados nas aldeias são todos naturais, oriundos de itens encontrados na floresta, como folhas e até animais. O conhecimento, segundo a tradição indígena, vem dos espíritos da floresta. Na comunidade Sahu-Apé, Baku mantinha duas farmácias: uma menor, construída nas proximidades das casas, e uma maior, instalada em uma área de mata mais fechada. Esta segunda guarda itens como cabeças de um jacaré-açu de quatro metros, crânios de macaco e ervas, todos usados na elaboração dos remédios.

Baku e suas irmãs iniciaram a prática da arte, um meio de mostrar seus saberes fazendo acessórios femininos, adereços, como colares, pulseiras, feitos com sementes de árvores da floresta, para comercialização, sendo essa atividade uma forma de sobrevivência economicamente promissora, o artesanato.

Os autores Torres e Santos (2005) e Bernal (2009) consideram que o trabalho doméstico serviu como porta de entrada para as mulheres indígenas Sateré-Mawé em Manaus, tendo em vista que elas vinham de suas aldeias já com moradia e emprego certos em casa de parentes e conhecidos da FUNAI e até mesmo de parentes de religiosos que trabalhavam como missionários no meio deles. O “labor criativo” dos Sahu-Apé nasceu da necessidade de prover o sustento da casa e também de ficar mais perto dos filhos, visto que, no trabalho doméstico em casa de família, as patroas não aceitavam crianças no serviço.

Depois que passaram a realizar o trabalho artesanal, em relação à fabricação de colares e outros adereços de enfeite, especialmente femininos, as mulheres perceberam que tinham encontrado o meio de prover o sustento da família. A grande procura pelos produtos artesanais fez com que a senhora Zenilda Freitas da Silva tivesse a ideia de organizar o grupo de trabalho em associação, de caráter jurídico, a fim de que tudo o que fosse produzido e comercializado

gerasse lucros para todas as artesãs. Através da liderança da Tuxaua Baku nasceu a Associação de Mulheres Sateré-Mawé (AMIM).

Zenilda, irmã de Zelinda, faleceu no ano de 2006, deixando um legado de coragem e determinação, exemplo para seu povo. Tuxaua Baku faleceu em 2018, era uma mulher simples, paciente, íntegra no que fazia e dizia. Dizem Torres e Santos (2011, p. 269) que a senhora Baku se achava “covarde e medrosa”, limitações que ela vencida todos os dias diante de dificuldades e desafios que viessem a atingir seu grupo, sempre estava pronta para tomar a frente e providenciar soluções.

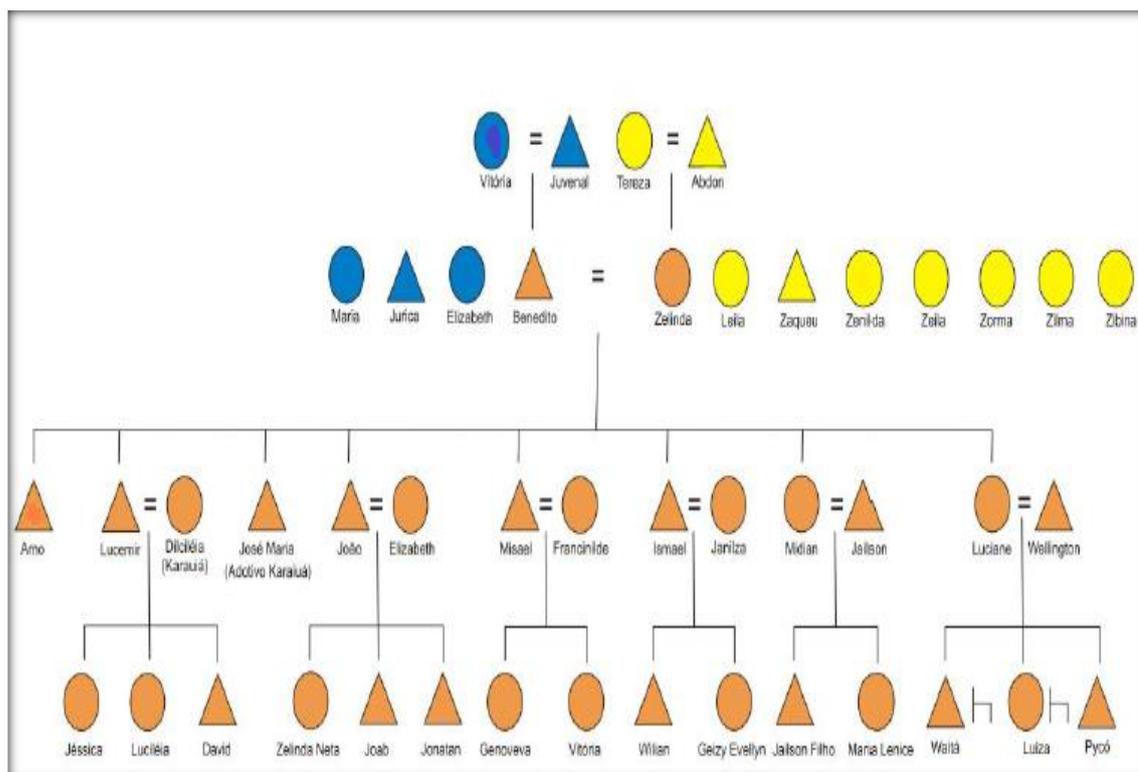
A liderança da Tuxaua Baku foi construída num processo lento, pois por necessidade ela foi cultivando em si os dons de líder, segundo Torres e Santos (2011), “ para se tornar líder não existe fórmula exata, esse é um dom inato que ao longo da vida, de acordo com as escolhas que vão sendo feitas a cada mulher ou homem, vai se manifestando tanto para o bem quanto para fazer o mal”.

Para ser liderança no povo Sateré-Mawé, é necessário ter certas habilidades pela comunidade. Segundo Lorenz (apud TORRES; SANTOS, 2011, p. 273),

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

O tuxaua eleito deve estar voltado para o interesse do grupo ou da comunidade e da família. Baku alcançou o posto de tuxaua, porém, ainda assim, por ser mulher, sempre foi desafiada o tempo todo pelo poder masculino. Em encontros promovidos pelo povo Sateré, Baku participava e era submetida à prova, uma avaliação feita pelo grupo de tuxauas participantes. Segundo a senhora Baku, os outros tuxauas não precisavam mostrar seu conhecimento e sua autoridade.

A estratégia era sempre uma tática para pôr à prova os conhecimentos da Tuxaua Baku, como se fosse uma atitude preconceituosa por ser ela a única tuxaua mulher. Por essa razão, a Tuxaua procurava conduzir sua vida dentro de preceitos posicionados nos princípios espirituais que a orientavam.



**Quadro 1:** Mapa genealógico da família Freitas.

Percebeu-se grande dinâmica de movimentações de dona Baku entre a aldeia de Ponta Alegre e a cidade de Manaus, movimentação essa que se deu por vários motivos, um deles, segundo os próprios filhos de dona Baku, era a situação empregatícia do seu esposo, que na época era operador de máquina, desenvolvendo durante 25 anos essa profissão. Midian, a filha mais nova da Tuxaua nos fala em uma entrevista sobre o passado da aldeia em relação as dificuldades financeiras:

*“Mamãe falava que era muito difícil viver só sendo doméstica aqui em Manaus, as pessoas tratavam a gente mal porque sabiam que a gente era índio. As vezes não queriam pagar, só dá comida mesmo. Aí quando a gente começou a viver do que a gente sabe fazer, foi melhor.”(Midian, 2018)*

Dona Baku não poderia mais trabalhar como empregada doméstica em casa de família, pois o ambiente de trabalho não permitia a presença de crianças. Foi nesse período que Baku e suas irmãs começaram a trabalhar em casa, e esse trabalho se voltou majoritariamente para a confecção de colares, anéis de tucumã e outros adereços, segundo Nascimento (2008).

Amazonas (1984) esclarece que:

Nas populações tradicionais da Amazônia as mulheres possuem um papel social importante na organização do trabalho e da economia doméstica. Elas realizam tanto o trabalho de fino labor artísticos de tecer, fiar, confeccionar redes, coser e moldar louça de argila e cerâmica, quanto o trabalho mais pesado de capinação do roçado, para o plantio agrícola, e posterior queimada do matagal retirado o excesso de fertilização e adubação da terra para o plantio (apud TORRES; SANTOS, 2011, p. 106).

A autora relata a força da mulher, ficando claro que a mulher indígena não se limita ao serviço doméstico, carrega consigo os saberes tradicionais do seu povo, o conhecimento passado às futuras gerações de homens e mulheres da aldeia. É importante destacar que as mulheres das populações tradicionais, neste caso a indígena, têm a arte nos dedos,

[...] tece a rede de dormir, faz abanos ou leques, paneiro para depositar a farinha, cestos, peneiras, balaios, confecciona jirau para tratar o peixe, fabrica seu próprio fogão de barro e o forno de fazer a farinha, tece o tipiti que é utilizado na fabricação da farinha, enfim, confecciona vários implementos de cozinha além dos serviços domésticos (TORRES; SANTOS, 2011, p. 106-107).

Os labores cotidianos da mulher, seja indígena ou de outra etnia, são visíveis, elas se ocupam com seus afazeres, ajudando o marido nos trabalhos da família e mostrando aos filhos a valorização do trabalho, seja na arte de produzir utensílios, de preparar o roçado para o plantio agrícola, do cuidado da casa, dos filhos, esse conjunto de saberes, fazeres, regras, normas, proibições, estratégias, crenças, ideias, valores, mitos, que se transmite de geração em geração, controla a existência da sociedade e mantém a complexidade psicológica e social (MORIN, apud TORRES; SANTOS, 2011, p. 110).

A verdade é que as mulheres estão ganhando espaço e conseguindo se projetar em meio à sociedade em que a presença masculina ainda é prevalente. Contudo, elas já contribuem economicamente com suas famílias, muitas delas não dependem diretamente de seu parceiro, conseguindo mostrar sua força feminina, com trabalho produtivo e de qualidade. Muitas delas desempenham sua atividade laboral de maneira melhor que a do homem.

A resistência política muitas das vezes deixa de escutar as vozes da mulher. Torres e Santos (2011) revelam que o momento histórico de incerteza planetária representa uma abertura para se estabelecer a política dos direitos humanos e sua significação para o restabelecimento de padrões mínimos de convivência solidária em que noções como igualdade, liberdade e cidadania ganham espaço necessário na construção de um novo contrato de convivência humana (TORRES; SANTOS, 2011, p. 114-115).

Percebemos, assim, que o mundo globalizado se mostra permissivo às vozes femininas, ressaltando-se que em muitos países a mulher ainda vive submissa ao comando patriarcal.

Na aldeia Sahu-Apé, durante a realização da pesquisa, comprovamos que a figura imponente da mulher, empreendedora, de fala mansa, que soube tirar proveito do contato com o branco e com seu povo. Na comunidade Sahu-Apé, uma mulher se fez reconhecer pela sua sabedoria, determinação, ousadia, coragem e, sobretudo, pelo seu empoderamento feminino, dona Zelinda da Silva Freitas, registrada com o nome indígena de Baku (“peixe”), lutou e continua lutando através de seus filhos, para manter vivos a cultura, os usos e os costumes.

Os ensinamentos de Zelinda continuam a sussurrar em meio a seu povo. A Tuxaua Baku morreu, mas deixou um legado escrito na história social e cultural de seu povo.

#### *4.1.2 O mosaico religioso da aldeia*

Durante o período de contato com a comunidade Sahu-Apé, foi observada a ligação dela com a Igreja Adventista do Sétimo Dia, que, desde os anos 30, se faz presente na comunidade indígena Sateré-Mawé, no rio Andirá, contando com a presença de missionários ligados a essa religião. Através do casal Léo e Jessie Halliwell que os antepassados de Tuxaua Baku entraram em contato com a Igreja Adventista do Sétimo Dia.

Sahu nos conta que Tuxaua Baku em lembranças de sua adolescência contava que seu bisavô Quirino era um homem muito reservado a respeito de forasteiros e invasores na aldeia, mas o pastor Léo Halliwell conquistou a confiança da então liderança a partir da sonoridade de hinos da igreja. Outro ponto decisivo que permitiu a aceitação do pastor Léo na comunidade foi o argumento de se trabalhar com a educação das crianças indígenas. Após essa aceitação, imediatamente foi construída uma escola na comunidade de Ponta Alegre, no rio Andirá, uma das comunidades mais antigas do povo Sateré-Mawé. A partir da construção da escola, os dogmas da igreja eram regularmente transmitidos. Nos dias de semana, aulas normais eram realizadas dentro dessa estrutura e aos sábados se realizavam os cultos.

Pouco tempo depois, o próprio tuxaua Quirino pediu para ser batizado pelo pastor, levando também seus filhos e netos a compartilhar desse ritual, a própria Tuxaua Baku teve seu batismo realizado pelo pastor Léo Halliwell quando tinha a idade de 11 anos, ainda morando na comunidade do rio Andirá.

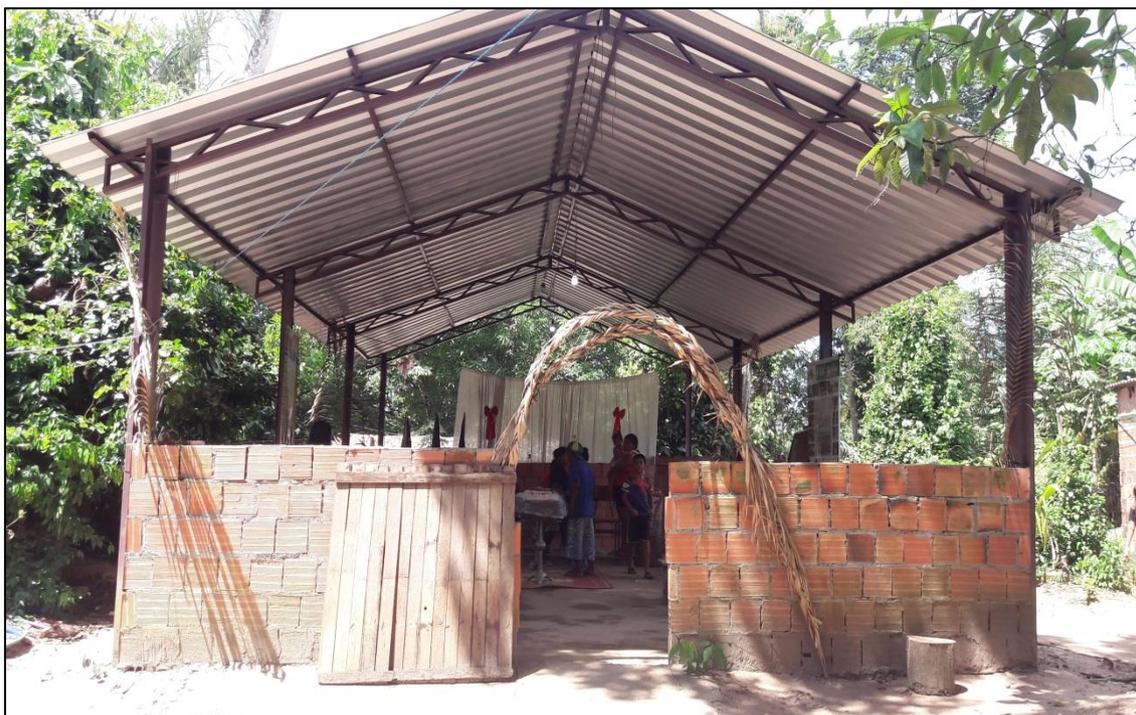
O ponto claramente mencionado como intenção da Igreja Adventista do Sétimo Dia em comunidades tradicionais indígenas é a preocupação com a saúde dessas populações. Na comunidade Sahu-Apé, observou-se uma relação diferente quanto à saúde, vista a partir de dois

pilares: a visão da igreja e a visão tradicional indígena. Era possível rasteiramente observar a tentativa de implantação de uma filosofia de saúde Adventista impulsionada pela Tuxaua. E essa filosofia se inclinava basicamente em controlar o apetite alimentar; obedecer a restrições severas ao consumo de carne de porco, não podendo ser consumida em nenhuma circunstância; para as refeições serem realizadas, o corpo, a casa e os arredores devem estar limpos e organizados, assim se mencionava o que preceitua o Livro Sagrado, no livro Levítico, capítulo 11.

Segundo Tuxaua Baku, o fumo e o café são venenos, havia certas restrições a bolos, tortas e pudins muito condimentados, evitava-se comer entre os horários determinados das principais refeições, devia haver água pura e abundante no ambiente para evitar doenças, incentivar o trabalho físico que sempre devia ser acompanhado de muita alegria, pois auxilia na disposição saudável do corpo, e também entender que a saúde corporal está extremamente ligada à saúde espiritual, uma vez que o corpo é templo de Deus. Esses princípios foram lançados no livro *A ciência do bom viver*, publicado pela Igreja Adventista do Sétimo Dia, no ano de 1905, tendo como autora Ellen G. White, que no decorrer do tempo foi conhecido como as práticas de saúde e de estilo de vida dessa igreja.

Em sua fala, Tuxaua Baku tentava seguir ao máximo toda essa filosofia, mas na realidade percebemos que não era assim que funciona, pois a comunidade é bastante carente financeiramente, não podendo escolher ou selecionar devidamente os alimentos segundo o que ensina a Igreja. Além disso, existiam pessoas na comunidade que não compartilhavam das ideologias propostas pelos dogmas Adventistas. Um exemplo bem claro disso é um dos filhos de Tuxaua Baku, que tem problemas sérios em relação à dependência do alcoolismo, e outras pessoas na aldeia que optam por tomar café, comer carne vermelha etc.

É importante frisar, também, que na própria estrutura da Aldeia existe um local direcionado e apropriado para a realização de culto nos dias de sábado, e a própria participação da Tuxaua nos cultos era bem frequente, visto que ela se orgulhava de ser *desbravadora*, um título dado pela igreja aos missionários. Tuxaua Baku, além disso, chegou a fazer hinos de louvor na língua Sateré-Mawé entoados em dias de culto pelas filhas e netas.



**Figura 33** Templo religioso Adventista do Sétimo Dia em Sahu-Apé.  
Fonte: Arquivo pessoal.



**Figura 34:** Tuxaua Baku e sua sobrinha Regina Vilacio.  
Fonte: Arquivo disponibilizado pelas lideranças da aldeia

No dia do velório, inicialmente o corpo de Tuxaua Baku foi velado na estrutura da igreja na comunidade, vestida a caráter, com a roupa de desbravadora, e só então foi levado o caixão para ser velado na escola da comunidade.



**Figura 35:** Falecimento da Tuxaua Baku.  
Fonte: Arquivo disponibilizado pelas lideranças da aldeia.

Quando o corpo já estava na escola, houve homenagens de vários pastores da Igreja Adventista do Sétimo Dia, que tem seus templos próximos à Aldeia, e ainda durante o velório foram cantados hinos de louvor com a participação de toda a comunidade.



**Figura 36:** Velório da Tuxaua Baku.  
Fonte: Arquivo pessoal.

No decorrer desta pesquisa, foram observados na aldeia Sahu-Apé muitos aspectos ligados aos dogmas da Igreja e também muitos outros ligados aos costumes tradicionais da etnia. Um exemplo era o método utilizado pelo tuxaua na fabricação de garrafadas, banhos e chás direcionados à cura de doenças do corpo e da mente, práticas essas não existentes nos fundamentos religiosos da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Então podemos entender que os Sateré-Mawé da comunidade Sahu-Apé estão sempre dentro de um processo limiar de atitudes e comportamentos ligados à religião, pois não se configuram completamente de um ou de outro lado.

Em vários momentos de suas falas, eles se reportavam aos antepassados para se ressignificar e, em seguida, voltavam para a atual realidade cristã e urbana para tentar se auto identificar, ou seja, eles começam a analisar o passado citando algumas referências ainda na terra indígena Andirá-Marau. O povo Sateré-Mawé da comunidade Sahu-Apé vive nessa linha tênue entre a identificação e a visão de si mesmo a partir do olhar das tradições originárias existentes no passado da terra indígena Andirá-Marau, em contraposição com todo esse processo dinâmico de urbanização próximo à cidade de Manaus, além de ter como suporte para essa urbanização os extremos da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

Segundo a perspectiva de Hall (2006), a identidade se configura em situações, e podemos perceber essa afirmação no próprio mosaico cultural em que os Sateré-Mawé estão

inseridos, uma vez que se tornaram cidadãos como integrantes da Igreja Adventista do Sétimo Dia, isso porque foram levados a essas práticas, as quais corroboraram para que eles pudessem assumir uma identidade multifacetada, em contraponto com sua identidade inicial indígena.

Nossas observações nos levaram a pensar que nesse mesmo mosaico cultural existente em Sahu-Apé há os que vivem entre os não índios utilizando os mesmos hábitos sem, contudo, deixarem de ser índios, ou seja, sua identidade primária foi através do tempo se resignificando em diferentes variantes.

Nesse contexto, a partir de um período acentuado de convivência, pudemos perceber que a população de Sahu-Apé não possui uma única cultura identitária, concluída ou copiada de outro. Suas identidades derivam de um processo temporal longo, de resignificação de suas verdades com o urbanismo da cidade e, conseqüentemente, da religiosidade dos dogmas da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

A trajetória e o processo histórico de povos tradicionais são configurados pelas abundantes e profundas rupturas e descontinuidades, como afirma Said (1995). O estudioso ainda completa expondo, que isso de longe será algo unitário, isolado ou autônomo, isso porque as culturas adotam e incorporam elementos estrangeiros, como também diferenças e alteridades que, ao longo do tempo, vão inconscientemente excluindo outros elementos que até então se faziam presentes.

Em consonância com essa afirmação, é possível perceber, na fala de Geertz (1973), citado por Said (1995, p. 46), quando afirma que o homem é um animal suspenso em suas teias de significados que ele mesmo teceu, ou seja, essas inúmeras teias que se configuram nesse mosaico cultural Sateré-Mawé da comunidade Sahu-Apé foram inicialmente construídas por volta da década de 30, quando ocorreu a primeira visita do pastor Léo Halliwell, da Igreja Adventista do Sétimo Dia, à comunidade de Ponta Alegre, no rio Andirá, ou até mesmo antes, com trocas inter-étnicas e clônicas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema discutido nesta pesquisa é carregado de complexidades acadêmicas fortes, por se tratar das relações sociais existentes dentro de uma comunidade indígena tradicional pela ótica do artesanato. Ao nos basearmos na análise de políticas públicas, movimento econômico, relações interpessoais e religiosas que se desenvolve nesse grupo. Nossas observações durante o período da pesquisa etnográfica se inclinaram no sentido de compreender essas atividades, mas, inevitavelmente as elas se direcionaram e tomaram rumos diferentes a cada instante no decorrer desta pesquisa. Quando se está imerso no campo de estudo, tudo parece ser interessante, tudo faz pensar em mudar a perspectiva do objetivo inicial, e isso aconteceu várias vezes desde o dia em que foi apresentado o projeto de pesquisa à banca de seleção do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFS.

Infelizmente, devido a certas situações, o objetivo inicial de nosso projeto de pesquisa não foi possível devido às relações empregatícias da pesquisadora, mas, ao focar nos esforços da pesquisa somente na comunidade Sahu-Apé, percebemos um mundo de possibilidades para a realização do estudo no local, como a liderança feminina da Tuxaua Baku, as políticas indigenistas do Estado do Amazonas, a importância do gás-natural para comunidades indígenas e para o Estado do Amazonas, o turismo em comunidades tradicionais indígenas, o processo Ritual da Tucandeira, além de questões importantíssimas sobre territorialidades e índios urbanos ou citadinos. Nesse âmbito, tentamos, no percurso deste trabalho, expor e analisar algumas dessas questões.

Reajustamos alguns dos nossos objetivos e com mais ênfase os expusemos durante o percurso de desenvolvimento desta pesquisa etnográfica, colocamos os com bastante clareza na estrutura dos capítulos desta dissertação, que, além de ter a pretensão de ser uma possibilidade reflexiva sobre os temas abordados, se apresenta também como estímulo para novas pesquisas, novos trabalhos sobre o tema. Portanto, esperamos que o estudo aqui iniciado não se acabe em si mesmo, mas que incite novas pesquisas reflexivas que corroborem com um conjunto mais amplo de dados que possam compor considerações mais próximas a serem consideradas finais.

No decorrer desta pesquisa, buscamos analisar as dinâmicas e movimentações do artesanato na comunidade indígena Sahu-Apé e como essas movimentações mediamos as relações sociais daquela localidade. A primeira etapa do estudo se concretizou no desenvolvimento do percurso metodológico para a realização do trabalho, considerando o objeto de estudo, e, dentro dessa trilha formativa, o tipo de pesquisa abordado foi o método etnográfico. Tal método foi de extrema importância para o desenvolvimento deste trabalho,

visto que nos deu subsídios para os procedimentos de desenvolvimento da pesquisa, como o levantamento bibliográfico, a realização da observação participante.

Nossa pesquisa compôs, nesse trabalho, a análise da própria aldeia Sahu-Apé, além de tratar do lócus e do objetivo, expondo a visão histórica da aldeia e particularmente enfatizando a gênese do desenvolvimento dela. Também fizemos uma exposição e demonstramos aos leitores a geografia que configura o universo de nosso estudo, assim como as relações de Sahu-Apé com aldeias próximas a Manaus e com as demais aldeias pertencentes à terra indígena de Andirá-Marau.

Trouxemos um tópico específico sobre a comunidade Suhu-Apé, caracterizando-a como uma comunidade urbana e assim uma realidade construída. É nesse contexto que passamos a entender o significado de expressões como “Índio Urbano” ou “índios citadinos” e como esses nomes são interpretados pela própria comunidade.

Interligados a essa compreensão, avançamos na discussão e análise sobre a produção material, os processos imbricados de etnicidade e o próprio artesanato e o turismo, ou seja, o estudo sobre a identidade do povo que está exposta, e partimos da análise de uma música, de autoria dos próprios integrantes da aldeia, chamada de “Sateré Sese”; a letra dessa música reflete como a própria comunidade se vê, evidenciando, também, sua alteridade frente ao que lhe é diferente. Essa música é cantada pelas meninas na apresentação a turistas e também no Ritual da Tucandeira, tendo clara a intencionalidade pela qual eles querem se fazer vistos, como em: “Sou índio na cidade / Sou no interior / Levo minha cultura / Por onde quer que eu vou / Eu não quero saber o que falam de mim / Eu tomo Tarobá e fumo Tauari”. Ao analisarmos essa exposição que faz parte da cultura dos Sateré, podemos perceber a dinâmica intencional da comunidade, é o que Grünewald (1999) vai chamar de turismo étnico.

No processo da pesquisa destacamos as tradições indígenas, ricas no que se referem à produção cultural e representada por uma linguagem simbólica para estabelecer o diálogo entre as culturas. Compreendemos que o homem só existe enquanto ser cultural e depende de símbolos e de seus significados específicos para a criação de cada cultura, além de serem os próprios homens aqueles que construirão suas próprias leis e seus padrões de vida, os quais são determinados por relações de utilidade.

Vimos que a produção do artesanato propicia a criação de oportunidades que visam contribuir para melhores condições de vida dos artesãos. As relações sociais se afirmam dentro do artesanato em Sahu-Apé, uma vez que as peças produzidas são vivenciadas pelas pessoas que as produzem, sendo que esses objetos estão presentes no cotidiano social e pessoal de cada componente da comunidade. Verificamos que não há nenhuma distinção entre as peças que são

usadas pela comunidade e as peças que são comercializadas nas barraquinhas da aldeia, ou seja, não se trata somente de um item de exposição e comercialização, mas, sim, de elementos presentes na criatividade das pessoas de Sahu-Apé e que dialogam com a cultura material exposta pelo povo Sateré-Mawé da terra indígena Andirá-Marau, carregando sempre a cultura ancestral em seus abjetos.

Em Sahu-Apé, a arte e o turismo têm seus desdobramentos sociais na interação da comunidade indígena com as outras culturas; nesse ínterim, há o contato e o aprendizado à luz das relações sociais que perpassam as estruturas de poder, gênero, economia, afeto, desafeto, política, religião, educação.

Destacamos que a prática do turismo étnico na comunidade acontece pela atração ecológica e cultural, incluindo nesse contexto o artesanato, as danças, o canto, a pajelança e também o espetáculo do Ritual da Tucandeira. O turista que vai ao território Sahu-Apé tem em vista conhecer de perto a cultura, a história e a arte. E todos esses movimentos desenvolvidos na aldeia contribuem para a formação da identidade desse povo que nos leva à reflexão acerca de uma “etnicidade para turista” como um “fazer-se nativo para turistas”, não que as tradições sejam geradas apenas para que eles vejam, mas são intensificadas de acordo com o fluxo de turistas na comunidade.

Nesse sentido, percebemos que essas intencionalidades estabelecem uma reelaboração da conjuntura identitária dos Sateré-Mawé. As relações sociais são, portanto, desencadeadas a partir do turismo e do artesanato, pois atuam no processo de interação social e na dinâmica familiar. Na aldeia, a Tuxaua e o pajé se reúnem e dialogam com o povo, determinam algumas atribuições relacionadas à comunidade e também direcionam para as questões individuais e coletivas em função do turismo, considerando os papéis específicos que devem ser desempenhados por cada membro da família na atividade econômica desenvolvida.

Por conseguinte, evidenciamos que a produção do artesanato e do turismo na comunidade indígena Sahu-Apé se mostra em constantes dinâmicas e articulações em relação às práticas sociais. O turismo é uma atividade que atinge diversas esferas da economia, além do fator humano, seja no papel de consumidor ou de produtor, repercutindo e interferindo no relacionamento interpessoal, como também nos costumes, nas experiências e no modo de viver.

A pesquisa revelou ainda que a dinâmica que movimenta a comunidade é indispensável na vida social dela e expressa uma ferramenta relevante para compreender as inter-relações e as manifestações do trabalho no caso do artesanato que tem se tornado um atrativo que compõe o produto turístico local. É nessa perspectiva que se situa o presente estudo acerca dos artesãos da comunidade indígena Sahu-Apé.

## REFERÊNCIAS

- AGNELLI, S. A. C. **A implementação da atividade turística em Brotas – SP: euforia e declínio.** Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente). Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente - Centro Universitário de Araraquara – UNIARA. Araraquara/SP, 2006.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombo, terras indígenas, — babaçuais livres, — castanhais do povos, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas.** Manaus, PPGSCA-UFAM, 2006.
- ALVAREZ, Gabriel O. **Política Sateré-Mawé: do movimento social à política local.** Série Antropologia, n. 366. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2005. Disponível em: <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie366empdf.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2018.
- ASSIS, L. F. de. **Turismo sustentável e globalização: impasses e perspectivas.** Revista da casa da geografia de Sobral. Sobral – CE: UVA, 2003
- BALLIVIÁN, José M. P. Palazuelos (Org.). **Artesanato Kaingang e Guarani.** 1. reimpr. São Leopoldo: Oikos, 2012.
- BARROSO, Milena Fernandes. **Rotas críticas das mulheres Sateré-Mawé no enfrentamento da violência doméstica: novos marcadores de gênero no contexto indígena.** Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia - Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2011.
- BARROS, João Luiz da Costa. **O brincar e suas relações interculturais na escola indígena.** 1. ed. Curitiba: Appris, 2015.
- BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras.** In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora Fundação da Unesp, 1998.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.
- \_\_\_\_\_. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p. 107-139.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi.** Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BERNAL, Roberto Jaramillo. **Índios Urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus.** Manaus: EDUA; FSDB, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In: **O poder simbólico.** Lisboa, Difel, 1989.

\_\_\_\_\_. **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Poder Simbólico**. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BOULLÓN, Roberto C. **Planejamento do espaço turístico**. Bauru, SP: Edusc, 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15-Unesp.2000.

CARDOSO, Maria Barbara da Costa. **Saberes ribeirinhos quilombolas e sua relação com a educação de jovens e adultos da comunidade de São João do Médio Itacuruçá, Abaetetuba/PA**. Orientador: Salomão Antônio Mufarrej Hage. 2012. 161 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade** (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v.2). São Paulo: Paz Terra, 1999

CASTELLS, M. **A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura**, Vol. I, A Sociedade em Rede. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (2002).

CASTELLI, Geraldo. **Turismo, atividade marcante do século XX**. Caxias do Sul: Educs, 1990.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes do fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

COELHO, Flávio A. A Qualidade no Turismo. **Informativo PBQD**, [S.v., s. n.], p. 4-5, nov. 1994.

COELHO,. **Para Uma Antropologia da Música Arara** (Caribe): Um Estudo do Sistema das Músicas Vocais. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC. 2003

CORÁ, M. A. J. **Desenvolvimento local sustentável e turismo: o caso de Cumuruxatiba**. Dissertação (Mestrado em Administração). Programa de Pós-Graduação em Administração - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC. São Paulo, 2006.

CRUZ, Rita de Cássia Ariza da. **Geografia do Turismo: de Lugares a Pseudo-lugares**. Colaboradores: André Luiz Sabino, Fabio Silveira Molina, Rodolfo Pereira das Chagas. São Paulo: Roca, 2007

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mais uma vez a questão Índigena**. Tellus, Campo Grande, n. 24, p. 269-274, jan./jun. 2013a [1948].

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

DIAS, M. E. B. As Areias Coloridas do Litoral Cearense Modeladas por Sábias Mãos. **O público e o privado** n.2. 2003

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo.** Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2006.

DUTRA, Marina. **A zona portuária entre a “Pequena África” e o Porto Maravilha:** disputados em torno da significação do território portuário carioca. Dissertação (Mestrado em Cultura e Territorialidades) - Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2015.

GEERTZ, Clifford. **“O saber local: fatos e leis em perspectiva comparativa.”** In O Saber Local. Petrópolis, Vozes, 1998

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social.** 5.ed. São Paulo: Atlas, 1999

GIL, A. C. **Como elaborar projeto de Pesquisa.** 4.ed. São Paulo: Atlas, 2002

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa.** 3. ed. São Paulo: Atlas, 1994.

. GODOI, Emília Pietrafesa de. **O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Os ‘Índios do Descobrimento’:** tradição e turismo. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 1999.

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade.** Conferência, setembro de 2004.

\_\_\_\_\_. a. Da desterritorialização à multiterritorialidade. Anais do IX Encontro Nacional da ANPUR. Vol. 3. Rio de Janeiro: ANPUR, 2001.

\_\_\_\_\_; LIMONAD, Ester. O território em tempos de globalização. **Revista Etc.**, v. 1, n. 2 (4), ago. 2007.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva.** Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANNERZ ULF. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional.** *Mana* [online]. 1997

HARVEY, David. **A Produção capitalista do espaço.** São Paulo: Anablume, 2005.

LAVILLE, Chistian e DIONNE, Jean. **A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas.** trad. Heloísa Monteiro e Francisco Scattineri. Porto Alegre: Editora Artes Médicas Sul LTDA.: Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

LEACH, Edmund R. **Sistemas políticos da Alta Birmania.** São Paulo: Edusp, 1995.

LEMOS, Edny Silva. **O artesanato como alternativa de trabalho e Renda**: subsídios para a avaliação do Programa Estadual de Desenvolvimento do Artesanato no Município de Aquiraz-Ceará-Fortaleza-Brasil. 2011.

LEMOS, Leandro. **Turismo**: que negócio é esse? Uma análise da economia do turismo. Campinas, SP: Paupirus, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A família. In: \_\_\_\_\_ et al. **A família**: origem e evolução. Porto Alegre, 1985.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Raça e História**. In: Antropologia Estrutural II. 4 ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LIMA, Ana Clévia Guerreiro (Coord.). **Inventário da Oferta Turística**. Brasília: Ministério do Turismo, 2011.

LORENZ, Sônia da Silva. **Sateré-Mawé**: os filhos do guaraná. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1992.

MacCANNELL, Dean. Reconstructed Ethnicity: Tourism and Cultural Identity in Third World Communities. In: **Empty Meeting Grounds**. London: Routledge, 1992.

MAMBERTI, Marina M. S. ; BRAGA, Roberto. **Arranjos produtivos turísticos e desenvolvimento local**. In: Seminário Internacional Sobre O Desenvolvimento Local Na Integração: Estratégias, Instituições E Políticas, 1., 2004

MAURO, Ana Luisa Sertã Almada. **Seguindo sementes**: circuitos e trajetos do artesanato Sateré-Mawé entre a cidade e a aldeia. Dissertação (Mestrado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social. São Paulo, 2016.

MATTOS, Carmem Lucia Guimarães; CASTRO, Paula Almeida (Org.). **Etnografia e educação**: usos e costumes. Campina Grande: EDUEPB, 2011.

MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. **Metodologia do trabalho científico**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 1992.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Fundamentos de metodologia científica**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2001.

MARQUES, F. D.; SOUSA, L. M.; VIZZOTTO, M. M.; BONFIM, T. E. A vivência dos mais velhos em uma comunidade indígena Guarani Mbyá. **Psicologia & Sociedade**, v. 27, n. 2, p. 415-427, 2015.

MENDES, Sandra Regina; ANJOS, Dílson Araújo (Org.). **Ipiaú**: histórias de nossas histórias. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, 2006.

MINAYO ,M.C de S . **O desafio do conhecimento: Pesquisa Qualitativa**.(12 edição) SP 2010.

MINISTÉRIO DO PLANEJAMENTO, ORÇAMENTO E GESTÃO. Dados de 2010. Disponível em: <<http://www.planejamento.gov.br>>. Acesso em: 12 jul. 2011.

MOREIRA, Antônio Flavio; CANDAU, Vera Moreira (Org.). **Multiculturalismo**: diferenças e culturas e práticas pedagógicas. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

MURARO, Rose Marie; BOFF, Leonardo. **Feminino e Masculino**: uma nova consciência para o encontro das diferenças. Rio de Janeiro: Editora Record, 2010.

NASCIMENTO, Solange Pereira; TORRES, Iraídes Caldas. Relações de Gênero e Poder na Etnia Sateré-Mawé. O caso da cacique da comunidade Seahu-Apé - Fazendo Gênero. 8. **Corpos, Violência e Poder**. Florianópolis, 25 a 28 de agosto de 2008.

NORA, Pierre. **Les lieux de mémoire**. Paris: Gallimard, 1984.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, abr. 1999.

OLIVEIRA, José Aldemir de; SCHOR, Tatiana. **Urbanização na Amazônia**: o local e o global. GEEA - Grupo de Estudos Estratégicos Amazônicos – Caderno Debates, vol. III. Manaus: Editora do INPA, 2010. p. 147-189.

OLIVEIRA, Maxwell Ferreira de. **Metodologia científica**: um manual para a realização de pesquisas em Administração. Catalão: UFG, 2011.

OURIQUES, H. R. **A produção do turismo**: fetichismo e dependência. Campinas, SP: Alínea, 2005.

OURIQUES, H. R. **A produção do turismo**: fetichismo e dependência. Campinas, SP. Alínea. 2003

OSTROWER, Fayga. **Criatividade e Processos de Criação**. 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 1987

PAIVA, I.T. P. **O protagonismo indígena entre os Sateré-Mawé : lutas e resistências** /m. 2018

PALUDO, Conceição; DARON, Vanderléia L. P. (Elaboração). **Gênero, Classe, Projeto Popular**: Compreender mais para lutar melhor. Caderno de formatação nº 1. Publicação do MMTR/RS. Nov. 2011.

PELLEGRINI, Marco Cesar; DIAS, Adriana Machado. **Novo olhar na história**. 1. ed. São Paulo: FTD, 2010.

POLLACK, Michael. **Memória e identidade social**: estudos históricos. Rio de Janeiro, 1992.

PRODONOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Cesar Ernani. **Metodologia do trabalho científico**. Métodos e técnicas de pesquisa e do trabalho acadêmico. 2. ed. Novo Hamburgo: Fevale, 2013.

RAMOS, Dina; COSTA, Carlos Manuel. Turismo: tendências de evolução. **Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNICAMP**, Macapá, v. 10, n. 1, p. 21-23, jan./jun. 2017.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1979

SAHLINS, Marshall. **O "pessimismo sentimental"** e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). vol.3 . 1997,

\_\_\_\_\_, Marshall David. **História e cultura: apologia a Tucídides**. Rio Janeiro: Zahar Editores, 2006. 116

\_\_\_\_\_, Marshall David. **Metáforas históricas e realidades míticas: Estrutura nos primórdios da história do Reino das Ilhas Sandwich**. Rio Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2008

\_\_\_\_\_, Marshall David. **Sociedades Tribais**. Rio Janeiro: Zahar Editores, 1970.

SANTOS, M. **O retorno do território**. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. de. Alegre. Jul/dez. 1990.

SANTOS, M. **O retorno do território**. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. de; SILVEIRA, Maria Laura. **Território, globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec, 1994.

\_\_\_\_\_; SOUZA, M. A. de; SILVEIRA, M. L. **Território, globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, Luciano Cardenes. **Etnografia Sateré-Mawé: Turismo e cultura**. Manaus: Editora Valer, 2015.

SCOTT, Parry; CORDEIRO, Rosineide; MENEZES, Marilda (Orgs.). **Gênero e geração em contextos rurais**. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2010. p. 185-207.

SILVA, Raynice G. Pereira da. Esboço sociolinguístico Sateré-Mawé. **Revista Tellus**, ano 7, n. 13, p. 73-101, out. 2007. Disponível em: <www.etnolinguistica.org>. Acesso em: 12 abr. 2018.

SILVA, Joseli Maria. Cultura e Territorialidades Urbanas: uma abordagem da pequena cidade. **Revista de História Regional**, v. 5, n. 2, p. 9-37, inverno 2000.

SILVA, Carolina Braz de Castilho; SCHNEIDER, Sergio. **Gênero, trabalho rural e pluriatividade**. 2004.

SILVA, José de Oliveira dos S. da; FRANCESCHINI, Dulce do Carmo; CARNEIRO, Denize de Souza. Revitalização Linguística e Cultural SateréMawé. **Anais do SILEL**. Volume 1. Uberlândia: EDUFU, 2009.

SILVA, Lucio Flavio Ferreira da. **A geo-história e o perfil do imigrante de periferia, nas cidades de Parintins e Itacoatiara**. Relatório Final de PIBIC/CNPQ, 2010.

SILVEIRA, M. A. T. da. Política de turismo: oportunidades ao desenvolvimento local. In: RODRIGUES, A. B. (Org.). **Turismo rural**. 1 ed. São Paulo: Contexto, 1997.

SMITH, Neil. Gentrificação, a fronteira e a reestruturação do espaço urbano. **GEOUSP – Espaço e Tempo**, São Paulo, n. 21, p. 15-31, 2007.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná; GOMES, Paulo C.; CORRÊA, Roberto (Orgs.). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

SOUZA, M. J. L. de. Como pode o turismo contribuir para o desenvolvimento local?. In: RODRIGUES, A. B. (Org.). **Turismo e desenvolvimento local**. São Paulo: Hucitec, 2000.

SOUZA, Kalinda Félix e. **Regimes e transformações cosmológicas da pajelança Sateré-Mawé**. Manaus: UFAM, 2011.

SOUZA, Fabrício Filizola. **De Índios Citadinos: A Constituição de uma comunidade multiétnica no bairro Tarumã, Manaus, AM**. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia – UFAM. Manaus, 2017.

TORRES, Iraildes Caldas; SANTOS, Fabiane Vinente. **Intersecção de Gênero na Amazônia**. Manaus: EDUA, 2011.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em Educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em Educação**. São Paulo: Atlas, 2011

TRICAUD, Solene; PINTON, Florence; PEREIRA, Henrique dos Santos. Saberes e práticas locais dos produtores de guaraná (Paullina cupana, Kunth var. sorbilis do médio Amazonas. Duas organizações locais frente a inovação. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**.

UGGÉ, Henrique. **Mitologia Sateré-Mawé**. 1. ed. [S. l.]: Editora Abya-Yala. 1991.

VALVERDE, R.R.H.F. **Transformação no conceito de território: competição e mobilidade na cidade**. GEOUSP - Espaço e Tempo, São Paulo, n.15, 2004.

VIDAL, Lux. **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel; Editora da Universidade de São Paulo; FAPESP, 1992.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe.

WOOD, Robert E. Ethnic Tourism, the State, and Cultural Change in Southeast Asia. In: **Annals of Tourism Research**, v. 11, 1984.

Sites Consultados:

[https://www.academia.edu/9028965/Caderno de debates nova cartografia social. Vol . 01 no. 01. Conhecimentos tradicionais na Pan-Amaz%C3%B4nia](https://www.academia.edu/9028965/Caderno_de_debates_nova_cartografia_social_Vol_01_no_01_Conhecimentos_tradicionais_na_Pan-Amaz%C3%B4nia)

[https://www..com/aldamir.satere 2018 118](https://www..com/aldamir.satere_2018_118)

<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>

<https://www.institutoamazonia.org.br/instituto-amazonia-atende-agricultores-familiares-indigenas-da-tribo-satere-mawe/satere-mawe/>

<http://www.petrobras.com.br/pt/nossasatividades/principaisoperacoes/gasodutos/urucu-coari-manaus.htm>