



**UFAM**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA**

**IGNÊS TEREZA PEIXOTO DE PAIVA**

**O PROTAGONISMO INDÍGENA ENTRE OS SATERÉ-MAWÉ: lutas e resistências**

**MANAUS - AMAZONAS**

**2018**



**UFAM**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA**

**IGNÊS TEREZA PEIXOTO DE PAIVA**

**O PROTAGONISMO INDÍGENA ENTRE OS SATERÉ-MAWÉ: lutas e resistências**

Tese de Doutorado apresentado à Banca Examinadora de Defesa do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Linha de Pesquisa: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais.

Orientado pela Professora Doutora Artemis de Araújo Soares.

**MANAUS - AMAZONAS**

**2018**

## Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

P149p Paiva, Ignês Tereza Peixoto de  
O protagonismo indígena entre os Sateré-Mawé : lutas e resistências / Ignês Tereza Peixoto de Paiva. 2018  
179 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Artemis de Araújo Soares  
Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -  
Universidade Federal do Amazonas.

1. Protagonismo indígena. 2. Lideranças indígenas. 3. Autonomia indígena. 4. Sateré-Mawé. I. Soares, Artemis de Araújo II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

## **IGNÊS TEREZA PEIXOTO DE PAIVA**

### **O PROTAGONISMO INDÍGENA ENTRE OS SATERÉ-MAWÉ: lutas e resistências**

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia como requisito para a obtenção do título de Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Manaus, 24 de novembro de 2018

#### **Banca Examinadora**

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Iraildes Caldas Torres (Presidente)  
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

---

Prof. Dr. Celso Augusto Torres Nascimento (Membro)  
Instituto de Ensino Leonorte/Universidade Fernando Pessoa de Lisboa

---

Prof. Dr. Francisco Jorge dos Santos (Membro)  
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Fabiane Maia Garcia  
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

---

Prof. Dr. Marcos Antônio Braga de Freitas (Membro)  
Universidade Federal de Roraima - UFRR

---

Prof. Dr. Odenei de Souza Ribeiro (Suplente)  
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

---

Prof. Dr. André de Oliveira Melo (Suplente)  
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

## **Dedicatória**

*Para o meu amado Pai Oswaldo, minha Amada Mãe Constança (in memoriam) e minha Amada filha Laura Carolina. Elos de amor, amizade e carinho, integrantes da ciranda que me envolve todo o dia, dia inteiro. Sem vocês o dia a dia não acontece.*

## **AGRADECIMENTOS**

Geralmente, os agradecimentos são a última coisa que se escreve. É um momento de olhar para trás e lembrar-se das mãos estendidas ao longo da caminhada percorrida. É um espaço de impressões pessoais e emocionais, mas que é lido por todos. Pessoas que de alguma forma acompanharam o período de intensa mudança intelectual (somos os alunos que nunca fomos) e que presenciaram a desconstrução e construção, nesta ordem, de tudo que se sabe (por isso um caminho tão escarpado e desestabilizador).

A verdade é que há algum tempo, muito antes de encerrar provisoriamente esta pesquisa e seu texto, venho pensando nessas pessoas e na gratidão e reconhecimento que sinto pelo seu amparo. Algumas estiveram presentes para esta ocasião. Outras, já se faziam presentes muito antes de tudo começar e, se tudo correr bem, ainda ficarão comigo por muito tempo. A todos gostaria de prestar aqui uma homenagem.

Muito obrigada a todas as pessoas que estiveram comigo neste período, participando na construção deste trabalho.

A minha mãe, que me ensinou a ver beleza nas pequenas coisas. Aprendi a olhar a vida de frente, a lutar pelos meus ideais. O que sou hoje devo a você, que foi uma grande mulher.

Ao meu Pai, que é o meu grande tesouro, homem da minha vida, pela seriedade, pelo incentivo e apoio nesse momento.

A minha filha Laura meu Raio de Sol que esteve em todos os momentos me dando apoio para levar em frente e superar as adversidades.

A minha Orientadora Profa. Dra. Artemis de Araújo, pessoa dedicada, compreensiva e com seu bom humor proporciona mais leveza as suas orientações. Obrigada por me ensinar continuamente o sentido da parceria.

Agradecimento especial a Profa. Dra. Iraildes Caldas pela compreensão e os ensinamentos de olhar para um novo tempo.

Aos meus professores do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/UFAM, por me guiarem para além de teorias e técnicas, formando-me pesquisadora.

Agradeço às lideranças indígenas Sateré-Mawé, Professores, Alunos e outras pessoas que participaram da pesquisa, as nossas conversas foram de grande conhecimento sobre o povo Sateré-Mawé.

A todos os meus queridos amigos e amigas que, apesar da minha antisocialidade nesta época, sempre tiveram uma palavra de encorajamento.

A minha irmã Daniele seu esposo Fábio e os meus amados sobrinhos Arthur e Heitor que me proporcionaram momentos de muito alívio de tensões, lembrem que o amor fraterno escapa aos limites do espaço-tempo.

Ao Instituto de Ciências Sociais Educação e Zootecnia – UFAM, Obrigada pela compreensão em momentos sofridos, meses antes da defesa.

Ao Colegiado do Curso de Pedagogia do ICSEZ/UFAM, em nome da Prof<sup>a</sup>. Dra. Corina Vasconcelos pelo apoio dado no momento das minhas ausências antes da defesa.

À Fapeam – Fundação de Amparo à Pesquisa no Amazonas, pela concessão da bolsa de estudo sem a qual não concluiria minha pesquisa.

Muito obrigada a todas as pessoas que estiveram comigo neste período, participando na construção deste trabalho.

Enfim, ao Pai Celestial que me fortaleceu na Fé para superar as grandes provações que sofri nesse percurso.

*“Há muito tempo que eu saí de casa, há muito tempo que eu caí na estrada.*

*Há muito tempo que eu estou na vida, foi assim que eu quis assim eu sou feliz.*

*Principalmente por poder voltar a todos os lugares onde já passei*

*pois lá deixei um prato de comida, um abraço amigo, um canto pra dormir e sonhar.*

*E aprendi que se depende sempre de tanta, muita diferente gente*

*toda pessoa sempre é as marcas das lições diárias de outras tantas pessoas.”*

**Gonzaguinha**

*Não, não é fácil escrever.  
É duro como quebrar rochas.  
Mas voam faíscas e lascas  
Como aços espelhados.*

**Clarice Lispector**

*Digo: o real não está na saída e nem na  
chegada, ele se dispõe para a ente é no  
meio da travessia.*

**Guimarães Rosa**

## RESUMO

Este estudo assume o propósito de verificar o protagonismo indígena entre os Sateré-Mawé, suas lutas e resistências da aldeia à cidade, no fortalecimento da autonomia e da autodeterminação. O estudo atende a uma perspectiva metodológica e teórica que será desenvolvida baseada na cartografia simbólica proposta por Boaventura Santos, que considera como uns dos principais destaques para a investigação qualitativa, tendo a simbolização como uma representação da realidade a ser pesquisada. O locus da pesquisa foi o distrito de Ponta Alegre Sateré-Mawé, localizada à margem direita do Rio Andirá, a 60 km do município de Barreirinha e 100 km do município de Parintins. Buscamos saber se há realmente uma evidência do protagonismo das lideranças indígenas, principalmente as do Sateré-Mawé, o qual se revela ao longo do seu processo histórico de lutas e resistências, no construto da aldeia a cidade. Os principais resultados revelaram que o papel político e cultural protagonizado pelas lideranças tradicionais e pelas lideranças indígenas políticas tem um papel representativo e significativo dentro das aldeias, mesmo com as relações conflituosas pela busca do poder num construto social que transitam da aldeia à cidade. Deve-se concluir que o posicionamento de ações político e cultural das lideranças indígenas, em articulação com a sociedade civil, caracteriza-se no reconhecimento do outro e defende o convívio com as diferenças, a autonomia e a valorização da tradição cultural permeada por um diálogo intercultural entre o local e o global.

**Palavras-chave:** protagonismo, lideranças indígenas, autonomia.

## ABSTRACT

This study assumes the purpose of verifying the indigenous protagonism among the Sateré-Mawé, their struggles and resistance from the village to the city, in the strengthening of autonomy and self-determination. The study responds to a methodological and theoretical perspective that will be developed based on the symbolic cartography proposed by Boaventura Santos, considered as one of the main highlights for qualitative research, with symbolization as a representation of the reality to be researched. The research locus was the district of Ponta Alegre Sateré-Mawé, located on the right bank of the Andirá River, 60 km from the municipality of Barreirinha and 100 km from the municipality of Parintins. We seek to know if there is really evidence of the leading role of indigenous leaders, especially those of Sateré-Mawé, which is revealed throughout the historical process of struggles and resistance, in the village-to-city construct. The main results revealed that the political and cultural role played by traditional leaderships and indigenous political leaderships has a representative and significant role within the villages, even with conflicting relationships for the search for power in a social construct that move from village to city. It must be concluded that the positioning of political and cultural actions of indigenous leaders, in articulation with civil society, is characterized in the recognition of the other and defends the conviviality with the differences, the autonomy and the valorization of the cultural tradition permeated by a dialogue between the local and the global.

**Keywords:** protagonism, indigenous leaderships, autonomy.

## RESUMEN

Este estudio asume el propósito de verificar el protagonismo indígena entre los Sateré-Mawé, sus luchas y resistencias de la aldea a la ciudad, en el fortalecimiento de la autonomía y de la autodeterminación. El estudio atiende a una perspectiva metodológica y teórica que se desarrollará basada en la cartografía simbólica propuesta por Boaventura Santos, que considera como uno de los principales destaques para la investigación cualitativa, teniendo la simbolización como una representación de la realidad a ser investigada. El locus de la investigación fue el distrito de Ponta Alegre Sateré-Mawé, ubicada a la margen derecha del Río Andrí, a 60 km del municipio de Barreirinha y 100 km del municipio de Parintins. Buscamos saber si hay realmente una evidencia del protagonismo de los liderazgos indígenas, principalmente las del Sateré-Mawé, el cual se revela a lo largo de su proceso histórico de luchas y resistencias, en el constructo de la aldea a la ciudad. Los principales resultados revelaron que el papel político y cultural protagonizado por los liderazgos tradicionales y los liderazgos indígenas políticos tiene un papel representativo y significativo dentro de las aldeas, aun con las relaciones conflictivas por la búsqueda del poder en un constructo social que transitan de la aldea a la ciudad. Se debe concluir que el posicionamiento de acciones político y cultural de los liderazgos indígenas, en articulación con la sociedad civil, se caracteriza en el reconocimiento del otro y defiende la convivencia con las diferencias, la autonomía y la valorización de la tradición cultural permeada por un diálogo intercultural entre lo local y lo global.

**Palabras clave:** protagonismo, liderazgos indígenas, autonomía.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 01:</b>	Ponta Alegre .....	30
<b>Figura 02:</b>	Distrito de Ponta Alegre .....	30
<b>Figura 03:</b>	Mapa da Aldeia Indígena de Ponta Alegre/TI. Andirá-Maráu .....	31
<b>Figura 04:</b>	Praia do Distrito de Ponta Alegre .....	32
<b>Figura 05:</b>	Tuxaua do Distrito de Ponta Alegre. Amado Menezes Filho .....	33
<b>Figura 06:</b>	Escola da Aldeia .....	34
<b>Figura 07:</b>	Professor Honorato de revitalização da língua e cultura Sateré-Mawé .....	34
<b>Figura 08:</b>	Roda de Conversa – Tradição cultural Sateré-Mawé .....	35
<b>Figura 09:</b>	Apresentação das crianças no projeto Revitalização da cultural e língua Sateré-Mawé .....	35
<b>Figura 10:</b>	Mapa de localização de Parintins .....	37
<b>Figura 11:</b>	Vista área da cidade de Parintins-Am .....	37
<b>Figura 12:</b>	Local de lutas dos Sateré-Mawé na Cabanagem – rendição .....	82
<b>Figura 13:</b>	Reunião das lideranças indígenas Sateré-Mawé do Andirá .....	83
<b>Figura 14:</b>	Comemoração da Semana dos Povos Indígenas - Aldeia Simão .....	84
<b>Figura 15:</b>	Tuxaua Donato Lopes. Comemoração da Semana dos Povos Indígenas – Aldeia Simão .....	84
<b>Figura 16:</b>	Comemoração da Semana dos Povos Indígenas – Aldeia Ponta Alegre .....	85
<b>Figura 17:</b>	Preparação para o Ritual da Tucandeira pelo Sr Tinica - – Aldeia Guranaduba. Atividade Slow Food em parceria coma empresa francesa Guayapi Tropical – 2017 .....	102
<b>Figura 18:</b>	Ritual da Tucandeira com as Lideranças Indígenas – Aldeia Guranaduba. Atividade Slow Food em parceria coma empresa francesa Guayapi Tropical – 2017 .....	103
<b>Figura 19:</b>	Ritual da Tucandeira – Aldeia Guranaduba. Atividade Slow Food em parceria coma empresa francesa Guayapi Tropical –	104

2017.

<b>Figura 20:</b>	Origem da Tucandeira .....	105
<b>Figura 21:</b>	Guaraná .....	116
<b>Figura 22:</b>	Preparo Guaraná .....	120
<b>Figura 23:</b>	Consumo .....	120
<b>Figura 24:</b>	Preparação do Çapo na Comemoração na Semana dos Povos Indígenas – Aldeia Simão .....	120
<b>Figura 25:</b>	Ritual do Çapó, bastão com o ralador e língua de pirarucu .....	121
<b>Figura 26:</b>	Lideranças da Terra Indígena Andirá/Marau na XXVI Assembleia do CGTSM na Aldeia Simão I – Rio Andirá .....	122
<b>Figura 27:</b>	Desenhos das Crianças Indígenas que moram na Casa de Trânsito .....	137
<b>Figura 28:</b>	Exposição do artesanato das Mulheres Sateré-Mawé .....	160
<b>Figura 29:</b>	Participação do Artesanato Sateré-Mawé e dos produtos do GSTM/CPSM na II Feira Nacional de Guardiões de Biodiversidade .....	160

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 01:</b> Organização Indígenas do Amazonas .....	61
<b>Quadro 02:</b> População Indígena .....	127
<b>Quadro 03:</b> População em área urbana e rural .....	128
<b>Quadro 04:</b> Processo migratório .....	129
<b>Quadro 05:</b> Censo Demográfico de 2010 .....	135

## LISTA DE SIGLAS

**CGTSM** – Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé  
**CPSM** – Consórcio de Produtores Sateré-Mawé,  
**FUNAI** – Fundação Nacional do Índio  
**FUNASA** – Fundação Nacional de Saúde  
**GEPOS** – Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder  
**IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
**TI** – Terra Indígena  
**UEA** – Universidade do Estado do Amazonas  
**UFAM** – Universidade Federal do Amazonas  
**ICSEZ** – Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia  
**ONG** – Organizações Não Governamentais  
**TI** – Terras Indígenas  
**CTI** - Centro de trabalho Indigenista  
**SPI** – Serviço de Proteção aos Índios  
**SIL** - Summer Institute of Linguistics  
**CPI/SP** - Comissão Pró-Índio de São Paulo  
**CEDI** - Centro Ecumênico de Documentação e Informação  
**ANAI** - Associação Nacional de Apoio ao Índio  
**CTI** - Centro de Trabalho Indigenista  
**OPAN** - Operação Anchieta  
**CIMI** - Conselho Indigenista Missionário  
**UNI** - União das Nações Indígenas  
**COIAB** – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira  
**ONU** – Organização das Nações Unidas  
**SEDUC/AM** – Secretaria de Educação do Amazonas  
**APSBSM** - Associação dos Professores Bilíngue Sateré-Mawé  
**AISM** - Associação dos Agentes Indígenas de Saúde  
**AMISM** - Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé  
**CPSM** - Projeto Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé  
**LAW** - Livre Academia do Wará/Universidade Sateré-Mawé  
**NAU/USP** – Núcleo de Antropologia Urbana / Universidade de São Paulo  
**COMIN** - Conselho de Missão entre Índios

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>16</b>
<b>CAPÍTULO I: OS SATERÉ-MAWÉ: DA INVISIBILIDADE HISTÓRICA AO PROTAGONISMO POLÍTICO</b>	<b>22</b>
1.1. CENÁRIOS DO PROTAGONISMO INDÍGENA	22
1.2. TRAJETÓRIAS DO PROTAGONISMO INDÍGENA NO BRASIL E NA AMAZÔNIA	44
1.3. OS SATERÉ-MAWÉ: LUTAS E RESISTÊNCIAS	56
<b>CAPÍTULO II: OS NOVOS ENSAIOS DA CIDADANIA INDÍGENA DOS SATERÉ-MAWÉ</b>	<b>69</b>
2.1. EM BUSCA DA CIDADANIA	69
2.2. OS SATERÉ-MAWÉ: CONSTRUTO SOCIAL DAS LIDERANÇAS	82
<b>CAPÍTULO III: PRÁTICAS CULTURAIS E IDENTITÁRIAS SATERÉ-MAWÉ: TRADIÇÃO E POLÍTICA</b>	<b>92</b>
3.1. OS SATERÉ-MAWÉ: VIVÊNCIAS SÓCIO-HISTÓRICAS.	92
3.2. A DINÂMICA DAS PRÁTICAS CULTURAIS: RITUALÍSTICA E MITOLOGIA	99
3.3. A CULTURA COMO DISCURSO SIMBÓLICO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DOS SATERÉ-MAWÉ	113
<b>CAPÍTULO IV: O PROTAGONISMO DA ALDEIA A CIDADE: OS TRAJETOS E CIRCUITOS DOS SATERÉ-MAWÉ.</b>	<b>126</b>
4.1. MIGRAÇÃO: DAS PARTIDAS E CHEGADAS À AUTODETERMINAÇÃO	126
4.2. A POLÍTICA DE RECONHECIMENTO E A POLÍTICA DE IDENTIDADE DOS SATERÉ-MAWÉ	140
4.3. A RECONFIGURAÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA DOS SATERÉ-MAWÉ	151
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: o protagonismo indígena novos desafios, novos rumos.</b>	<b>162</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>166</b>

## INTRODUÇÃO

*“Nós indígenas existimos desde o princípio, desde a criação da terra, lutamos sempre, somos guerreiros, somos mais de 305 povos indígenas, queremos nosso respeito, nossa dignidade perante a sociedade opressora, somos originários deste país chamado Brasil. O povo Sateré-Mawé resiste a todo e qualquer radicalismo, opressão, autoritarismo, ditadura contra nossa nação, não queremos a guerra, somos PAZ, e temos o direito de viver pleno, mesmo que isso custe nossas vidas e vida de futuras gerações”.* (Jafe Sateré, estudante de Direito na Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC).

Este estudo tem o propósito de verificar o protagonismo indígena entre os Sateré-Mawé, suas lutas e resistências da aldeia a cidade, no fortalecimento da autonomia e da autodeterminação. Como diretriz, a tese sugere estabelecer um diálogo interdisciplinar com a História, Antropologia e Sociologia em articulação com os saberes sobre a Amazônia.

O estudo sobre o protagonismo indígena nos proporcionou uma reflexão sobre o lugar dos indígenas na história, levando em consideração a sua invisibilidade enquanto sujeitos históricos e o protagonismo que é revelado na política indigenista, na cultura política indígena e nas controvérsias e imprecisões relativas às classificações étnicas, questões essas que são abordadas por Manuela Carneiro da Cunha (1992), quando aponta a falácia do desaparecimento dos indígenas, que agiam e reagiam contra a aplicabilidade da política traçada nas aldeias e cidades do Brasil oitocentista, lutavam e reivindicavam direitos contra os discursos políticos que afirmavam a sua extinção, como resultado dos processos civilizatórios e mestiçagem.

O nosso interesse pelo tema tem em vista os fatos determinantes que evidenciam o protagonismo das lideranças indígenas, principalmente as do Sateré-Mawé, que se revela ao longo do seu processo histórico de lutas e resistências, no construto da aldeia à cidade. Para se pensar sobre o protagonismo indígena, torna-se necessário um olhar antropológico que possa estar relacionado às fontes históricas dos indígenas como sujeitos, numa relação de alteridade, que em seu processo histórico atuavam impulsionados pelos seus próprios interesses, voltados para o atendimento de dinâmicas estabelecidas em suas sociedades.

A dinamicidade das relações sociais complexas entre indígenas e não indígenas, de acordo com Thompson e Mintz (1981 e 2010), se dá entre grupos e indivíduos em contextos históricos definidos, permitindo uma nova compreensão

sobre a trajetória dos povos indígenas, que de acordo com Barth (2000), por muito tempo foram vistos como misturados e desaparecidos.

Segundo os resultados de pesquisas realizadas nos projetos de iniciação científica desenvolvidas pelo ICSEZ/UFAM, em escolas e na casa de trânsito dos indígenas, na cidade de Parintins, constatou-se a vinda para cidade de famílias indígenas que deixam a aldeia e passam a conviver no espaço urbano, sendo muito difícil de ser assimilado por muitos que estão inseridos nesse espaço. A necessidade de realizar o projeto de pesquisa para o doutorado com o deferido tema: “O PROTAGONISMO INDÍGENA ENTRE OS SATERÉ-MAWÉ - lutas e resistências” surgiu, a partir da realização do projeto de mestrado que abordou sobre a temática indígena, e em seguida a execução de projetos de extensão e de iniciação científica voltados para a referida temática, o que permitiu uma maior convivência com os indígenas, vivenciando seus principais problemas de enfrentamento tanto na aldeia como na cidade.

Outro fator determinante para desenvolver os estudos foram os trabalhos realizados na disciplina Antropologia e Educação, direcionado à etnografia das escolas na perspectiva de descrever a diversidade presente no seu contexto, momento em que se verificou a grande presença de indígenas, e suas dificuldades foram sendo observadas, chegando a visitas in loco na Casa do Índio em Parintins, local que abriga várias famílias. A partir desse momento, a necessidade de pesquisar sobre o protagonismo indígena tornou-se evidente, pois suas lutas e resistências se expressam por meio do construto social de convivência tanto na área indígena como na dinâmica do espaço urbano do município de Parintins.

Outros momentos gratificantes na trajetória da tessitura da tese foram às experiências vivenciadas com os indígenas Sateré-Mawé que vivem no contexto da cidade de Parintins e com os que estão no locus da aldeia, com suas histórias de vida, experiências e lutas por saúde, educação e demarcação de suas terras, que muitas vezes nos levaram a repensar sobre situações cotidianas da vida. Foram etapas vencidas com muitas dificuldades que irão proporcionar a ampliação dos meus horizontes de compreensão sobre o mundo científico e o processo de pesquisa com suas dificuldades na Amazônia.

Os estudos sobre o protagonismo dos Sateré-Mawé foram direcionados a partir de autores que elaboraram uma literatura específica, quer seja em um processo de pesquisa, ou da simples convivência com os indígenas, que são

construídas em um encontro de relação entre os sujeitos, sendo cada um com suas especificidades que os identificam nos seus espaços de relações sociais.

Sateré-Mawé é a denominação atribuída a um dos grupos tribais sobrevivente ao processo histórico de colonização ao qual os indígenas nativos foram submetidos ao longo da ocupação da Amazônia e do Brasil. São habitantes da Terra Indígena Andirá-Marau, localizada na região do médio rio Amazonas, entre os Estados do Amazonas e Pará. Ocupa também uma pequena área dentro da Terra indígena Koatá-Laranjal junto com o povo Munduruku no Pará (TEIXEIRA, 2005).

Segundo Uggé (1992) o primeiro nome, Sateré, significa “lagarta de fogo” e é referência ao clã dos antigos chefes, ou seja, os mais importantes, o que indica tradicionalmente a linha sucessória dos chefes políticos”. O segundo nome, Mawé, quer dizer “papagaio falante e é o nome mais comum de um dos grupos tribais que conseguiram sobreviver à extinção das numerosas tribos indígenas da ilha Tupinambarana do baixo Amazonas” (UGGÉ, 1992, p. 05). Esse povo habita uma vasta área entre os rios Tapajós e Madeira, delimitado ao norte pelas Ilhas Tupinambaranas (no rio Amazonas) e ao sul pelas cabeceiras do rio Tapajós.

Em seus aspectos culturais, com quase 300 anos de interferências religiosas, o povo Sateré-Mawé sofreu uma grande perda cultural de seus costumes e tradições, visto que a imposição da ideologia religiosa prevalecia sobre os aspectos culturais. A luta pela revitalização de sua cultura vem sendo encarada por todos eles como um desafio. Com a ajuda dos mais velhos, tradições e lendas vem sendo repassadas às gerações mais novas, visando à manutenção de práticas de rituais significativos para eles.

Os Sateré-Mawé hoje são um grupo de 8.500 indígenas, dos quais 7.502 moram na terra indígena Andirá-Marau, nos municípios de Barreirinha, Maués e Parintins e aproximadamente 1000 deles residem nas áreas urbanas destes municípios. Outro grupo vive na Terra indígena Coatá-Laranjal junto ao grupo Munduruku e no município de Borba. Outro grupo está radicado na cidade de Manaus há pelo menos três gerações (TEIXEIRA, 2005).

O reconhecimento de ser ou não ser indígena é um direito que os Sateré-Mawé se reservam, como forma de autodeterminação e pertencimento étnico, nas dimensões históricas, culturais e sócio políticas. A autodeclaração não é critério suficiente para que uma pessoa seja considerada indígena (VIVEIROS DE

CASTRO,1996). É uma tentativa de criar uma definição que reconheça a resposta à questão de quem é índio, devendo caber às comunidades que se sentem interessadas e implicadas por ela. Para o autor, não cabe ao antropólogo definir quem é índio; cabe ao antropólogo criar condições teóricas e políticas para permitir que as comunidades interessadas articulem sua indianidade.

Historiadores, hoje, tendem a adotar as noções de protagonismo, agente, ator e sujeito histórico. Eles descobriram o que as sociedades diferenciadas já tinham conhecimento e, há muito tempo, haviam incluído em suas cosmogonias indígenas, seja em dimensão pessoal como membro do grupo, chefe; ou coletiva como etnia, ONG ou gênero pensam, agem e sentem de maneira singular. São produtores e portadores de culturas, são construtores de trajetórias históricas, tomam decisões, são vítimas, são algozes, e também vítimas e algozes ao mesmo tempo, pois na verdade, ao tempo que lhes convém (CUNHA, 1992). A historiografia interpreta os contatos interétnicos como fenômenos de resistência, adaptação e transformação cultural capitaneados, inclusive, pelos povos indígenas.

Na cosmologia Sateré-Mawé, encontramos um conjunto de mitos e rituais que evidenciam a luta, as relações de poder que são utilizadas pelos grandes guardiões da memória e da tradição desse povo, como forma de articular a relação entre a tradição e a política que possibilitam protagonizar a dinâmica das práticas culturais na constituição da reelaboração das ações de suas práticas no mundo social, contextualizando e vivenciando a esfera mítico-ritual (SOARES, 2014), em um processo de afirmação de suas intencionalidades no fortalecimento de sua identidade nas relações sociais, políticas, econômicas com os parentes e com os não indígenas. Com isso, a prática cultural do conjunto de ritos que encenam os mitos, tem como objetivo expor a situação social desse povo servindo como um espaço para a realização de discursos políticos das lideranças indígenas em busca do auto reconhecimento e de sua emancipação.

As questões referentes ao protagonismo indígena foram desenvolvidas frente à política de reconhecimento e a política de identidade, fazendo um recorte teórico a partir de uma reconstrução dos debates contemporâneos sobre a luta do reconhecimento que proporciona a mobilização política de grupos que lutam pelo reconhecimento da diferença em favor da etnicidade, “raça”, gênero e sexualidade, questões que estão permeadas por uma tensão entre igualdade e diferença, ocasionando muitas vezes um processo que evidencia o excesso criado pelo

embate entre as classificações (FOUCAULT, 1999), das coisas e dos seres, com o nosso saber e a maneira própria como ele se articula, classificando e dispondo as coisas e os seres.

A pesquisa teve o seu *lócus* no Distrito de Ponta Alegre Sateré-Mawé, habitada por indígenas da nação Sateré-Mawé, que tem como primeira Língua o Sateré-Mawé, e está localizada à margem direita do Rio Andirá, a 60 km do município de Barreirinha e 100 km do município de Parintins. O outro *lócus* foi o município de Parintins que está localizado na Mesorregião do Centro Amazonense.

A metodologia utilizada na pesquisa foi a cartografia simbólica proposta por Boaventura Santos, que considerou como uns dos principais destaques a simbolização como uma representação da realidade a ser pesquisada, com outros recursos como: a etnografia e caderno de campo para o registro do campo da pesquisa.

A nossa pesquisa tendo por base as orientações das abordagens qualitativas que estabelece uma relação dinâmica com o trabalho de campo desenvolvido, junto a uma amostra de indígenas Sateré-Mawé no qual ouvimos 6 lideranças indígenas, pra sabermos de que forma eles se veem tanto na aldeia quanto na cidade, ouvimos também 3 professores indígenas, 3 alunos indígenas, o coordenador da Funai, para sabermos o que pensam a respeito do processo de migração da aldeia para a cidade, a política de reconhecimento e a política de identidade e a reconfiguração da identidade étnica. Esses sujeitos foram ouvidos sobre o aporte da entrevista semiestruturada.

A relevância da pesquisa sobre o protagonismo indígena foi de revelar o diálogo entre os sujeitos e o poder público, ao possibilitar aos indígenas o controle sobre as demandas da convivência intersocietário (SEECHI, 2007). Trata-se de retratar sobre a circularidade do movimento indígena da aldeia à cidade em prol dos seus direitos, pelo reconhecimento de sua identidade e diferença e de construir seus projetos futuros. Ao escolher o distrito de Ponta Alegre como cenário da pesquisa, levou-se em consideração sua história, suas transformações, e a vida da comunidade que ao longo dos tempos vem num processo de lutas no campo educacional, da saúde, da demarcação de terras e na melhoria dos meios de produção.

O trabalho está seccionado em quatro capítulos que se interrelacionam formando uma unidade de discussão. O primeiro capítulo traz o *locus* da pesquisa,

momento em que destacamos a trajetória e o cenário do protagonismo indígena dos Sateré-Mawé que se constituiu e se constitui no contexto da Amazônia e no distrito indígena de Ponta Alegre, as lutas e resistências dos Sateré-Mawé e o surgimento de novos olhares dentro das culturas indígenas, como uma forma de resistência àquilo que estava sendo imposto pelo Estado.

O segundo capítulo trata dos ensaios da cidadania indígena dos Sateré-Mawé em busca de sua autonomia e autodeterminação para a superação da sua invisibilidade predominante ao longo seu processo histórico, a partir do construto social das lideranças Sateré-Mawé no contexto da aldeia à cidade.

O terceiro capítulo tem como centralidade elucidar o protagonismo político indígena, que se organiza por meio das práticas culturais e identitárias representadas na tradição cultural do povo Sateré-Mawé, para a manutenção de sua estrutura social, voltada para sua cidadania, emancipação e autodeterminação.

O quarto capítulo aborda o protagonismo indígena das lideranças indígenas e os caminhos de reconfiguração da identidade étnica do povo Sateré-Mawé, a partir de um construto social da aldeia à cidade na luta por uma política de reconhecimento e uma política de identidade que ocorrem no processo classificações elaborada pelo próprio povo indígena, e na pelas classificações externas.

Por fim, tecemos algumas considerações, apresentando os principais resultados da investigação empreendida no protagonismo indígena dos Sateré-Mawé. É assim que este estudo assume significativa relevância no âmbito dos estudos interdisciplinares verticalizados nos processos socioculturais da Amazônia, do mesmo modo que poderá contribuir para a valorização da temática indígena direcionada ao protagonismo indígena, tema de grandes discussões da sociedade nacional, pois há muitas manifestações, conceitos e preconceitos em torno do assunto, como também visa contribuir para dar visibilidade à trajetória de lutas e resistências do povo Sateré-Mawé, seus modos de vida e processos socioculturais.

## CAPÍTULO I: OS SATERÉ-MAWÉ: DA INVISIBILIDADE HISTÓRICA AO PROTAGONISMO POLÍTICO.

*Somos o protagonismo para muitas vitórias. Muitas gerações seguirão na caminhada assim como os nossos ancestrais! (Aldamir Sateré-Mawé – Liderança indígena Sateré-Mawé).*

### 1.1. CENÁRIOS DO PROTAGONISMO INDÍGENA

A Amazônia possui a maior biodiversidade do planeta e sua heterogeneidade também se faz notar pela complexidade existente tanto no seu ecossistema como no campo sócio cultural. É composta por populações que vivem no espaço urbano e no espaço rural e os seus habitantes estão dispostos em: povos indígenas, povos da floresta, povos sem-terra, povos assentados, pequenos agricultores, imigrantes e colonos oriundos das regiões nordeste e do centro sul do país.

A formação das identidades culturais na Amazônia é complexa e os saberes tradicionais, valores e modos de vida dos indígenas e população ribeirinha predominantes na região, foram submetidos por outros padrões de referências advindos de seus colonizadores e povoadores, que transplantaram e difundiram muitos valores e símbolos culturais europeus, por meio da assimilação, acomodação e conflitos, sobrepondo-os e integrando-os a sua própria cultura original. Todas essas particularidades que envolvem os aspectos socioculturais, ambientais e produtivos da Amazônia revelam a complexidade e o antagonismo que envolvem as relações de poder entre os grupos, populações, pesquisadores e movimentos sociais presentes na região.

A Amazônia, segundo Gondim (2007), desde sua colonização, foi vista a partir do olhar dos viajantes e conquistadores que trataram da invenção da Amazônia, criando muitos mitos, lendas e expressões nas artes para justificar a dominação dos povos que habitavam a região, e torná-los subservientes as suas condições de dominante.

Isso se reflete no perfil retratado por Santos (2001) sobre a globalização como fábula, que se cria um imaginário como forma de controle e dominação da produção do capital, para a geração da riqueza e a exploração da natureza,

buscando a uniformidade na determinação da verdade como fantasias que define o papel ideológico da dominação, reprodução e manutenção a serviço dos setores hegemônicos.

Essa mesma exploração é retratada por Batista (2007) quanto à ocupação de maneira irracional, que ocasiona a destruição do meio ambiente visando à geração de riqueza e o uso do dinheiro como principal gerador do capital em busca do desenvolvimento da região. Fica evidente como o paradigma dominante se configura na dominação da natureza de maneira perversa, sob a forma de sua destruição e da crise ecológica.

Todas essas perspectivas levantadas supõem um debate em torno da construção dos saberes que se efetivam com a prática das pesquisas e dos estudos que são desenvolvidos na Amazônia, sofrendo ao longo de sua história com a falta de articulação do conhecimento científico com as diversas áreas das ciências, carecendo de união para o entendimento da realidade e dos problemas da região.

Um único olhar não dará conta de compreender a complexidade no campo sociocultural, ambiental e produtivo, o qual torna o desenvolvimento da pesquisa científica no território importante para a aquisição de novas abordagens teóricas e métodos com base em uma postura transdisciplinar para o enfrentamento de novos desafios que possam dar conta da complexidade existente em seu contexto.

Para entender a utilização de novos olhares e novas formas de conhecimento sobre a Amazônia, autores como Souza Santos (2002) e Morin (2005) destacam que o conhecimento científico precisa passar por uma transição paradigmática em dois aspectos, o epistemológico e o societal, ou seja, do paradigma dominante para o paradigma emergente que busca um conhecimento emancipatório, priorizando o homem e a sociedade.

Todo conhecimento é local e total de acordo com Souza Santos (2002). Para o aproveitamento do saber local na Amazônia ser transformado em total, seria necessária a realização de uma cartografia simbólica das representações sociais, pois o campo da subjetividade e o respeito à diversidade são capazes de fortalecer a transição entre os paradigmas, podendo vislumbrar a complexidade do real a partir das ambivalências simultâneas entre os valores, atitudes e ideias presentes no complexo cotidiano e no homem complexo.

O contexto amazônico nos lança desafios que perpassam, segundo Morin (2005), de um conhecimento de regulação para um conhecimento de emancipação.

Compreende sua complexidade com a articulação entre as ciências naturais e as ciências sociais, transpõe conhecimentos que regulam e silenciam, rompe os limites do determinismo da simplificação e parte para percepção da complexidade em que o conhecimento ocorre. Um dos desafios é conciliar a ciência com o real, ao se levar em consideração os saberes tradicionais constituídos pelo senso comum a um saber mais elaborado pelas teorias, e evite a dominação do conhecimento e a regulação que se utilizam da natureza como forma de exploração, que geram uma globalização perversa, provocada pela pobreza e pelo desemprego.

O período de ocupação humana na Amazônia foi um período caracterizado por alternâncias entre períodos estáveis e outros de mudanças bruscas na economia, na política e no social. Isso se nota nas transformações dos padrões de ocupação a partir de anos atrás, cujo aspecto notório está relacionado ao aumento do tamanho, densidade e duração de ocupação nos sítios arqueológicos.

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 tornam-se uma problemática nacional permanente<sup>1</sup>.

Compreender e interpretar a Amazônia significa entendê-la como se constitui em uma complexidade que deve ser explorada, tanto nas experiências efetivas, como no conjunto de pesquisadores e investigadores das universidades e nas diversas instituições de pesquisa. Para isso, é necessário o enriquecimento através da troca de conhecimentos e do entrelaçamento de experiências mútuas entre os saberes tradicionais e o saber científico, a partir de uma visão transdisciplinar unindo as diversas áreas das ciências em que os valores e atitudes opostas possam ser pensados para ocorrer as mudanças de paradigmas, proporcionando intervenções na construção do tipo de sociedade que queremos.

A invisibilidade indígena se apresenta em um conjunto de elementos que perpassam a história dos povos indígenas em diferentes formas, como nas narrativas produzidas pelos não indígenas que apresentam uma visão recorrente e idealizada pelo colonizador, consistindo na característica de um ser não visível,

---

<sup>1</sup> Marilene Corrêa da Silva Freitas (2009): explica que a internacionalização para nacionalizar e civilizar a Amazônia tem sido um poderoso instrumento para as elites brasileiras, que controlam o poder central.

apresentado num discurso da homogeneidade de um indígena imaginado e idealizado.

A reflexão a respeito do lugar do indígena na história evidencia sua invisibilidade enquanto sujeito histórico (Almeida, 2012), que vai desde a política indigenista do Império, à política da cultura indígena, o nacionalismo e a etnicidade, passando pelas controvérsias de imprecisões sobre as classificações étnicas e os conflitos de terras nas colônias, chegando até ao protagonismo indígena revelado pela historiografia atual.

Os indígenas passam lentamente da invisibilidade construída nos séculos passados para o protagonismo conquistado nos séculos XX e XXI pelos movimentos sociais organizados por indígenas e outros setores da sociedade civil, ao apresentar a valorização dos sujeitos nos processos históricos vivenciados pelos próprios indígenas.

Pacheco de Oliveira (1999), a respeito do que se passou na região Nordeste, quando os indígenas foram relegados em razão das políticas estatais de reconhecimentos e demarcação de terras, constatou que a identidade indígena quando transformadas e invisibilizadas, emergem atualmente mediante o processo de etnogênese<sup>2</sup>. Mesmo tendo sua invisibilidade em conjunturas políticas e ideologias desfavoráveis, os indígenas nunca deixaram de existir, participaram ativamente de seu processo de metamorfose, transformando mais do que sendo transformados. (ALMEIDA, 2003).

Com base em teses e dissertações que abordavam a temática sobre protagonismo, onde a sua definição foi construída na perspectiva de superação da invisibilidade existente, e a sua relevância na sociedade civil se efetiva através de lutas e resistências, no qual se configurou os movimentos populares, em destaque os movimentos indígenas.

A luta social indígena no Brasil se representa nas revoltas, lutas, movimentos sociais nativos e resistências desde o passado, e se diferencia do movimento indígena contemporâneo quando se insere nos contextos históricos

---

<sup>2</sup> “É por isso que o fato social que nos últimos vinte anos vêm se impondo como característico do lado indígena do Nordeste é o chamado processo de etnogênese, abrangendo tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já conhecidas” (Pacheco de Oliveira, 1998, p. 53).

alcançando ampla repercussão nacional e internacional, pois se trata de uma emergência político-social indígena no contexto latino americano<sup>3</sup>.

Protagonizar tem o significado de ser o agente principal de um ato ou acontecimento ou fato. O termo protagonismo teve sua origem na palavra protagonizar, com o surgimento na Grécia Antiga e, é composta pelas raízes das palavras *prota* que se traduz como “principal” e *agonista* que significa “lutador”<sup>4</sup>. O significado da palavra sofre instabilidade histórica a partir do momento que começa a ser designado como ‘lutador principal de um torneio, passando mais a ter uma outra definição como atores principais de uma trama teatral ou atores principais de uma obra literária.

Recentemente, o protagonismo foi incorporado às Ciências Humanas, decorrentes das transformações ocorridas pelo capitalismo através da globalização na sociedade moderna contemporânea, que ocasionou o surgimento de organizações e movimentos sociais com autonomia, quando os sujeitos começam a se definir como protagonistas que lutam e resistem contra as imposições do Estado, transformados em “novos sujeitos do poder”<sup>5</sup>. Esses sujeitos têm atuação nos mais diversos setores da sociedade civil como: “ONGs, movimentos sociais, organizações e instituições, etc.” (Bicalho, p 10), com o propósito de mostrar os problemas relacionados à sua condição econômica social, cultural, de preconceito, vivenciados por uma população marginalizada.

Antes de abordar sobre o protagonismo indígena, é preciso entender o protagonismo da sociedade civil, que ao longo de todo o seu processo histórico sofreu reformulações por depender da conjuntura política nacional e da trajetória de lutas políticas sociais do país. De maneira geral, o protagonismo da sociedade civil é reconhecido pela busca da cidadania e autonomia, que se efetiva na participação em movimentos sociais, com pretensão em organizar-se independente do Estado, visto como desnecessário pela maioria dos movimentos sociais que participam das frentes de pauta contra o grande capital exploratório.

Na América Central e no Brasil, a formulação sobre o significado de sociedade civil passa por várias definições e concepções. É no fim dos anos 70, no

---

<sup>3</sup> Expressão utilizada por SECCHI, Darci no artigo Autonomia e protagonismo Indígena nas políticas públicas, Cadernos de educação escolar indígena – Proesi Ed: UNEMAT, V5. Nº 1, 2007.

<sup>4</sup> Essa definição dos significados é feita por Gloria Gonh no seu livro O protagonismo da sociedade civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias, p 14-15.

<sup>5</sup> Idem p. 70

Brasil, que esse termo foi introduzido no vocabulário político, passando a ser estudado teoricamente, e reconhecido como a ação dos sujeitos organizados politicamente na luta pelos seus direitos, emancipação e resistência ao Estado.

No Brasil dos anos 90, o protagonismo dos movimentos sociais retrocedeu devido à cidadania que fora incorporada nas conquistas dos direitos nas legislações vigentes, mas as lutas dos movimentos populares se fortaleceram, e uma nova pauta de reivindicações foi introduzida pelos grupos dos excluídos sobre as questões de etnia, gênero, idade e sobre a diversidade em geral.

No início do século XXI, um novo momento se apresenta com modificações das relações entre os diversos movimentos da sociedade civil e o Estado, e se vislumbra outra concepção de políticas públicas, onde os movimentos sociais passam a ter mais visibilidade e centralidade, como atores e protagonistas que pressionam por processos de mudança social e principalmente exigir que as legislações sejam cumpridas. Como exemplo, temos os povos indígenas que nesse período se distanciam do poder de legitimação do Estado e se tornam agentes participantes, criadores, elaboradores e proponentes em muitas decisões tomadas pelo Estado, que faz referência sobre determinados aspectos relevantes para a população indígena.

Com o crescimento do protagonismo da sociedade civil e a possibilidade dos sujeitos de agir por si mesmos, o protagonismo indígena se destaca pela luta de reconhecimento, que Honneth (2003) compreende como força moral, ao promover o desenvolvimento e progressos na realidade da vida social desses sujeitos. Com isso, o protagonismo indígena vem assumindo uma ação sociopolítica de lutas e resistências coletivas, que se representa no significado inicial sobre a palavra protagonista, no qual alcança uma consciência de luta pela sua autonomia e autodeterminação.

O objetivo de estudar sobre o protagonismo indígena, é proporcionar uma reflexão sobre o lugar dos indígenas na história, levando em consideração a sua invisibilidade enquanto sujeitos históricos e o protagonismo que é revelado na política indigenista, na cultura política indígena e nas controvérsias e imprecisões relativas às classificações étnicas, questões essas que são abordadas por Manuela Carneiro (1992, p.133-134), quando aponta a falácia do desaparecimento dos índios, que agiam e reagiam contra a aplicabilidade da política traçada nas aldeias e cidades do Brasil oitocentista, lutavam e reivindicavam direitos contra os discursos

políticos que afirmavam a sua extinção, como resultado dos processos civilizatórios e mestiçagem. Nos dias atuais, essa visão vem sendo desmontada, pois os índios estão passando da invisibilidade que foi construída no século XIX para o protagonismo conquistado por movimentos políticos e intelectuais com uma intensa participação na luta por seus direitos.

Na aproximação da História e da Antropologia fica evidente as novas propostas teóricas e conceituais sobre cultura e identidade, relacionadas ao entendimento sobre a etnicidade, como processos históricos, dinâmicos e flexíveis, que são construídos através das complexas relações sociais entre grupos e indivíduos, permitindo um repensar sobre muitos que foram considerados misturados e extintos. As mudanças culturais vivenciadas pelos indígenas passam a ter outras interpretações, no sentido de não ser mais vistas como perda e esvaziamento de uma cultura “autêntica”, e sim a partir de um dinamismo, que conjuntamente com a identidade são transformadas e reconhecidas por intermédio da etnogênese e dos movimentos sociais e políticos protagonizados pelos povos indígenas.

O protagonismo indígena se destaca em um contexto de lutas e de movimentos sociais indígenas, que ao longo de seu processo histórico revela reelaborações identitárias culturais, passando por experiências e conflitos, aparecimentos e reaparecimentos que culminaram em desafios em busca dos direitos pautados na definição de estratégias que possam reconfigurar as teias do conhecimento e das relações historicamente construídas de acordo com seus processos culturais. Nessa perspectiva, o protagonismo indígena se efetivará a partir do momento que for incorporado pela comunidade, e terá uma maior capacidade de decisão sobre si e sobre os demais elementos culturais que ocorre no convívio Intersocietário e poderosos ordenadores das relações sociais.

Com o intuito de ampliar a configuração sobre o protagonismo indígena dos Sateré-Mawé, embarcamos na busca do conhecimento sobre complexidade amazônica, que envolve o universo de lutas e resistências desse povo, no que inclui os aspectos culturais, sociais, econômicos, geográficos e principalmente a travessia que esse povo faz a partir do rio Andirá, do distrito de Ponta Alegre, para protagonizar a busca do possível, do novo que se complementa em silenciamentos, resistências e conquistas. Em algum momento dessa trajetória, o processo de formação da identidade desses sujeitos abarca o desejo por assumir uma

determinada identidade na cidade<sup>6</sup>, e em outro momento demonstra o medo desse mundo, cujas fronteiras estão passando por ruptura e colapso, o que gera o medo e a insegurança no enfrentamento com o novo contexto que se apresenta. Com isso, muitos se organizam e protagonizam lutas que viabilizam benefícios não somente para os indígenas que estão na Terra Indígena-TI, como os que saíram em buscas de novos desafios no contexto da cidade.

Os trajetos e circuitos dos Sateré-Mawé da aldeia à cidade se destaca nesse projeto de investigação quando se evidencia em descrever o seu protagonismo no processo de sua história, desenhar suas práticas sociais, organização política, econômica e cultural, conhecimentos e saberes mitológicos, tendo como base os conhecimentos teóricos e empíricos que irão sedimentar o processo de viabilização dos seus direitos, pois o princípio que gera a vida do povo Sateré-Mawé, é o seu poder de buscar e articular novos conhecimentos para sua afirmação enquanto indígena, onde todo conhecimento é local e total<sup>7</sup>, representado por suas lideranças que se afirmam em um construto social tanto na aldeia como na cidade.

A pesquisa sobre o protagonismo dos Sateré-Mawé se desenhou a partir de projetos de iniciação científica, práticas de campo realizadas na TI do Andirá, especificamente no distrito de Ponta Alegre (figuras 01 e 02). O percurso realizado em vários momentos foi revelador de encantos naturais, que perpassou por uma demorada travessia ao longo das águas, ora calmas ora revoltas do Rio Andirá, que se transformam em um corredor que liga as duas culturas: o mundo dos brancos e o distrito de Ponta Alegre, viagem essa que é uma busca ao desconhecido. Foi nesse cenário que se construiu o objeto deste estudo, com base no trabalho etnográfico que consiste em “uma descrição densa, que envolve o etnógrafo numa multiplicidade de estruturas conceituais, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas”. (GEERTZ, 1989, p. 07).

---

<sup>6</sup> Bauman (2005) destaca que a identidade e o pertencimento não possuem uma condição inalterável, mas uma limitação que exerce uma transformação contínua, pois a identidade encontra-se em um permanente trânsito, se fortalecendo no indivíduo considerado portador de cultura, que está ligado a outros seres humanos na ação coletiva.

<sup>7</sup> Souza Santos (1995) descreve que o conhecimento é local e total podendo ser constatado por evidências para as diferentes concepções na construção desse conhecimento, o que irá provocar um (re)pensar do cotidiano e da prática.



**Figura 01:** Ponta Alegre

**Fonte:** Aldamir Sateré <https://www.com/aldamir.satere> 2018



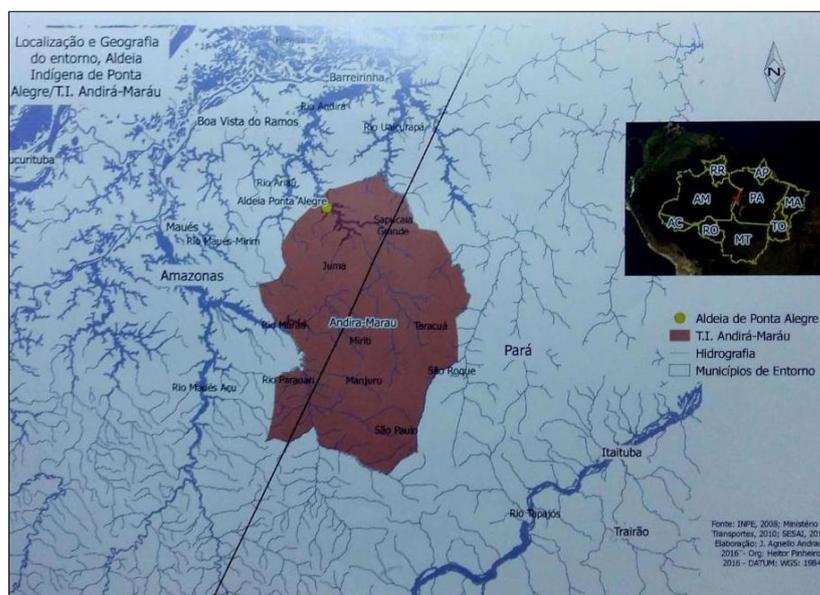
**Figura 02:** Distrito de Ponta Alegre

**Fonte:** Pessoal, 2016.

O distrito de Ponta Alegre foi o cenário da pesquisa, sendo importante ressaltar sua história, suas transformações. E a vida da comunidade que, ao longo dos tempos, vem num processo de lutas no campo educacional, da saúde, da demarcação de terras e na melhoria dos meios de produção. A criação de Ponta Alegre deu-se no início do século XX, era habitada por indígenas Sateré-Mawé, que se deslocaram do alto Andirá, conhecido como Andirá Velho para o baixo Andirá, devido à abundância da caça e da pesca e outras necessidades básicas a sua

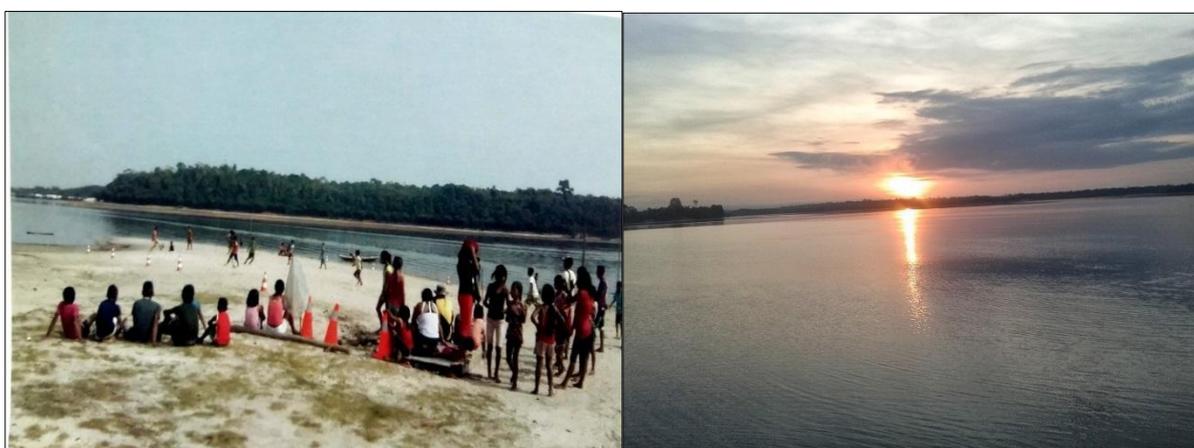
sobrevivência. A localização é privilegiada, devido a posição geográfica, pois é uma área que torna viável a entrada e a saída das embarcações.

A comunidade indígena de Ponta Alegre Sateré-Mawé é habitada por indígenas da nação Sateré-Mawé, que tem como primeira Língua o Sateré-Mawé, é reconhecida pela Lei Orgânica do Município de Barreirinha como Distrito e está localizada à margem direita do Rio Andirá, a 60 km do município de Barreirinha e 100 km do município de Parintins (figuras 04 e 05), o que facilita o acesso dos moradores aos serviços de saúde, educação, bancários, entre outros, utilizando como meio de transporte embarcações fluviais.



**Figura 03:** Mapa da Aldeia Indígena de Ponta Alegre/TI. Andirá Maráu

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



**Figura 04:** Praia do Distrito de Ponta Alegre

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

No seu processo histórico, o primeiro nome da aldeia foi Muirá Apa'ra, posteriormente mudou para Ponta Alegre por motivo de ser um local que reunia várias pessoas entre indígenas e brancos em sua bela ponta de praia para várias comemorações, o que ocasionava muita alegria.

A construção do povoamento de Ponta Alegre ocorreu pela reunião de diversas famílias vindas de diferentes locais da TI. Em suas andanças pelo rio Andirá, os indígenas Francelino e Amaro escolheram a ponta de praia como local para se firmarem mais próximos de suas roças, e do seu local de trabalho, tudo isso para facilitar o desgastante deslocamento para o alto Andirá e outras regiões. Outras famílias se juntaram e, assim, se formou a aldeia Ponta Alegre, e o próximo passo foi a escolha do Tuxaua que tem a função: de organizar as pessoas, o trabalho coletivo do mutirão, e proporcionar a convivência harmoniosa na resolução dos problemas enfrentados.

Ponta Alegre cresceu, e hoje é uma das maiores aldeias da área indígena Sateré-Mawé no Rio Andirá com uma população de aproximadamente mil habitantes. O protagonismo vivenciado por esse povo está voltado para luta da legítima educação escolar indígena, a revitalização da memória dos conhecimentos tradicionais e da língua, como afirma o Tuxaua Amado Menezes de Ponta Alegre;

[...] aí eles começaram a ir para educar. Quando os estudantes tiveram o conhecimento do branco lá, já vinham de lá diferente na língua, na fala, no preparo [...] Aí o que aconteceu: nós, o nosso povo foram para pra fora. E hoje a gente já sabe que esqueceram muita coisa. Assim também muitos de nossos irmãos aqui estão deixando de falar a própria língua materna. [...] Também nós pedimos resgatar, para que nós podemos assegurar o direito nosso de indígena mesmo [...] Então por isso que nossos professores estão se adaptando mais para essa finalidade. (Amado Menezes, cartilha Paradidática Nossa aldeia, Nossa História, Nossa Gente, 2016, p. 47).

O depoimento do Tuxaua Amado evidencia a preocupação com a escolarização para garantir que os conhecimentos tradicionais possam ser abordados na escola, com uma proposta curricular voltada para uma nova atitude frente à relação entre o conhecimento global e o conhecimento tradicional. Mediante essa preocupação, foi solicitado ao órgão gestor da educação de Barreirinha um professor específico para ensinar a língua materna e os conhecimentos tradicionais, para desenvolver atividades com os alunos da escola Rosa Cabral, de modo que

suas expressões culturais construam um processo modificador de se pensar sobre o mundo pela necessidade de manter viva a cultura Sateré-Mawé como o ponto essencial para tratar a relação existente entre educação e a identidade.

As figuras abaixo são do projeto de revitalização da língua e da cultura Sateré-Mawé, realizado no Distrito de Ponta Alegre, na Escola Municipal Rosa Cabral.



**Figura 05:** Tuxaua do Distrito de Ponta Alegre. Amado Menezes Filho  
**Fonte:** Cartilha Paradidática. Nossa Aldeia, Nossa História, Nossa Gente, 2016



**Figura 06:** Escola da Aldeia  
**Fonte:** Pessoal, 2016



**Figura 07:** Professor Honorato de revitalização da língua e cultura Sateré-Mawé  
**Fonte:** Pessoal, 2016



**Figura 08:** Roda de Conversa – Tradição cultural Sateré-Mawé  
**Fonte:** Pessoal, 2016



**Figura 09:** Apresentação das crianças no projeto Revitalização da cultura e língua Sateré-Mawé

**Fonte:** Pessoal, 2016

Ao considerar os aspectos da cultura Sateré-Mawé baseados na tradição cultural, verifica-se em Ponta Alegre a preocupação das lideranças tradicionais e dos professores indígenas em revitalizar os saberes, as crenças, as histórias, em articulação com o conhecimento tradicional e com conhecimento dos não indígenas, com o propósito de desenvolver o diálogo intercultural, ou seja, promover a interligação da cultura local com as fontes de cultura da sociedade nacional. O grande desafio é construir uma educação onde a comunidade seja a promotora, de sua própria escola, porém sem deixar de lado os saberes de outras culturas, ao mesmo tempo em que reafirme sua identidade e incentive as práticas culturais. Nesse momento, o poder político se afirma mediante a sua história e sua existência como sujeitos partícipes do seu contexto, junto à necessidade de organização social para educar as futuras gerações (CLASTRES, 1995).

O Protagonismo Indígena Sateré-Mawé no Distrito de Ponta Alegre, depois da luta pela demarcação e homologação de seus territórios, se efetiva com o foco para a conquista e consolidação de uma política afirmativa, onde o acesso à saúde e a educação escolar tenham uma responsabilidade muito grande com relação ao presente e o futuro do seu povo, na tentativa de conseguirem autonomia para atuar e participar na construção de políticas públicas na luta pela consolidação dos seus direitos, pois, somente com aquisição do poder de decisão, é possível manter e assegurar seus interesses. A educação escolar é fundamental para fortalecer a luta dos Sateré-Mawé pelos seus direitos garantidos nas legislações vigentes.

O universo Sateré-Mawé não se limita a uma descrição do que está sendo visto no seu protagonismo, consiste em um estudo desenvolvido na perspectiva metodológica da cartografia simbólica<sup>8</sup> proposta por Boaventura Santos, que considera como um dos principais destaques para a investigação qualitativa, tendo a simbolização como uma representação da realidade a ser pesquisada. A cartografia simbólica permitiu uma construção interdisciplinar do trabalho de campo e do conhecimento sobre o protagonismo dos indígenas Sateré-Mawé do seu locus até o trajeto para cidade de Parintins, com suas lutas e resistências para o fortalecimento de sua cidadania, emancipação e autodeterminação. O estudo foi construído com uma investigação compreensível a partir da argumentação com as categorias de análise e na relação com o diálogo cumulativo entre o eu e o outro, entre muitos eus e muitos outros<sup>9</sup>.

O mergulho nos cenários é relevante, pois faz um retrato dos locais da pesquisa, traçando os espaços geográficos, para uma melhor compreensão das narrativas e dos cenários como afirmam Del Piore e Gomes (2003). É preciso ter um olhar por fora do discurso linear e homogeneizador, devendo enxergar muito mais além sobre os lugares e os entre lugares para desconstruir a visão estereotipada que permeia desde a colonização pelos europeus, com interpretações específicas e particularizadas, diversas e plurais, fictícias e metaforizadas que compõem o quadro de uma região inventada e recriada (TORRES, 2005).

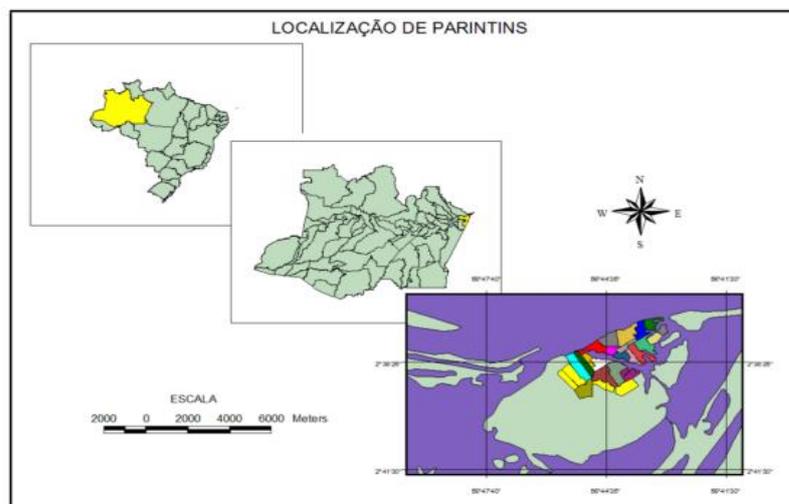
Parintins será outro cenário a ser descrito. É um município que faz parte da 9ª sub-Região<sup>10</sup> Estado do Amazonas – região do Baixo Amazonas descrita nas figuras 01 e 02. Situada à margem direita do caudaloso rio Amazonas, a 369 km da capital Manaus em linha direta, e 420 km por via fluvial. Os últimos anos foram marcados por profundas mudanças como o aumento da população, as migrações e problemas ambientais que são evidenciados na cidade em sua estrutura econômica, social, cultural e na sua organização espacial.

---

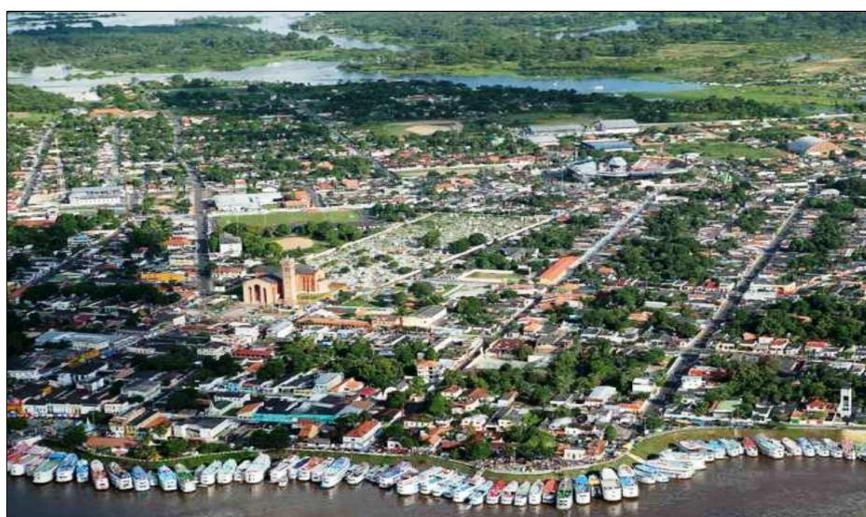
<sup>8</sup> Boaventura Santos (2002) definir cartografia simbólico sendo principal elemento de representação que valoriza a experiência e os modos de vida da população estudada, relacionando como se apresenta a reconfiguração étnica do indígena na cidade.

<sup>9</sup> Bakhtin (1992), explica que a relação de alteridade é que marca o ser humano, ou seja, a interação entre o eu e o outro, exigindo um olhar mais apurado sobre a realidade

<sup>10</sup> A 9ª sub-Região faz parte do Amazonas e abrangendo ainda os municípios de Nhamundá, Barreirinha, Boa Vista do Ramos, Uruará e São Sebastião do Uatumã ( Amazonas, 1989)



**Figura 10:** Mapa de localização de Parintins  
**Fonte:** Haralde Dinelly/2013



**Figura 11:** Vista área da cidade de Parintins-AM  
**Fonte:** www.parintins.com

Em Parintins, os primeiros núcleos coloniais sofreram destaque ao longo do processo de colonização, desempenhando o papel na ocupação e apropriação do espaço que constituíram posteriormente em cidades amazônicas. A fundação da cidade de Parintins segue essa regra, foi habitada no início por indígenas que, segundo Bittencourt (2001), viviam os Tupinambá, que fugiram do Peru.

O governo português, em uma viagem de exploração à região Amazônica, deixou na Ilha o Capitão José Pedro Cordovil, que deu o nome a esse lugar de Tupinambarana (BITTENCOURT, 2001).<sup>11</sup> A cidade passou por várias denominações, primeiramente chamou-se Tupinambarana, em seguida Vila Nova da

<sup>11</sup>A palavra Tupinambarana significa "Tupi não verdadeiro", ou seja, índios derivados de mestiçagem (Cerqua, 2009).

Rainha, depois voltou a ser Tupinambarana e, posteriormente, Vila Bela de Imperatriz, até que finalmente foi elevada de comarca a cidade, passando a chamar-se Parintins.

Na história de Parintins registram a presença de cientistas que passaram e permaneceram na Ilha por dias ou meses em busca de conhecimentos nas mais diversas áreas.

O cotidiano da Ilha Tupinambarana foi relatado no século XIX por diversos estudiosos fascinados pela natureza e as vivências dos povos que habitavam a região. Em muitas análises são perceptíveis os erros e os equívocos, baseados em visão estereotipada pelo olhar de fora da organização e da cultura indígena vista à luz do olhar dos europeus. O que ressalta ao longo dos tempos o viver e conviver dos indígenas em resistir contra as visões errôneas que os estudiosos da época tinham dos que habitavam a Amazônia.

O poder hegemônico representado pela relação de poder do colonizador na formação do espaço colonial brasileiro se evidencia nos relatos dos viajantes, missionários, conquistadores, estudiosos, dentre outros cronistas que destacaram a figura dos indígenas como do mau selvagem e do bom civilizado e a figura do bom selvagem e do mau civilizado. Essas visões estereotipadas passam por cima do olhar de si, do ser em observação, e são recheadas de termos que relativizam a figura do indígena, que irão contaminar até nos dias atuais a perspectiva sobre esses povos, especialmente o senso comum Laplatine (2003).

Toda essa perplexidade com os povos indígenas marcou presença na Amazônia, a partir das diferenças que existiam entre as duas culturas, e foram tratadas de forma exotizante e repetitiva, com base nos relatos pitorescos<sup>12</sup>. Devido a essa atitude, muitos textos expuseram a concepção de que os indígenas representavam o avesso da “civilização”, tendo de um lado a civilização e a humanidade (Velho Mundo), do outro, a natureza da barbárie (Novo Mundo). Os viajantes, missionários, administradores da colônia, aventureiros e estudiosos, registraram as suas impressões sobre a alteridade, a partir de suas ideologias, uma que reforça a recusa do estranho e outra que se sustenta pela fascinação do estranho, que deram origem a alguns estereótipos sobre os povos indígenas.

---

<sup>12</sup> Pacheco Oliveira (2016) destaca que a presença indígena deve ser compreendida mais além dos estereótipos, as motivações e significados das ações realizadas por indígenas, e que os índios não são maus, indolentes e traiçoeiros.

Para reverter essa visão, é necessário buscar as autorrepresentações nacionais, que são os conhecimentos históricos e antropológicos, que devem diferenciar do olhar imparcial e estrangeiro, e vislumbrar uma interlocução duradoura, que irá criar o sujeito histórico e um projeto coletivo da qual os povos indígenas possam assumir como portadores de direitos e formas de empoderamento de cidadania (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016).

Em outro momento, a análise se direciona para os períodos de desenvolvimento econômico de Parintins que se destacaram pela indústria extrativista, o pescado, o cacau, a pecuária, o pau rosa, e com mais visibilidade a juta que teve seu início com a vinda dos japoneses para Vila Amazônia e com a fundação do Instituto de Estudos Agrícolas para o favorecimento da migração japonesa.

Esses períodos do processo de formação econômica do município de Parintins não se distanciavam do projeto maior que era a ocupação do território amazônico, e, assim, a cidade foi sofrendo transformações e se mantendo com a sua economia baseada na agricultura, pecuária, pesca, pequenas empresas, comércios e o turismo, que formam as alternativas econômicas.

No aspecto cultural, o folclore sempre esteve presente na vida do parintinense, tendo seu início com os primeiros habitantes com a dança da Tucandeira<sup>13</sup> e a festa da vitória<sup>14</sup>. Nos dias de hoje, o aspecto cultural se destaca pela manifestação que é o Festival Folclórico, no qual ocorre à disputa entre o Boi Garantido e o Boi Caprichoso, e outras manifestações culturais folclóricas da cidade.

A cidade de Parintins tem no seu contexto a dinâmica de se produzir e reproduzir, ocasionando mudanças no processo de apropriação do seu espaço urbano, em decorrência do fluxo migratório de pessoas que atracam na cidade, contribuindo para o crescimento descontínuo e não planejado, o qual afeta o emprego, saúde, educação, habitação e lazer e problemas socioambientais.

O direito à cidade exige um projeto humano social, que não é simplesmente um espaço material, mas a articulação do espaço urbano enquanto contexto físico, de relações sociais de vida cotidiana. Pois toda essa análise nos reporta ao estudo de buscar compreender o protagonismo da cultura indígena, como resultado de

---

<sup>13</sup> Os índios Mawé celebravam como festa nupcial, e os Mundurucu como sinal de emancipação e robustecimento de provas.

<sup>14</sup> Nessa dança se exibia a cabeça do inimigo enfeitada de plumas.

experiências históricas e sociais diversificadas, elaborados de saberes e criações, de arte, de música, de conhecimento, de filosofias originais, construídos ao longo de milênios pela pesquisa, reflexão, criatividade e sensibilidade dos povos indígenas (LEFBVRE, 2001).

É notório, na história do Ocidente, encontrar tanto etnocentrismo, dogmatismo, fundamentalismo e totalitarismo como na visão dos europeus do século XVI, que culmina na rigidez cultural e religiosa que está na raiz do etnocídio e da violência aplicada sem cerimônia contra indígenas durante séculos, e que perdura no inconsciente coletivo e nos hábitos autoritários das classes dominantes latino-americanas até os tempos atuais.

É nesse contexto, que este estudo procurou reunir evidências que comprovam sobre as questões de como se desenha o protagonismo dos Sateré-Mawé através das lutas e resistências, fundamentada na história indígena no Brasil e na Amazônia, nos Movimentos indígenas, traçando um paralelo dos estudos de alguns autores que destacam como se desenvolveu o protagonismo indígena. Por meio das lutas e resistências que o protagonismo dos Sateré-Mawé se constrói da aldeia à cidade a partir das relações entre a liderança tradicional e a liderança política.

Para se pensar sobre o protagonismo indígena, torna-se necessário um olhar antropológico que possa estar relacionado com as fontes históricas dos indígenas como sujeitos, numa relação de alteridade, que em seu processo histórico atuavam impulsionados pelos seus próprios interesses, voltados para o atendimento de dinâmicas estabelecidas em suas sociedades, pois no decorrer do contato com o não indígena surgiram modificações movidas pela experiência que, as vezes, oportunizaram não apenas prejuízos, mas também a aprendizagem de novas práticas culturais e políticas para fortalecimento de interesses próprios.

A dinamicidade das relações sociais complexas entre indígenas e não indígenas ocorre entre grupos e indivíduos em contextos históricos definidos (THOMPSON, 1981; MINTZ, 2010), permitindo uma nova compreensão sobre a trajetória dos povos indígenas, que por muito tempo foram vistos como misturados e desaparecidos (BARTH, 2000).

Nesse contexto, o campo da pesquisa proporciona possibilidades em articular diversas leituras, construindo um diálogo com autores que embasam o estudo sobre a Amazônia, o protagonismo indígena e dos Sateré-Mawé.

Na tessitura teórica da tese foram utilizadas teses e dissertações que tratam sobre o protagonismo indígena, e sua composição como elemento catalizador de lutas e resistências na sociedade civil.

No primeiro momento, para fazer um sobrevoo sobre o protagonismo indígena na Amazônia, foram utilizados os seguintes autores que irão compor a tessitura científica da tese. João Pacheco de Oliveira<sup>15</sup> com os escritos que retratam o protagonismo indígena a partir de uma articulação entre a antropologia e a história, com prioridade na alteridade dos sujeitos no momento histórico. Manuela Carneiro da Cunha<sup>16</sup> destaca a história dos índios no Brasil, os direitos e sua cidadania direcionadas as políticas culturais para os indígenas e as políticas definidas pelos indígenas que evidenciam o protagonismo em busca de suas lutas e direitos. Esse ciclo fecha com Darcy Ribeiro<sup>17</sup>, o qual, no livro *O povo brasileiro a formação do sentido*, aborda de forma contundente que a luta é um projeto próprio e alternativo de estruturação social.

Na abordagem sobre o protagonismo indígena, liderança e elite indígena, autores que se destacam são: Patrícia Melo Sampaio<sup>18</sup>, com as histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia, ao ressaltar a etnia, a legislação e desigualdades vivenciadas na colônia. Com Francisco Jorge dos Santos<sup>19</sup>, o estudo foi direcionado às guerras como materialização da resistência indígena que protagoniza lutas diante da dominação imposta. Carlos de Araújo Moreira Neto e

---

<sup>15</sup> Antropólogo. Professor titular do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, realizou prolongada pesquisa de campo com os índios Tikuna (Amazonas). Atualmente, dedica-se a questões ligadas tanto a antropologia do colonialismo e a antropologia histórica quanto a museus e coleções etnográficas.

<sup>16</sup> Antropóloga. Doutorou-se e ensinou na Universidade Estadual de Campinas (1973-1984), foi professora titular na Universidade de São Paulo (1984-1994) e na Universidade de Chicago (1994-2009). Sua atuação distribui-se pela etnologia, história e direitos dos índios, escravidão negra, etnicidade, conhecimentos tradicionais e teoria antropológica.

<sup>17</sup> Antropólogo, escritor e político brasileiro, conhecido por seu foco em relação aos índios e a educação no país. Suas ideias de identidade latino-americana influenciaram vários estudiosos latino-americanos

<sup>18</sup> Historiadora. Doutora em História pela UFF-RJ. Professora do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Atua nas áreas de história indígena e do indigenismo, história colonial/imperial (Brasil e Amazônia) e história da escravidão africana na Amazônia.

<sup>19</sup> Historiador, Professor Doutor da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Atua nas áreas de história com ênfase em história colonial da Amazônia (Amazônia Portuguesa), nos seguintes temas: Amazônia, Amazonas, Colônia, Capitania do Rio Negro, administração régia colonial, política indígena e indigenista.

John Manuel Monteiro<sup>20</sup> retratam a liderança e elite indígena no processo de dominação do estado, ao mostrar a desaparecimento de um grande número de indígenas na Amazônia, suas causas e efeitos.

Outros autores que discutem sobre a Amazônia, como Marilene Corrêa da SILVA (2009), ALMEIDA (2003, 2008, 2011, 2015), GONDIM (2007) expõem sobre a diversidade dos povos e suas dimensões humanas na Amazônia, sua complexidade e os desafios de articulação entre as ciências e os saberes tradicionais para a compreensão da realidade amazônica, de modo que os povos possam se autoidentificar, sem classificação e estereótipos.

Muitos autores que escreveram sobre os Sateré-Mawé tiveram um olhar fenomenológico do contato e das vivências com esse povo, assim como pesquisadores que formularam teses e projetos de grupos de pesquisas sobre os estudos da história, cultura, gênero e as relações de poder dos Sateré fizeram parte do arcabouço teórico da tese.

O Sacerdote Enrico Uggé, em seu livro *As bonitas histórias Sateré-Mawé* (1992), nos revela um olhar de convivência a partir das histórias que os próprios Sateré-Mawé relataram e compartilharam sobre sua cultura, tradição e convivências no seu contexto. Nunes Pereira (1954), no livro “Os índios Maué”, descreve uma etnologia que expõe todo o universo mítico ritual do povo Sateré-Mawé com interpretações dos cânticos que permeiam toda a representatividade da tradição cultural.

Com o olhar voltado para a ciência, Sônia Lorenz desenvolveu pesquisas com o povo Sateré-Mawé mediante o Projeto Sateré vinculado ao Centro de Trabalho Indigenista (CTI) na década de 80, que resultou no livro *Sateré-Mawé os filhos do guaraná*, que representa uma descrição densa etnográfica sobre esse povo e sua luta na relação com o Estado em prol à saúde, educação, demarcação de suas terras e na busca pelos seus direitos.

Outra pesquisadora da temática Sateré-Mawé é Iraíldes Caldas Torres<sup>21</sup>, que desenvolve pesquisas na TI do Andirá e do Marau, organizadora de várias

---

<sup>20</sup> Historiador. É membro de várias associações científicas, com destaque para a ANPUH, na qual foi membro da diretoria em quatro gestões. Coordena o Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena na UNICAMP. Mantém o site “Os Índios na História do Brasil” ([www.ifch.unicamp.br](http://www.ifch.unicamp.br)).

<sup>21</sup> Antropóloga Social. Atua como professora da Universidade Federal do Amazonas e pesquisadora sobre gênero na Amazônia. Desenvolve pesquisa na região do rio Andirá sobre o princípio feminino Sateré-Mawé em seus estudos de pós-doutoramento realizado na Université Lumière de Lyon France.

coletâneas sobre as histórias, cultura e o processo de relações de poder, com ênfase nas vivências das mulheres Sateré e seus enfrentamentos no seu contexto. Iraildes Caldas nos revela a importância do mítico ritual como representação da tradição cultural desse povo, com significados que constituem as raízes do universo das mulheres Sateré-Mawé.

Pery Teixeira<sup>22</sup> (2005), em seu livro *Sateré-Mawé retrato de um povo indígena*, resultado de uma pesquisa quanti-qualitativa, faz um diagnóstico sócio demográfico da população Sateré-Mawé e os múltiplos olhares da realidade desse povo.

Gabriel Alvarez<sup>23</sup> realizou uma pesquisa de campo que publicou no livro *Satereria tradição e política Sateré-Mawé*, cujo eixo está direcionado à tradição e à política como base da organização social desse povo.

Além desses autores que tratam sobre os Sateré-Mawé, foram utilizadas teses e dissertações que discorrem a história, cultura, tradição e as lutas protagonizadas por esse povo.

Todos os entrelaçamentos que compõem o processo da pesquisa se propõem em comprovar o protagonismo dos Sateré-Mawé, utilizando autores que desenvolvem suas teorias relacionadas à cultura e à identidade, mítico ritual, migração, direito, autonomia e as relações de poder entre os povos indígenas, como objeto de estudo o protagonismo indígena dos Sateré-Mawé no contexto do Baixo Amazonas, a partir de uma reflexão sobre o lugar dos indígenas na história, a política de reconhecimento e a política de identidade na dinâmica da cidadania a autonomia.

Com isso, a reconstrução do pensamento social da Amazônia se elabora a partir da preocupação de muitos autores e pesquisadores em descrever sobre os processos sociais, culturais e históricos para a compreensão do desenvolvimento humano na Amazônia.

Como forma de evidenciar e comprovar que o estudo em pauta aborda sobre o “PROTAGONISMO INDÍGENA NA REGIÃO DO BAIXO AMAZONAS – Lutas e

---

<sup>22</sup> Demógrafo. Professor aposentado da Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Deu ênfase em mortalidade, migrações, demografia social e demografia dos povos indígenas, atuando: estrutura e dinâmica demográficas, migração, mortalidade, fecundidade, sociodemografia e demografia indígena.

<sup>23</sup> Antropólogo. Atua como professor adjunto da Universidade Federal de Goiás – UFG, com trabalhos na área de Antropologia Política, Antropologia visual, rituais, etnologia indígena, etnografia e políticas sociais.

Direitos”, é importante descrever a trajetória e a predominância do protagonismo indígena na Amazônia. A seguir mostraremos uma breve retrospectiva histórica de ações que caracterizaram as relações existentes entre os agentes externos e comunidades indígenas em prol de políticas públicas, que consideram o cidadão indígena como protagonista do seu plano de vida, onde se destaca a consolidação do movimento indígena no qual os Mawé foram protagonistas na busca de sua cidadania.

## 1.2. TRAJETÓRIAS DO PROTAGONISMO INDÍGENA NO BRASIL E NA AMAZÔNIA

Atualmente a situação dos indígenas brasileiros não corresponde às antigas interpretações de fragilidade de pequenas sociedades isoladas na floresta Amazônica (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016), o que ocorre são mobilizações por melhorias baseadas nas reivindicações das lideranças que discutem com seus pares temas como: demarcação das terras, direitos indígenas, conservação ambiental, e tendo como ponto principal a cultura e tradição que são tomadas como forma de pertencimento étnico<sup>24</sup>. Inicia-se assim a concretização de um novo ciclo com a criação das lideranças e novas entidades, instituições complexas e ambivalentes, como movimento indígena e a organização indígena.

No decorrer da história do Brasil, houve muitos avanços no que se refere à implantação de projetos para populações indígenas e na definição de políticas que se destacaram principalmente através do movimento dos próprios indígenas que lutaram em prol da educação, saúde, demarcação de suas terras e valorização cultural, ao fazer com que todas as suas reivindicações assumissem uma nova posição, e deixassem de ser um instrumento de aniquilamento da cultura das etnias e torna-se um meio de reafirmar a identidade indígena diante da sociedade brasileira.

Uma das principais lutas do movimento indígena se volta para instituir uma educação que esteja voltada para solidificar os conhecimentos indígenas em articulação com os conhecimentos do não indígena. Nesse contexto, Maher (2006)

---

<sup>24</sup> Pacheco de Oliveira (2016) destaca que a cultura e a tradição são incorporadas nas disputas com o mesmo rigor que define o pertencimento étnico.

entende que a escola indígena se configura como uma situação limite em termos de educação, ou seja, refere-se aos processos educativos de cada povo indígena e aos processos nativos de socialização, sendo utilizada entre os povos indígenas para o estabelecimento do contato com a sociedade não indígena, em que se torna, segundo Silva (2001), um desafio específico de discussões sobre os processos e as situações educacionais das populações indígenas. Melia (1999) ao falar sobre a educação indígena destaca que os povos indígenas sustentam sua alteridade com objetos e métodos próprios de vivências socioculturais, ou seja, a ação pedagógica permite a reprodução dos saberes as novas gerações, assim como o enfrentamento as novas situações que se apresentam.

O fortalecimento da Educação Escolar como instrumento reivindicatório do movimento indígena se estabelece formalmente com a chegada das escolas localizadas em terras habitadas nas áreas indígenas, com garantia do atendimento de ser diferenciada, específica, intercultural e de acordo com a realidade sociolinguística de cada povo. A escola indígena é definida como espaços de fronteiras, espaços de trânsito ao desenvolver a articulação e a troca de conhecimentos, assim como espaços de incompreensões e de redefinições identitárias dos grupos envolvidos nesse processo, indígenas e não indígenas, em que o termo “Escolar” é utilizado para diferenciar das demais atividades indígenas (TASSINARI, 2001). Esta categoria educacional, portanto, não deve ser confundida com a educação indígena tradicional própria de cada etnia, conforme as diferentes culturas e pedagogias.

Através de uma retrospectiva da trajetória do protagonismo indígena implantado no Brasil e na Amazônia, serão esquematizados desde antes da colonização, no período da colonização do Brasil em que as populações indígenas foram alvo da imposição de vários modelos baseados na catequização, civilização e integração forçada dos indígenas à sociedade brasileira. Desde os religiosos jesuítas, diretório pombalino até os positivistas do Serviço de Proteção aos Índios – SPI, do ensino catequético ao ensino bilíngue, existia um só objetivo a ser alcançado: negar a diferença, em que se transformam em algo diferente do que eram com vistas ao controle e à exploração daquela gente.

O primeiro momento, concebido antes da chegada dos portugueses ao Brasil, foi marcado por longo período sem contatos com o não indígena, durando aproximadamente até a chegada dos portugueses em 1500, os indígenas viviam de

forma integrada à natureza. O modo de produção indígena era o de subsistência e coletivo, a educação era centrada nas tarefas do dia a dia, nos ritos e na arte, visivelmente ligada à vida das comunidades. O respeito às tradições e aos laços familiares quase sempre se consistiam em uma mensagem mais persistente.

Outro ponto dentro desse período refere-se a resistência indígena na Amazônia, que desde o início da colonização era protagonizada contra o domínio português, com ocorrência de conflitos descritos por Santos (2002), quando os indígenas não se encolheram e enfrentaram a invasão europeia, rebelaram-se nos aldeamentos, fugiram das colônias, desertaram dos serviços reais e também procuraram fazer acordos de paz quando lhe convinha.

A resistência dos indígenas se evidencia também na recusa em descer para os aldeamentos missionários, e para combater essa resistência, os portugueses realizavam operações de guerra contra os indígenas que, na maioria das vezes, terminavam em carnificinas. A resistência contra as tropas militares portuguesas teve como protagonistas os indígenas da nação Manaó que ficaram na memória coletiva expressa em textos e em livros, por meio das ações combativas do seu chefe principal Ajuricaba, considerado por muitos agentes colonialistas como um guerreiro com ânimo exaltado, que corria o rio Negro com maior liberdade, impedindo a circulação dos portugueses na região<sup>25</sup>. Durante os confrontos para combater a resistência dos Manaós, Ajuricaba foi preso e no trajeto da viagem para Belém sua vida foi ceifada e, mesmo assim, os combates não terminaram e prosseguiram até o final da década (SANTOS, 2002).

Sobre a resistência indígena no Brasil e na Amazônia, Sampaio (2012), aborda acerca da existência de uma construção dicotômica dos indígenas – “heróis da resistência” de um lado e do outro “pacíficos e colaboradores”. Para esse entendimento, a autora sugere que seja feito um vínculo com a antropologia histórica, com o objetivo de buscar uma ação mais consciente sobre os povos indígenas como sujeitos concretos, capazes de articularem estratégias políticas mesmo em condições de subordinações<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Francisco Jorge (2002) descreve a resistência dos Manaus e do seu chefe Ajuricaba a partir dos relatos de Francisco Xavier Ribeiro Sampaio, ACA, 1984.

<sup>26</sup> Patrícia Melo Sampaio (2012) sugere que a discussão acerca dos índios como atores históricos reais pode ser encontrado nos livros organizados por Manuela Carneiro da Cunha (História dos Índios no Brasil) e John Monteiro (Os Negros da Terra).

O segundo momento trata do período jesuítico e de outras ordens religiosas, denominado de modelo catequético, a fase da catequese a serviço do aniquilamento cultural no Brasil Colônia, é uma fase em que o objetivo era negar a diversidade dos indígenas, ou seja, aniquilar culturas e incorporar mão de obra indígena à sociedade nacional, ao impor a obrigatoriedade do ensino da língua portuguesa que, de acordo com Ferreira (2001), era o meio de promover a assimilação dos indígenas à civilização cristã, e o resultado dessa investida, continua a autora, foi a destruição das instituições nativas, o sistema de parentesco instaurado as relações de submissão e de dominação, que se perpetua de maneira crescente as desigualdades sociais. Essa ação se estendeu na Amazônia conforme os interesses da igreja que se constituía em estratégias de imposição da fé religiosa, da desestruturação cultural de dominação para a civilização, domesticação e exploração da força de trabalho indígena e controle de suas terras que, no Rio Negro, em parte atingiu seus objetivos através dos internatos em uma educação para os povos indígenas. Para Freire (2001), os portugueses que objetivaram a exploração das riquezas da Região necessitavam contar com a experiência dos indígenas e com sua força de trabalho, dado o caráter permanente da ocupação. Conseqüentemente, a presença de fortes e missões nesta região serviu como instrumento para introduzir o modelo administrativo português. Com relação a isso, Cardoso (1990, p.101) afirma que:

As missões religiosas constituíram um esforço de gerar um campesinato indígena sedentário como base para a colonização, através do auto reprodução de uma mão-de-obra em princípio livre (embora forçada ao trabalho por disposições legais e pela coação) a que teriam acesso os próprios religiosos, o governo e os colonos, segundo certas regras.

Quando Portugal estava interessado em ocupar a Amazônia, no período do século XVII ao século XVIII, os Jesuítas tiveram um enorme território missionário com o intuito do controle da força e do trabalho indígena, que foram considerados pelo padre Antônio Vieira, de acordo com Santos (2002), mãos e pés da colônia, constatação que foi referendada por padre João Daniel cerca de um século depois

que a missão dos indígenas será os nervos dos Estados<sup>27</sup>. Esses relatos, evidenciam que a produção da Amazônia era realizada pelo trabalho indígena.

Na Amazônia, a incorporação dos indígenas como força de trabalho escravo, ocasionava formas de protagonismo no momento da resistência e luta contra o domínio do branco com fugas e rebeliões, que representavam uma progressiva diminuição demográfica, principalmente no Baixo Amazonas em relação a alguns povos, como os Tupinambá no Maranhão, os indígenas do Rio Negro, os Mura e os Mundurucu que insistiam em resistir, com isso foram dirigidas verdadeiras guerras de extermínio, resultante da colonização. Essa explicação sobre o fato de que os membros das sociedades tribais trabalhassem menos é definido por Sahlins (1970), no qual está presente no modo como se relacionam uns com os outros e com a natureza.

Nas sociedades indígenas, todos fazem quase tudo, e as atividades relacionadas à obtenção do que as pessoas necessitam para se manter estão associadas aos ritos e aos mitos, ao sistema de parentesco, às festas e às artes, integrando-se a todas as esferas da vida social. Sahlins (1970) chama essas sociedades tribais de "sociedades da abundância" ou "sociedades do lazer", destacando que seus membros não só tinham todas as suas necessidades materiais e sociais plenamente satisfeitas, como dedicavam um mínimo de horas diárias ao que nós chamamos de trabalho, e que os povos tribais têm uma profunda intimidade com o meio em que vive, pois conhecem os animais e as plantas, a forma como crescem e se reproduzem e quais podem ser utilizados para a alimentação, para a cura de seus males ou para seus ritos.

A obra missionária dos Jesuítas na Amazônia iniciou-se com a chegada do padre Antônio Vieira, passou por várias fases até quando expulsos definitivamente da Amazônia e dos domínios de Portugal. Sobre isso, Ribeiro (2015) descreve que devido aos grandes conflitos dos indígenas com os jesuítas, foi estabelecido um novo projeto comunitário em que os padres fugiram de sua função prevista como amansadores de indígenas para serem seus protetores, dando lugar a outro tipo de sociedade diferente daquela que foi preconizada pelos agentes coloniais.

---

<sup>27</sup> Francisco Jorge dos Santos (2002) embasa seu posicionamento na Carta do padre Antônio Vieira ao rei de Portugal D. João IV. Maranhão 20 de maio de 1653. In: Cartas (1952); Padre João Daniel. Tesouro Descoberto no Rio Amazonas. RJ, NNRJ, 1976. Essa obra foi descrita quando esse jesuíta estava preso nas masmorras de Portugal.

Nesse processo, a política indigenista proposta para amenizar os conflitos existentes não deram conta da diversidade existente, e vários instrumentos legais e estratégias foram lançadas para regulamentar a administração dos núcleos coloniais, mesmo assim Santos (2002) destaca que tais mecanismos não surtiram efeito e promoveram guerras, massacres, escravidão dos indígenas e os conflitos com os agentes colonialistas se intensificaram. Todos esses instrumentos legais foram revogados e substituídos durante o governo de Pombal e pelo Diretório dos Índios<sup>28</sup>, realizado por Francisco Xavier de Mendonça Furtado.

Maciel (2006, p. 205) sobre o Diretório Pombalino:

O Diretório Pombalino que vigorou entre os anos de 1757 a 1798, entre outras coisas no tocante aos índios, proibiu o uso das línguas indígenas e da língua geral, determinou a substituição dos sobrenomes indígenas por sobrenomes em português e a troca do estilo das moradias para o modelo dos brancos.

Para a política indigenista do Diretório Pombalino, a estratégia era estabelecer alianças com as populações indígenas, com o objetivo principal de transformar indígenas em cidadãos dispostos a trabalharem para a coroa portuguesa. De acordo com Sampaio (2012), esse era o “projeto colonial”, que sofreu adequações ao “processo colonial”, ou seja, à vontade ou a falta de vontade dos indígenas que deveriam viver em aldeamentos perto dos colonos para servirem como trabalhadores, isso não acontecia, pois muitos fugiram, criaram quilombos ou construíram seus sítios distantes para gozarem de certa autonomia, era uma forma de resistência e de não aceitar as imposições do Diretório. Para Sampaio (2012), os indígenas elaboram suas estratégias, negociam e recorrem às leis para garantirem seus direitos e nos mostra que no Brasil, o que ocorreu foi uma “colonização negociada” entre brancos e indígenas, para a recuperação do seu papel como sujeitos da história pois, muitas vezes, eles ganharam e outras tantas perderam, mas sempre lutaram e resistiram como fazem até hoje.

No século XIX, outra estratégia começa ser adotada pelos indígenas, a estratégia do silêncio, devido às repressões ocorridas em relação as suas práticas culturais que servia como a principal forma de manutenção de sua memória coletiva.

---

<sup>28</sup> Francisco Jorge Santos (2002) esclarece que é uma Lei com 95 parágrafos de autoria de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, que aplica e regulamenta, e, em alguns pontos, reforma a Lei de 1755, dispondo sobre a liberdade dos índios e abolindo as administrações anteriores.

O silenciamento imposto pelos dominantes para os indígenas tem outro significado, que é da resistência e a sobrevivência diante das adversidades existentes. Essa postura é o início da reafirmação étnica que é determinada pela resistência coletiva contra a opressão, busca redefinir sua posição na sociedade, utiliza a estratégia do silêncio e não se organiza politicamente.

Na Amazônia, entre os anos de 1835 a 1840, ocorreu uma grande revolta popular que também foi chamada de “revolução social” mestiça e indígena contra a elite branca portuguesa e a maçonaria que eram instrumentos da dominação da época. Essa revolta ficou conhecida como Cabanagem. Segundo Ribeiro (2015), essa guerra assumiu, muitas vezes, um caráter de genocídio com o objetivo de exterminar as populações caboclas, é um exemplo de enfrentamento interétnico, devido à diversidade de setores sociais envolvidos, com interesses divergentes que vislumbraram a oportunidade de mudança social revolucionária.

A Cabanagem foi um movimento popular que, segundo Uggé (1992), teve sua passagem pelo Baixo Amazonas, no Rio Andirá e foi protagonizada pelos Maués na figura do indígena Crispim Leão, que destruiu e queimou muitas casas de brancos e morreu durante o conflito, o que ocasionou a fuga de muito cabanos para Maués, palco de muitas lutas e resistências à repressão do Governo Central, levando à morte e rendição dos cabanos em março de 1840.

Ao analisar o fim da Cabanagem, Prado (1953) diz que foi o movimento popular do Brasil, em que as camadas inferiores conseguem ocupar o poder, passou de uma simples insurreição popular para uma resistência e tomada de poder, o que caracterizou o protagonismo dos indígenas contra o poder vigente.

Ao acompanhar o contexto do século XIX, Cunha (1992) descreve que os europeus passam ter interesse não somente pelos objetos ou usar a mão de obra indígena, mas também pela apropriação de suas terras e tornar-se dono delas. Foi nesse período que ocorreu a maior expansão colonial que colocou frente a frente os exploradores europeus com as populações indígenas.

O período imperial no primeiro reinado teve como figura central José Bonifácio, o mesmo recomendou que a política indigenista do Estado tivesse a necessidade de se basear em meios brandos e suasórios, ou seja, deveria promover a civilização dos indígenas para torná-los úteis ao desenvolvimento nacional, onde no Brasil independente das guerras justas os povos indígenas deveriam deixar de existir.

Para Pacheco de Oliveira (2016):

É dentro desse jogo de imagens e representações que veio a surgir e ganhar grande significação o indianismo, transformando em símbolo de unidade da jovem nação. O índio do passado foi reabilitado, dignificado em seus valores e motivações, e foram justificadas as acusações que recebia na vida cotidiana (cruel, traiçoeiro, preguiçoso etc.). [...] Mas a tão festejada imagem do índio não se aplicaria de forma alguma ao presente. (p.173)

Surge então a figura do indígena bravo e a propagação pelo indianismo transformado em políticas públicas, que mais tarde foram identificados no censo muitos equívocos quanto a sua denominação. Na Amazônia, começa o ciclo da borracha e os indígenas foram considerados como empecilhos e tratados como invasores e intrusos, o que ocasionou o desaparecimento de muitas etnias, dadas como extintas posteriormente.

Todos os projetos incorporatistas sempre enfrentaram vozes dissonantes, presentes na resistência indígena protagonizadas de diversas maneiras que, segundo Cunha (1992), mesmo com todo estreitamento perceptível na legislação indígena promovida no Império, no qual as divergências continuaram mediante a imposição de negação pela colônia da existência de indígenas e a posse do que restava de suas terras.

Cunha (1992, p. 05) expõe:

não é de se estranhar por isso, que boa parte do debate até os anos 60 do século XIX se tenham travado em torno dos fins de uma política indigenista e sim dos meios: se se deviam exterminar sumariamente os índios, distribuí-los aos moradores, ou se deviam ser cativados com brandura.

Com isso fica evidente que o indianismo na legislação indigenista no decorrer do século XIX se caracterizava pelo empenho na dispersão e diluição dos povos indígenas na população das colônias. Com isso extinguem-se os aldeamentos, as diretorias dos indígenas, até que a maioria de suas terras fosse tomada, e a sua exploração através do trabalho compulsório fosse recrutado por particulares e pelo Estado. Nesse contexto, surge a categoria de indígena ausente, a negação da sua extinção, o seu desaparecimento deixou de ser visto e tornaram-se invisíveis aos olhos da sociedade, somente ficaram visíveis e continuaram a aparecer os povos indígenas isolados e hostis.

Com o avanço das pesquisas pelos historiadores e antropólogos, se vislumbra um novo momento de estudos sobre a história indígena com ênfase na dinâmica cultural e na utilização de fontes documentais, visando à recuperação das categorias ausentes consideradas como fonte de análise a partir da diversidade e da pluralidade que é explicada por Sahlins (1990) de um passado que se desdobra no presente, com a existência de uma articulação dinâmica entre a estabilidade e a mudança por meio da desconstrução ocorrida nas categorias culturais, com novos valores e significados em que as relações mudam e a estrutura se transforma.

Desse modo, a questão do desaparecimento dos indígenas, que ocorre nesse período, é perceptível na ação dos sujeitos, pois a história está ordenada culturalmente com os sistemas de significação das coisas e a cultura é ordenada historicamente quando é realizada na prática. Nesse momento, começa a redescoberta do indígena por volta dos anos 50, com o interesse voltado em reavaliar a presença do mesmo no mundo dos brancos, com uma visão centrada em uma abordagem culturalista, com novas perspectivas sobre a visão integracionista, baseadas no debate antropológico e na valorização dos estudos históricos, que acarreta uma discussão em torno da identidade étnica e etnicidade, que implica em ver uma melhor forma de organização política que invoca a origem e a cultura (CUNHA, 1992).

As representações sociais sobre os indígenas no Brasil surgem a partir do silenciamento e da invisibilização social, com consequências no apagamento da diversidade étnica, ao serem violentamente submetidos a uma nova ordem econômica, social, religiosa e cultural, incorporam a recusa ou a negação de sua identidade étnica. É nesse contexto de estranhamento com o outro que nasce a representatividade indígena e o estabelecimento da diferenciação e inferiorização, com impactos na política indigenista do Brasil ao longo do século XX. É nesse momento do processo de assimilação e integração que os índios foram submetidos, com o propósito de buscar uma renovação dessa política conduzida pelo Estado por intermédio das agências indigenistas especializadas, que em seu quadro administrativo possuía funcionários estatais onde trabalhavam no atendimento das demandas indígenas. Esses indigenistas ocuparam os espaços de mediação entre os indígenas, o estado e a sociedade de maneira monopolizadora.

Para Pacheco de Oliveira (2016, p. 273), em consequência disso,

As funções de representação dentro da situação histórica de reserva indígena tenderam a ser exercida por nativos, (intitulados caciques e capitães), que frequentemente mantiveram relações de clientela com funcionários locais instalados nos postos indígenas ou em administrações regionais. O modo mais forte de envolvimento foi à incorporação de índios como funcionários instrumentalizados como mediadores pela administração.

Fica evidente a monopolização promovida pelas agências indigenistas, em elaborar estratégias do Indigenismo tutelar para a consolidação de projetos políticos, com a absorção dos indígenas como funcionários na sua estrutura, como forma de cooptação para mediar às ações administrativas no âmbito da sociedade indígena. Essa figura do indígena funcionário é perceptível em muitos postos indígenas e na sede das agências indigenistas, por outro lado, no âmbito da aldeia, são exigidos desses indígenas funcionários uma postura mais atuante, como reivindicar as suas principais necessidades que não eram atendidas pelos órgãos, muitos se tornaram porta-vozes dos indígenas em geral, com grande visibilidade nacional tanto na mídia como nas instâncias do Estado.

Nas últimas décadas do século XX, ficam evidente as demandas indígenas e suas reivindicações, com a consolidação de maiores espaços para a organização de estratégias, a partir de formas associativas de modelos organizativos articuladas com a sociedade, com o intuito de protagonizar o reconhecimento de seus direitos pelo Estado.

O terceiro momento que vai de aproximadamente 1910 até 1970, ficou conhecido como o modelo de integração dos povos indígenas à comunhão nacional, do SPI, a FUNAI, SIL e outras missões religiosas. Denúncias de políticas injustas e até mesmo extermínio circularam no mundo todo e pressionaram o governo federal a criar o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Sob a responsabilidade do Marechal Rondon, esse movimento foi intensamente marcado pelo positivismo da época, que se apresentou com a ideologia montada a partir das guerras e do modelo republicano brasileiro no início do século XX.

O lema de Rondon era: “Morrer se for preciso, matar nunca”, o que caracterizava a comissão como pacífica, o que já era um grande avanço. Mas nem tudo seria pacífico e bom para os movimentos indígenas, o SPI não foi capaz de impedir a invasão dos latifundiários na terra dos indígenas, também de evitar os ataques por parte dos seringalistas na Amazônia e ainda teve que se aliar com os padres Salesianos no Amazonas e Mato Grosso, o que acarretou consequências

negativas, uma vez que a religião, ao longo da história brasileira, em determinados momentos, procurou apagar as formas de representação cultural dos povos indígenas, e em seu lugar colocou a cultura europeia.

No interior do Amazonas, as comunidades indígenas embora estivessem sob a responsabilidade do SPI, permaneciam na presença das missões religiosas na tarefa educacional que incluía uma parcela indígena, fato descrito por Weigel e Ramos (1993) que a partir de 1915, era evidente a presença efetiva de missionários salesianos na condução de internatos para crianças indígenas na Região do Alto Rio Negro, interior do Estado do Amazonas, e para esses internatos, meninos e meninas eram recrutados das comunidades indígenas e, ao chegarem aos internatos, recebiam o ensino primário e eram proibidos de falar suas línguas maternas, sendo iniciados na religião católica e no aprendizado de hábitos e padrões estranhos à sua cultura.

Com isso, ao longo do século XX, as políticas públicas para o indígena mudaram substancialmente de acordo com a prevalência de ideias e de interesses que refletiam na Região Amazônica. O desinteresse por parte das comunidades indígenas pelo processo de escolarização fez com que o SPI, a partir de 1953, formulasse um programa de reestruturação com o objetivo de adaptá-las às condições e necessidades de cada grupo indígena. Segundo Ferreira (2001), esse novo Programa Educacional Indígena do SPI vem com uma proposta de criar clubes agrícolas nas escolas, que posteriormente passaram a ser chamadas de “casa do índio”.

E foi a partir desse momento que a função educativa desenvolvida do SPI, tinha como objetivo incorporar o indígena ao território brasileiro, sob duas bases de formação: a do pequeno produtor rural, por meio do ensino primário com iniciação para o trabalho agrícola ou pecuário, e a da defesa nacional, na ênfase da disciplina militar, através do ensino de moral e cívica e da educação física. Em 1956 o SPI, permitiu o Summer Institute of Linguistics (SIL) desenvolver o projeto de educação para as comunidades indígenas do país, durante as décadas seguintes o SIL praticamente ditou as regras sobre a questão da educação indígena junto ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI) baseada na educação bilíngue, a qual correspondia ao modelo de qualquer missão tradicional: a conversão dos gentios e a salvação de suas almas.

Sob a acusação de corrupção, o SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 1967. Como explica Ferreira (2001, p. 75):

A extinção do SPI e a criação da FUNAI em 1967 trouxeram modificações mais significativas nesta segunda fase da história da educação escolar para os índios. O ensino bilíngue foi eleito pela FUNAI, como forma de respeitar os valores tribais, adequando na sua concepção, a instituição a realidade indígena. Em 1973, o Estatuto do Índio (Lei 6001), tornou obrigatório o ensino de línguas nativas nas escolas indígenas. A FUNAI resolveu investir, também, na capacitação de índios para assumirem integralmente, as funções educativas na sua comunidade, com o propósito de a educação escolar interferir o mínimo possível nos valores culturais de cada povo.

A proposta da FUNAI era de desenvolver e firmar convênios com instituições religiosas de diferentes credos, fazendo um total de 50 missões religiosas católicas e protestantes no país, que implantaram experiências educativas junto aos indígenas, com o objetivo de evangelização e capacitação técnico-profissional. A FUNAI, com os seus objetivos integracionistas, evidenciou o uso da educação bilíngue que se estabeleceu como tática para assegurar interesses do Estado Nacional Brasileiro, ao favorecer a facilitação e o acesso dos indígenas ao sistema Nacional, da mesma forma que fizeram os missionários católicos e evangélicos, não partidários da educação libertadora, como os verdadeiros criadores das técnicas bilíngues com o intuito de fazer adeptos.

Muitos foram os problemas enfrentados na época do SPI, de pessoal capacitado para ensinar os indígenas no método bilíngue, que foi resolvido pela FUNAI. Com um acordo feito com o Summer Institute of Linguistics (SIL) foi adotado integralmente o modelo de linguagem, com o motivo principal de traduzir os valores da sociedade indígena na língua nativa. Ferreira (2001, p. 77) descreve que:

Um dos princípios da entidade, adotado desde os seus primórdios, é o de sempre procurar desenvolver suas atividades linguísticas segundo as expectativas, desejos e necessidades apresentados pelas autoridades de cada país onde for convidada a trabalhar.

O sistema implantado pelo SIL nas áreas indígenas com o apoio da FUNAI entra em crise devido ao surgimento dos movimentos indígenas, frente a reivindicação dos agentes indigenistas que tinham dificuldades em executar suas atividades nos referidos órgãos. Desta forma, o trabalho do SIL fica reduzido em traduzir para línguas indígenas material de valor moral e cívico, inclusive trechos

bíblicos, produção de material pedagógico que foram utilizados nas escolas pela FUNAI. Na Amazônia, essas ações, de acordo com Oliveira (1994), visam à necessidade de proteger as fronteiras e promover sua integração econômica ao restante do país, uma vez que facilita o entendimento de como estavam às questões indígenas inclusive os referentes à educação escolar indígena.

Em síntese, a FUNAI, ainda hoje, promove uma política indigenista que continua atrelada ao Estado, de forma paternalista e integracionista, provocando certa perda de rumo em busca de sua autonomia, o que ocasiona, com essa situação, o surgimento de novos olhares dentro das culturas indígenas, como uma forma de resistência àquilo que estava sendo imposto pelo Estado.

### 1.3. OS SATERÉ-MAWÉ: LUTAS E RESISTÊNCIAS

Os Sateré-Mawé no Baixo Amazonas, até o início do século XX, escolhiam as regiões mais centrais e próximas às nascentes dos rios para estabelecer suas aldeias, pelo simples motivo de encontrarem maior abundância de caça e vegetais para a sua alimentação (TEIXEIRA, 2005).

No modo de vida dos Sateré-Mawé, ocorreram várias mudanças, ocasionadas pela interferência das missões religiosas, dos órgãos oficiais, inicialmente pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e posteriormente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), como também dos regatões, que produziram uma considerada diferenciação na sua estrutura organizacional. Em relação a Igreja, criou-se o “encarregado espiritual” na figura do catequista ou pastor indígena, bem como as agências indigenistas SPI e FUNAI criaram cargos em suas administrações locais na representação do “capitão” que tinha a função de fazer cumprir as suas ordens e muitas vezes usava o seu poder coercitivo para manter a ordem social de acordo com os interesses dos órgãos. Em pouco tempo, como ocorreu em outras regiões do país, se tornaram lideranças que promoviam às articulações de reivindicações de seu povo no tocante à educação, saúde e de demarcação de suas terras.

Nas terras indígenas dos Sateré-Mawé, a agência indigenista do Estado, representada primeiramente pelo SPI, foi responsável pela criação do posto indígena em Ponta Alegre na região do Andirá, escolhida por ter a sua localização estratégica para o desenvolvimento do comércio na terra indígena. Com a criação da

FUNAI em 1971, embora tivessem atividades autoritárias e paternalistas, houve o incentivo à produção que com o tempo devido à falta de assistência e orientações pelo órgão, foram dizimadas por pragas. Segundo Uggé (1992), a presença dos órgãos indigenistas nas terras indígenas dos Sateré-Mawé não alcançou as promessas feitas, e os indígenas continuaram com as dificuldades nas áreas da saúde, educação e no social, o que ocasionou uma grande migração para as cidades próximas às terras indígenas.

Em outro momento as lutas e resistências se configuram no cenário indígena por meio dos projetos alternativos da participação de Organizações Não Governamentais (ONG's), que priorizam os encontros e o apoio à educação com os indígenas. Neste sentido Ferreira (2001, p. 78) destaca que:

O que se pretende, portanto, é que as sociedades indígenas defendam seus direitos, interesses e objetivos baseados na sua realidade global, e não em função da sociedade envolvente, que em geral, é contrária a esses objetivos. A luta do índio é a luta pela vida e não para dividir essa vida ou matá-la.

As organizações não governamentais e também as governamentais que apoiaram os indígenas multiplicaram-se no início dos anos 70 até os anos 80, sendo nesse período criada a União das Nações Indígenas,<sup>29</sup> a primeira organização em âmbito nacional, e a partir dela outras organizações regionais e étnicas surgiram com o objetivo de fomentar encontros nas áreas indígenas, obtendo resultados que ficaram registrados nos relatórios desses encontros, como as reivindicações, depoimentos pela luta em prol a demarcação de terras, educação indígena diferenciada, valorização cultural, saúde e assistência social, entre outros desdobramentos que proporcionasse a melhoria das condições de vida na área indígena.

Durante o período da ditadura militar nos anos 70 e no início dos anos 80, surgiram no cenário político nacional, organizações não governamentais voltadas para a defesa da causa indígena. Entre elas, destacam-se a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI/SP), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI), o Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Os setores progressistas da Igreja Católica, principalmente a partir das

---

<sup>29</sup> A 1980 União das Nações Indígenas (UNI), entidade criada em 1980 por jovens lideranças indígenas, não chegou a se estruturar, pois foi considerada pelo último governo militar como de inspiração secessionista e contrária à unidade nacional. Pacheco (2016).

reuniões nas cidades de Medellín (1968) e Puebla (1978), onde se realizaram o I e o II encontros Sul Americano de Bispos que serviram para que a Igreja Católica adotasse uma linha de atuação voltada para a defesa dos direitos humanos e das minorias étnicas, uma vez que passaram a rever sua posição em relação à causa indígena. Foram criadas organizações, a Operação Anchieta (OPAN), em 1969, e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972, cujas atribuições eram o de prestar serviços na área indígena.

A atuação das organizações não governamentais que trabalhavam no propósito da proteção dos direitos indígenas, eram formadas por entidades religiosas, na sua maioria pertencente à Igreja Católica ligadas principalmente às doutrinas orientadas pela Teoria da Libertação, que em 1981 atuavam com 15 associações leigas, com histórias e finalidades específicas distintas, tendo à frente missionários católicos que possuíam 21 grupos locais de atuação e tinham uma articulação com a entidade central o Conselho Indigenista Missionário – CIMI,<sup>30</sup> atuavam conjuntamente com outras confissões religiosas, que tinham mais de sete grupos locais. No decorrer dos anos 80, esse movimento ganhou mais visibilidade e incluiu o apoio de outras organizações não governamentais, antropólogos e interessados na temática indígena, que fortalece ainda mais a atuação das lideranças para a divulgação de denúncias e reivindicações. Pacheco de Oliveira (2016, p. 277) reforça que:

A atuação das lideranças expressava-se, portanto, em ações intermitentes de proposição e fiscalização de iniciativas oficiais, operando como estopim da ação indigenista. Para isso baseava-se no apoio das ONGS, o que reforçava a clivagem dicotômica (Indigenismo oficial e Indigenismo alternativo), e fortalecia os mecanismos de exclusão por parte do Estado e as mútuas acusações – as ONGS acusando a FUNAI de omissão e ineficácia, e a FUNAI alegando que as ONGS só apontam os problemas, mas nada fazem para sua solução efetiva.

Esse período histórico no Brasil foi marcado pelo desenvolvimento de uma política e uma prática indígena paralela à oficial, resultante das discussões promovidas pelas organizações e os movimentos indígenas, que propicia a reconfiguração da identidade étnica dos povos indígenas, a defesa de seus

---

<sup>30</sup> O CIMI está vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que mantinha grande visibilidade e influência política, constituindo em um dos pilares do processo de redemocratização do País ocorrido nesse período. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016).

territórios, assistência à saúde e a educação. De fato, as primeiras e poucas organizações indígenas criadas nos anos 1980 eram associações informais, politicamente ativas, porém pouco institucionalizadas e voltadas, essencialmente, para reivindicações territoriais e assistenciais dirigidas a um Estado tutor, considerado falho nas suas responsabilidades legais e sociais. Com isso, conjuntamente com o aparecimento das ONGs pró-indígenas no Brasil, o movimento indigenista, construído pelos indígenas começou a se organizar em diferentes regiões do país com encontros e reuniões, que foram pontos de apoio para a criação das organizações indígenas da atualidade.

Muitos fatores contribuíram para o processo de dominação e extermínio dos povos indígenas no Brasil, desencadeados por Portugal que provocaram desentendimentos internos entre os diferentes grupos étnicos que ocasionou muitas brigas. Com o passar dos tempos a coletividade demonstrou fragilidade em se organizar, e com isso os povos indígenas passaram a compreender que deveriam superar as rivalidades e as diferenças, com o objetivo de promover a união que luta pelas conquistas de seus direitos.

A partir desse momento, os povos indígenas, no decorrer dos anos 70 e nos anos posteriores, protagonizaram uma mobilização política que culminou na criação de organizações e associações representativas que se articularam com a sociedade nacional e internacional, e provocaram grandes debates pela defesa de uma política de integração que priorizasse a luta pela sua sobrevivência física e cultural.

A consolidação do movimento indígena<sup>31</sup> tem uma trajetória de lutas e resistências, que se compõe por meio de uma mobilização política, pois a representatividade tem o intuito de provocar no Estado ações que pudessem sanar as necessidades que precisavam em suas terras indígenas para a melhoria de sua sobrevivência em diversas áreas como a saúde, educação, serviços de assistências, projetos de desenvolvimento na produção e, principalmente, na demarcação de suas terras.

Há uma diferença entre movimento indígena e organização indígena, pois um indígena não precisa de maneira formal pertencer a uma organização, ou seja,

---

<sup>31</sup> Movimento indígena é o conjunto de estratégias e ações que as comunidades, organizações e povos indígenas desenvolvem, articuladamente, em defesa dos direitos e interesses coletivos. Nesse sentido, não existe, no Brasil, um único movimento indígena. Existem muitos movimentos indígenas, uma vez que cada aldeia, cada povo ou cada território indígena estabelece e desenvolve seu movimento de luta em defesa de seus direitos. É importante dissociar a categoria movimento indígena de organização indígena (LUCIANO, 2007).

para ele estar no movimento basta participar politicamente de ações e projetos de interesse comum as pessoas da comunidade e organizações que fortalecem o movimento indígena, em defesa do reconhecimento da coletividade pelo Estado, para poder abrir caminho para implantação de uma legislação específica que possa solidificar a conquista de seus direitos. Esse período foi extremamente importante, ocasionado pelas mobilizações indígenas tanto locais como regionais direcionadas para o processo da Constituinte que culminou em importantes conquistas na Constituição de 1988, pois requalificou a legislação indigenista em vigor elaborada em 1973, na época do regime militar. A Lei 6.001/73, chamada de “Estatuto do Índio” expressava no seu bojo uma postura centralizadora e autoritária.

O movimento indígena foi um fator determinante para que na Constituição Federal de 1988 houvesse a superação da visão integracionista do Estado sobre os povos indígenas, foi um marco jurídico que regulamenta a existência e a necessidade de valorização da pluralidade cultural, no qual estabelece novas formas de relação entre o Estado, a sociedade civil e os povos indígenas garantem e asseguram o direito à diferença e as especificidades étnico-culturais dos povos indígenas, como uma obrigação do Estado. Assim, os movimentos indígenas contribuíram no processo de reafirmação étnico-cultural desses povos e no reconhecimento das organizações sociais e políticas.

Outro momento importante nesse período foi a Convenção 169, que trata sobre os povos indígenas e tribais, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989, a mesma foi homologado pelo Decreto Legislativo nº 143, de 20 de julho de 2002, e, a partir de 2004, passou a integrar o corpo jurídico nacional, com relevância no que se refere a alguns esclarecimentos que não ficaram explícitos na Constituição de 1988, o primeiro determina o controle social e a participação dos indígenas nos processos decisórios ao que lhes dizem respeito, como também auxiliem nos encaminhamentos de muitos problemas enfrentados pelos povos indígenas. O segundo está direcionado à própria definição do que é ser indígena, ao reconhecer a categoria de povos aos indígenas e o direito à autodeterminação sociocultural e étnica nos marcos do Estado brasileiro.

No Amazonas, o movimento indígena se fortaleceu, a partir dos problemas enfrentados na área da educação indígena, que contribuiu para a estruturação das organizações indígenas ligadas ao movimento indígena do Amazonas, como a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB, criada

em 1983, e se estabeleceu como um forte movimento indígena no âmbito nacional, resultante de um esforço interétnico, com o apoio de movimentos indígenas, universidades, setores da Igreja Católica, partidos políticos e organizações internacionais.

A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira-COIAB é um marco político de relevante representatividade, com uma atuação voltada para o desenvolvimento de ações que priorizem o fortalecimento da articulação com as suas bases, a formação política e técnica dos indígenas em todos os níveis, a construção da sustentabilidade dos povos e territórios indígenas, para a formulação de projetos que promovam a defesa dos direitos dos indígenas e políticas públicas prioritárias para autonomia, processo educacional próprio e a autossustentabilidade dos povos indígenas em suas terras.

**Quadro 01:** Organização Indígenas do Amazonas

<b>Organizações Indígenas do Amazonas</b>				
<b>Nome da organização</b>	<b>Sigla</b>	<b>Criação</b>	<b>Sede</b>	<b>Etnias</b>
Conselho Geral da Tribo Ticuna	CGTT	1982	Benjamim Constant	Ticuna
Federação das organizações indígenas do rio negro	FOIRN	1987	São Gabriel da Cachoeira	-
Coordenação das organizações indígenas da Amazônia brasileira	COIAB	1989	Manaus	-
Conselho dos Professores Indígenas da Amazônia	COPIAM	1988	Manaus	-
Conselho Geral dos Povos Hexkariana	CGPH	1990	Nhamunda	Hexkariana
Movimento dos estudantes indígenas do Estado do Amazonas	MEIAM	1993	Manaus	-
Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro	ACIMRN	1994	Santa Isabel do Rio Negro	Tariana, Tukano, Piratapuya, Desana, Arapaso, Baniwa, Baré, Mirity-tapuya, Yuhupde, Koripako.
				Baré, Tariana,

União das mulheres artesão indígenas do Médio Rio Negro	UMAI	2013	Manaus	Tukano, Tuyuka, Piratapuya, Kanamari, Desana, Arapaso, Bamiwa, Makuna, Nadob.
Instituto e Centro de Referência e Apoio a Saúde de Manaus	ICRASIM	-	Manaus	-
União das Nações Indígenas de Tefé	UNI/TEFÉ		Tefé	
União dos Povos Indígenas de Coari do Médio Solimões	UPICMS	-	Coari	-
Comissão dos Indígenas do Médio Juruá	CPI	-	Eirunepé	-
Organização Geral dos Povos Indígenas do Município de Fonte Boa, Jutai e Médio e Afluentes	OGPIFJ-MS	-		-
Organização dos Povos Indígenas Torá, Tenhari, Apurinã, Mura e Parintintin e Pirahã	OPITTAMPP		Manicoré	Torá, Tenhari, Apurinã, Mura e Parintintin e Pirahã
Organização Indígena Comunidade Umariacú	OCITU-II		Tabatinga	
Organização Geral dos Professores Ticuna Bilingüe	OGPTB		Benjamim Constant	Ticuna
Organização de Saúde dos Povos Ticuna do Alto Solimões	OSPTAS		Tabatinga	Ticuna
Federação das Organizações e dos Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna	FOCCITT		Benjamim Constant	Ticuna
Conselho Indígena Mura	CIM		Autazes	Mura
União dos Povos Indígenas Mura, Apurinã e Sateré-Mawé	UPIMAS		Autazes	Mura, Apurinã e Sateré-Mawé
Conselho Indígena do Vale do Javari	CIVAJA		Atalaia do Norte	

Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé	CGTSM		Parintins	Sateré-Mawé
Organização das Lideranças Indígenas dos Rios Marau, Miriti, Manjuru, e Urupadi	TUMUPE		Maués	Sateré-Mawé
Organizações dos Povos Indígenas do Médio Purus	OPIMP		Lábrea	-
União dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré-Mawé	UPIMS		Nova Olinda do Norte	Munduruku e Sateré-Mawé
Organização Indígena Mura do Município de Novo Aripuanã e Borba	OIMNB		Borba	Mura
Organização dos Povos Indígenas Parintintin do Alto Madeira	OPIPAM		Humaitá	-
Organização dos Povos Indígenas do Alto Madeira	OPIAM		Humaitá	Tenharim, Mura, Munduruku, Pirahã, Katukina do Rio Biá, Parintintin, Torá, Apurinã, Jiahui.
Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro	AMARN		Manaus	Tariana, Tukano, Piratapuya, Desana, Arapaso, Warekena, Baniwa, Baré, Koripako.
Associação Comunidade Waimiri-Atroari;			Manaus	Waimiri-Atroari;
Organização dos Professores Indígenas Sateré-Mawé dos Rios Andirá e Waikurapá	OPISMA		Parintins	Sateré-Mawé
Organização Wotchimaucü;			Manaus	Ticuna
Organização dos professores indígenas do Médio Solimões	OPIMSA		Tefé	
Coordenação das Organizações e Associações Indígena Mura de Autazes	COIMA		Autazes	Mura
Associação da Comunidade de	ACAIC		Lábrea	Apurinã

Agricultores Indígenas do Caititu				
União dos Povos Indígenas do Livramento, do Rio Tarumã Mirim e Tarumã Açu	UPIILTTA			-
Associação Indígena de Barcelos	ASIBA			-
Associação das Mulheres Indígenas Kambeba	ASMIK			Kambeba
Organização Kambeba do Alto Solimões	OCAS			Kambeba
Organização de Desenvolvimento e Sustentabilidade Econômica para os Povos Indígenas.	ODESPI			Tariana, Tukano, Ticuna, Kambeba, Desana, Kokama, Baré.

**Fonte:** A Autora

O desafio dessas organizações e dos movimentos indígenas é de fazer com que indígenas e brancos cheguem a um acordo, que promova a implantação de projetos e programas étnicos destinados ao atendimento de demandas imediatas e definidas, com iniciativas de ocupação dos espaços políticos e institucionais, com o objetivo de romper o marco da dominação de colonizado, de modo que mobilize para sua emancipação.

A criação das instituições indígenas tem um fator determinante que é a resistência e o apoio político aos indígenas, através do qual assegura a reivindicação de políticas públicas para minimizar as condições socioeconômicas, saúde, educação, ambiental e de terras. Essas organizações indígenas desempenham um diálogo junto ao Estado e a Sociedade para o fortalecimento de sua autonomia.

Por outro lado, a organização do movimento indígena Sateré-Mawé constrói seu marco político por uma cidadania diferenciada, concebida através da participação coletiva e em suas relações interétnicas, que visa o reconhecimento da tradição cultural e a revalorização das identidades com enfrentamentos para a afirmação de sua cidadania contra a tutela. Um entrave processo da efetivação dos direitos, limita o indígena a responder pelos seus atos, uma vez que precisa de

instâncias superiores que responda por isso, no caso a FUNAI. Para a realização dos seus direitos, os Sateré-Mawé articulam as suas lideranças tradicionais e não tradicionais, como estratégia de resistência e fortalecimento da sua identidade cultural.

As ações reivindicatórias realizadas pelo movimento indígena Sateré-Mawé estavam direcionadas para o desenvolvimento sustentável, a ecologia, saúde, educação diferenciada e demarcação de suas terras que culminam com ações que iam do diálogo com a sociedade civil e organizações internacionais e a entrada de alguns membros do movimento indígena na política partidária local, isso não se deu de acordo Alvarez (2004) por intermédio de um partido específico indígena, mas em uma negociação de candidatos indígenas em partidos majoritários. Assim, torna-se necessário e emergencial a ideia de uma cidadania indígena integrada a um modelo de política próprio dos Sateré-Mawé com um componente comunicacional em conexão com o mundo do branco.

Todo o processo de construção do movimento indígena Sateré-Mawé foi de lutas e resistências em uma ação conjunta com outros movimentos locais e regionais pela preservação e defesa de seu território, contra a invasão de garimpeiros, fazendeiros e a exploração de regatões e comerciantes em suas terras, que provocaram mudanças significativas no modo de produção e socioculturais do povo.

O processo de organização do movimento indígena Sateré-Mawé, se deu em articulação com outras organizações e associações indígenas na formação de um marco político contra hegemônico, como suscita Santos (2003), ou seja, as realidades emergentes prevalecem em relação a uma visão estratificada pelo poder coercitivo do falso universalismo que se apresenta evidente nas ações do Estado em tornar os direitos humanos universais e homogêneos.

Muitas foram às dificuldades enfrentadas pelo povo Sateré-Mawé contra a política desenvolvimentista que ocorreu no enfrentamento de dois conflitos: o primeiro foi contra a construção da estrada Maués/Itaituba, que seria construída passando no meio da sua área e o segundo a tentativa de invasão pela empresa francesa de petróleo Elf – Alquitaine, entre 1981 e 1982. Esta empresa tinha interesse na exploração mineral e realizou na área indígena um levantamento que causou grandes prejuízos à flora e à fauna, e ao povo Sateré-Mawé com a morte de alguns indígenas durante a detonação de dinamites. A presença da empresa

correspondia a uma complexidade de problemas que causaram, segundo Alvarez (2004), a devastação ecológica, as desestabilidades culturais, ocasionadas pela presença de operários, consumo de álcool, assédio sexual, prostituição e desentendimentos nos acampamentos da referida empresa.

Durante dois anos, o processo de demarcação das terras foi interrompido e os conflitos, perseguições e tentativas de invasão tornaram-se constantes no território indígena. Somente em 1981, foram retomadas as negociações para a demarcação das terras, a luta se intensifica com a presença organizada dos movimentos indígenas com as organizações e o estreitamento com as ONGS e Universidades contra a presença da empresa petrolífera em sua área, e em setembro 1982 resulta a homologação da Terra Indígena do Andirá-Marau.

Esses conflitos gerados pela construção da estrada e pela empresa de petróleo Elf – Alquitaine impulsionaram o surgimento das lideranças indígenas identificadas por Alvarez (2004) em um processo de formalização de uma organização indígena que se inspirou no modelo da COIAB, que reuniu os tuxauas da região do Andirá-Marau em torno de um tuxaua geral e lideranças tradicionais, em razão disso se institucionaliza a criação do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM) em 1991. Foi uma experiência inovadora de criação de uma organização indígena formalizada, que teve a participação de lideranças não tradicionais Sateré-Mawé que estiveram presentes na criação da Coordenação de Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB).

Após a conquista pela demarcação de suas terras, outras reivindicações fizeram parte da luta na busca de sua autonomia como um elemento fundamental para escolha e elaboração de leis próprias que atendam aos seus interesses, por mudanças e construção de outras bases nas suas relações com o Estado. Outro ponto importante no processo do marco político Sateré-Mawé é a sistematização dos seus conhecimentos e experiências vividas para a conquista do seu espaço político, econômico e social junto ao Estado Nacional e a efetivação da implantação de processos educativos adequados, com base na referência da situação sociopolítica e cultural Sateré-Mawé, relacionadas às suas formas próprias de vivências para o atendimento dos seus anseios, a suas expectativas, aos seus interesses e a suas necessidades.

A partir dos anos 1990, temos na Amazônia organizações e associações legalizadas, com estatuto, CGC, conta bancária, e assumiram cada vez mais

funções que o Estado deixou de desempenhar diretamente, no que remete em grande parte sua execução ou seu financiamento, por um lado, à esfera local pública ou não governamental (municípios, estados) em matéria de educação ou de saúde e, por outro, à rede globalizada das agências de cooperação bi e multilateral e das ONGs internacionais no domínio dos projetos de delimitação territorial, de auto sustentação econômica ou de proteção ambiental.

Para enfrentar os novos desafios, as organizações têm hoje, como principais interlocutores, não mais um Estado tutelar e clientelista onipotente, mas uma rede diversificada de administrações públicas e agências financiadoras com as quais devem negociar um leque de multiparcerias, a fim de garantir a continuidade de sua reprodução social e cultural em um novo contexto de interligação permanente entre os níveis regional, nacional e internacional.

Outro fator decisivo para uma nova configuração política foi à decisão das agências financiadoras em destinar recursos diretamente para as comunidades-alvo e para iniciativas locais, priorizados como parceiros ideais aqueles identificados como mais próximos dos grupos executores que desenvolvem projetos com os indígenas. No entanto, a consulta aos diversos atores sociais não significa a construção coletiva de soluções ou a busca pelo bem comum, pois a chamada sociedade civil, assim como as empresas, associações e ONGs, não representa nada além de interesses particulares (CASSEN, 2001).

Os movimentos indígenas e as organizações indígenas tanto no Amazonas como em outras regiões, programaram muitas ações, projetos, cursos e uma variedade de atividades que poderiam caracterizar uma tentativa que estaria na categoria de processos para “globalismos contra hegemônicos”, definido por Souza Santos (2003) como uma política emancipatória dos direitos humanos que se reinventa de um localismo globalizado para um projeto cosmopolita, formado pelas realidades emergentes construídas pelos próprios povos indígenas, para novos ensaios de cidadania e autonomia. Isso reforça que o protagonismo indígena se revela nas lutas e resistências, objeto central do estudo em pauta.

As lutas e resistências dos Sateré-Mawé são evidenciadas no seu protagonismo que se destaca em um contexto de lutas e de movimentos sociais indígenas realizados por suas lideranças tradicionais e políticas tanto na aldeia Ponta Alegre como na cidade, e ao longo de seu processo histórico revela reelaborações identitárias culturais, passando por experiências e conflitos,

aparecimentos e reaparecimentos que culminaram em desafios e busca dos direitos pautados na definição de estratégias que pudessem reconfigurar as teias do conhecimento e das relações historicamente construídas de acordo com seus processos culturais.

As lideranças indígenas tradicionais e as lideranças indígenas políticas Sateré-Mawé conjugam interesses e formas de organizações próprias que na maioria das vezes interagem com as burocracias legitimada pelo Estado, por intermédio de ações individuais ou articuladas por suas organizações que lutam pela efetivação dos seus direitos na prática. Com isso, as lideranças indígenas ao mesmo tempo em que estão sujeitos a burocratização criam e recriam formas de se reinventar para romper com os esquemas burocráticos legitimados pelo Estado. (Weber, 1982), com o propósito de buscar novos ensaios para sua cidadania.

## CAPÍTULO II: OS NOVOS ENSAIOS DA CIDADANIA INDÍGENA DOS SATERÉ-MAWÉ

*É importante que as novas lideranças não se distanciem das realidades locais...dialogando com as lideranças tradicionais e aqueles que vivem o dia a dia das comunidades (Documento APIB)<sup>32</sup>*

### 2.1. EM BUSCA DA CIDADANIA

Os novos ensaios da cidadania indígena perpassam pela resistência e o protagonismo dos movimentos e organizações indígenas na luta pelo reconhecimento étnico e de sua autonomia, com a autodeterminação dos seus direitos tanto individuais e coletivos, como legalmente e formalmente reconhecidos pelo Estado. Na realidade, essa cidadania é um processo em transformação nos espaços políticos, para de fato constituir-se sua autonomia e emancipação.

As estratégias de resistências dos povos indígenas no enfrentamento à dominação do Estado sofrem limitação e obstáculos na concretização e efetivação dos seus direitos, devido aos interesses das sociedades hegemônicas que se sobressaem em detrimento aos interesses das sociedades indígenas. Com isso, protagonizam ações estratégicas organizadas pelos movimentos e organizações indígenas, são “os índios em movimentos” afirma o líder indígena Daniel Munduruku, ou seja, são diversos povos indígenas que se movimentam para escrever sua própria história, com um projeto de valorização da diversidade desconsiderando os processos homogeneizados propostos pelo Estado.

Os povos indígenas do Brasil, ao longo da história, são marcados por diversas formas de invisibilidade, de injustiças e violências que são institucionalizadas pela negação da cultura. E nos dias atuais os povos indígenas são movidos por reivindicações no exercício dos direitos diferenciados, autogoverno, políticos e de representação, e se efetiva a partir de uma nova categoria de cidadania decorrente de novos sujeitos partícipes de um processo dialógico na construção de uma nova realidade social.

---

<sup>32</sup> DOCUMENTO APIB: Subsídios para o Abril Indígena 2008. Brasília: APIB, COIAB, APOIME, ARPINSUL, ARPIUNPAN, MOPIC, Abril de 2008. ED. Especial. p. 14.

Nessa perspectiva, Morin (2003) escreve sobre a cidadania planetária que implica uma reorientação de visão do indivíduo, que promova uma mundialização mais cooperativa e solidária, que defenda radicalmente todas as formas de vida existentes no planeta, os interesses dos povos e o respeito pelas tradições, no sentido de promover a integração e incentivar a economia solidária como maneira de colaborar para diminuir os efeitos perversos das diferenças socioeconômicas. Desse modo, não podemos atenuar os problemas e retardar a busca de suas soluções, mas também encontrar um ponto de partida, um novo recomeço para aprender a pensar religando o que está separado, isto é, pensar de maneira complexa em respeito à diversidade, como também reconhecer nela cada unidade que a constitui e discriminar os processos de interdependência.

É mediante o que expôs Morin (2003), que a luta dos povos indígenas representados pelos movimentos e organizações manifestam a necessidade de repensar novos ensaios para sua cidadania e autonomia, é preciso se reinventar na construção de uma cidadania planetária, para pensar a partir do contexto e do complexo o enfrentamento das múltiplas crises sociais, políticas, econômicas, éticas, culturais e espirituais. Tudo isso abre novas perspectivas de atuação por parte do Movimento Indígena Brasileiro, com a possibilidade de restaurar valores, revalorizar sua identidade étnica, enaltecer e ressignificar sua indianidade com novas oportunidades de inserção social.

A legitimação dos direitos indígenas e sua autonomia se concretizam legalmente na Constituição Federal de 1988, na Convenção 169 e na Declaração da ONU, caracterizados pela ampliação dos direitos políticos e civis e por uma abrangência dos direitos sociais, que em parte favoreceu as demandas do Movimento Indígena Brasileiro, entre outros grupos. Embora a Constituição Federal de 1988 seja a primeira na história do Brasil a incluir no seu texto um capítulo sobre os indígenas, e reconheceu vários direitos importantes para as minorias e grupos étnicos. Para Ramos (2014), isso pouco significou, pois falar em pluriétnicidade ainda é um tabu para juristas conservadores e contraditórios, que, por um lado, reconhecem aos indígenas o seu caráter de cultura étnica, concedendo-lhes o usufruto de suas terras (exceto o subsolo que continua a pertencer a União), dão-lhes direitos de cidadãos, e liberdade para se organizarem, mas, por outro lado, existe o recurso de aceitar que o Brasil é uma Nação pluriétnica e precisa ter esse tratamento na prática.

O reconhecimento Constitucional traz ao cotidiano dos povos indígenas a legalidade de suas práticas culturais e organizações sociais, amparadas por um conjunto de instrumentos legais sobre os direitos indígenas e sua autodeterminação. A palavra de ordem autodeterminação descrita no texto constitucional, se fragmenta a partir do envolvimento das organizações indígenas com o Estado, para a execução de projetos, programas e atividades que atendam de suas demandas. A autodeterminação cede lugar no discurso político indigenista a outros termos como “parceria”, “aliança” e “colaboração”, sobre a ligação entre emancipação e regulação (SANTOS, 2003, p. 319) que oscila de acordo com a ambiguidade que assumem essas “parcerias”, podendo existir uma combinação de iniciativas de emancipação e regulação social, no qual há o interesse “emancipatório” compartilhado com o modelo burocrático do Estado, com iniciativas contra hegemônicas de dominação e cooptação no sentido de esvaziar os movimentos indígenas, como forma de tentar invisibilizar de uma maneira camuflada as suas lideranças.

As diversas formas de protagonismo indígena dos Sateré-Mawé identificado no decorrer da pesquisa revelam a existência de forças antagônicas, posicionamentos contrários e conflitos que permeiam o contexto das vivências no trânsito da aldeia para cidade, é um povo que, no seu trajeto histórico, carrega como marca a fidelidade aos seus líderes tradicionais, sabem ouvir os mais velhos, até mesmo os que saíram de sua TI para alçar novos voos em busca de estudos, não deixam de consultar como devem agir no fortalecimento de sua identidade étnica. O principal meio de imposição fora do seu locus é afirmar o conhecimento fincado na sua tradição cultural, o que irá protagonizar lutas e resistências por sua autonomia. Cabe ao líder ter a “ferramenta do poder” (CLASTRES, 1995), e seu discurso ser pacificador, além disso, o exercício de suas funções, depende de decisões articuladas que devem ser tomadas em conjunto com seu povo como defesa frente à dominação do Estado.

Por outro lado, como contribuição no desenvolvimento do processo da pesquisa, é importante ressaltar o processo de legitimação dos direitos indígenas na vida prática dos Sateré-Mawé, descritos nos relatos de dois líderes indígenas que serão os protagonistas que identificarão a partir desse momento a luta contínua e permanente para que haja de fato um equilíbrio nas relações interétnicas, o respeito

aos seus “parentes”<sup>33</sup>, como uma população etnicamente diferenciada e capaz de construir a sua cidadania e autonomia. Nas falas os entrevistados serão apresentados como Parente 1 e Parente 2.

O Parente 1 é um líder indígena participante ativo do movimento indígena desde sua juventude, assumiu cargos importantes em organizações indígenas, atua como idealizador na execução de projetos que viabilizam o etnodesenvolvimento na mais diversas áreas, representa seu povo em vários países realizando palestras, participa de reuniões importantes aos quais procura informar a vivência do povo, como vivem nos dias de hoje, na luta por suas terras e por dias melhores para as gerações futuras e na construção da cidadania Sateré-Mawé. Como ele diz:

*Não tenho nenhuma formação acadêmica, mas sei os meus direitos e como funciona. A saúde indígena, a educação escolar indígena não é do índio, não do Sateré-Mawé, é política indigenista federal (Entrevista, 2016).*

Prossegue em suas colocações a importância da construção de um projeto que fortaleça os seus direitos na prática.

*[...] pra você construir um projeto primeiro você tem que conhecer o passado, você conhecendo o passado você vai entender o teu presente o que é que tá acontecendo nisso né?! Se tu entende o presente é por que com certeza você vai saber construir teu futuro, são três coisas básicas pra você criar projeto: passado presente e o futuro. É isso que faz a coisa a andar, se tu não sabe como é que tu vai pra onde? Tu vai criar como? Por que? Pra que? Entendeu? (Entrevista, 2016).*

O Parente 2 é líder indígena participante ativo no movimento e organizações indígenas, principalmente na área educacional, professor Indígena Sateré-Mawé, foi coordenador de uma importante Organização. É graduando do curso Licenciatura para formação de professores Indígenas pela UFAM (Universidade Federal do Amazonas). Concluiu o curso de Magistério Indígena pela SEDUC/AM, em 2004 (Terra Indígena Andirá-Marau). Tem experiência no Ensino da Língua Sateré-Mawé e no desenvolvimento de estratégias para o fortalecimento linguístico e cultural do seu povo, atua em projetos para o fortalecimento de uma educação indígena,

---

<sup>33</sup> A utilização do termo “parentes” é corrente entre os indígenas (todos se chamam assim) de forma a se colocarem como categoria em oposição aos não indígenas – criando, simultaneamente, uma unidade, e um discurso coletivo.

intercultural, bilíngue, diferenciada e comunitária. Atualmente é líder espiritual na sua comunidade.

Segundo Parente 2:

*Nunca, jamais eu vou deixar de ser um Sateré-Mawé, sempre irei valorizar quem sou eu, eu tenho que valorizar porque quem é que vai me valorizar?...Sou Sateré-Mawé eu tenho que me valorizar eu sou Sateré-Mawé falo Sateré-Mawé eu tenho que me identificar com a minha condição com a minha cultura, costume. Isso nos representa a condição do povo Sateré-Mawé. Pergunte sempre o que é que você quer ser? pergunte se nós representamos o povo Sateré-Mawé? E mais profundo se nós queremos ser o povo Sateré-Mawé e não apenas um só Sateré-Mawé (Entrevista, 2016).*

As colocações dos Parentes evidenciam como as lideranças Sateré-Mawé não se distanciaram de seus propósitos apresentados pela sociedade indígena, como também dialoga com as lideranças tradicionais, no incremento de políticas públicas e beneficiadoras, principalmente na área da educação e da saúde, que legitima suas ações como protagonizadores de políticas de direitos indígenas frente o Estado.

É notório como os líderes indígenas tradicionais no decorrer dos tempos foram importantes para a construção da cidadania do povo Sateré-Mawé, embora muitas vezes com posicionamentos conflituosos, decidiam o direcionamento das ações a serem tomadas, hoje em muitos eventos realizados por instituições indígenas e do Estado a presença dos tui'sas evidenciam o controle das lideranças tradicionais sobre as novas lideranças, eles têm um papel relevante no que concerne à organização social dos Sateré-Mawé.

Parente 2 destaca:

*Somos um povo de aproximadamente 14 mil indígenas Sateré-Mawé, em mais ou menos 80 aldeias no Rio Andirá e 50 no Rio Marau, que formam a TI Andirá/Marau, possuímos nossas próprias lideranças, com Tui'as, Tuxauas e ainda uma organização própria, que responde por nossa autonomia e faz articulações de reivindicações para o melhoramento do nosso povo que é a CGTSM<sup>34</sup> que tem lutado ao longo de quase 30 anos para garantir a autonomia Sateré-Mawé (Entrevista, 2016).*

---

<sup>34</sup> Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé criada formalmente em 1990.

Nesse contexto, cabe ressaltar o valor da redefinição política ocorrida com a criação do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé em 15 de setembro de 1989 e legalmente com o seu registro formal em 1990, e na época agregou em sua estrutura política a Associação dos Professores Bilingue Sateré-Mawé – APBSM, a Associação dos Agentes Indígenas de Saúde – AISM e Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé – AMISM. A CGSTM se constitui em uma expressão política da União das Nações (yvãnia) Sateré-Mawé e é o instrumento social comunitário e gestão do território Sateré-Mawé o qual é constituído pela TI Andirá/Marau, é uma organização membro da COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira. Os Projetos são desenvolvidos para assegurar o desenvolvimento da geração de renda como o Projeto Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé - CPSM<sup>35</sup>, Licenciatura Indígena em políticas Públicas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável, Polo Sateré-Mawé – UFAM <sup>36</sup>, a criação da Livre Academia do Wará - LAW<sup>37</sup> (Universidade Sateré-Mawé), e o Projeto GATI – etnomapeamento e saneamento.

O CGTSM na sua composição política estrutural se organiza de forma distinta descrita no seu Estatuto<sup>38</sup> no Capítulo II, da Seção II que trata dos Princípios Organizacionais no Capítulo I, explicita que se constitui por *membros constitutivos*, formados por todas as comunidades indígenas Sateré-Mawé, representada por seus tuxauas tradicionais; *membros integrantes* que são organizações sociais indígenas reconhecidas no exercício de suas funções representativas do povo Sateré-Mawé; *membros associados* formados por entidades autônomas que organizam a venda dos produtos e também dos que compram, são devidamente cadastradas através do sistema integrado de economia justa e solidária do CGTSM; e por *membros*

---

<sup>35</sup> O CPSM é entidade autônoma auxiliar da CGSTM, é uma organização de mais ou menos 500 famílias de índios Sateré-Mawé que tem o compromisso de proteger a Mãe Selvagem do Waraná e semi domesticar seus filhos de acordo com a tradição, produzindo e preservando o Waraná, o Guaraná nativo na sua própria terra e valorizando as outras riquezas da floresta da nossa terra, em prol do povo todo. Fonte: [www.nusokem.com](http://www.nusokem.com)

<sup>36</sup> O projeto é proposto pela UFAM/ICHL, os seus princípios e aspectos é inovador, com um currículo pós feito, adota como método o ensino via pesquisa, e iniciou em 11 de novembro de 2014.

<sup>37</sup> É sustentada pelo apoio financeiro e logístico do CPSM, a LAW é membro honorário da CGTSM, sua finalidade é desenvolver a epistemologia, a ciência da natureza e da sociedade, a política e o direito dos Sateré-Mawé serem revivenciados e valorizados no mundo todo reconhecidos e respeitados. [www.nusokem.com](http://www.nusokem.com)

<sup>38</sup> Estatuto do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé atualizado em 2013, é uma associação civil de direito privado, inscrita no CNPJ sob o número 84.102.912/0001-64, sem vínculo partidário e religioso, com fins não econômicos, e duração por tempo indeterminado, Com sede em Umituba, aldeia da Terra Indígena Andirá-Marau, e escritório na Rua Gláucio Gonçalves 4011, Itaúna II, Parintins, Estado do Amazonas e foro da Cidade de Parintins – Am.

*honorários* que são os integrantes do Conselho dos Anciões Guardiões da Cultura Sateré-Mawé os nãg nia reunidos na Livre academia do Wará. Das dez pessoas eleitas como membros do conselho, somente seis são reconhecidas como legítimas, os tui'sas, os outros quatro são os Sateré-Mawé institucionalizados que representam os órgãos públicos na figura do capitão geral, capitão e os professores.

Essa estrutura organizacional da CGTSM se revela instrumentalizada a partir de um sistema político indígena que se constitui como instrumento positivo de efetivação do direito coletivo do Povo Sateré-Mawé, para garantir a autonomia econômica da sociedade Sateré-Mawé na sua interdependência com a sociedade não indígena, marcada por um parâmetro de representação comunitária e regional e detém entre as outras organizações a de maior peso político com destaque maior no Rio Andirá.

As colocações a seguir destacam o fortalecimento do movimento indígena em contraposição às políticas indigenistas promovidas pelo Estado.

Parente 1;

*Eu acompanho o movimento indígena desde o início na ditadura militar quando as associações as organizações elas começaram se movimentar pra brigar na constituinte pra fazer Constituição do Brasil em 88, foi o tempo que os Sateré-Mawé participaram também lá, eu participei também eu entrei muito jovem. Então lá onde foi conquistar o nosso direito, direitos constitucionais, artigos 231/232 que primeiro à demarcação da área indígena, esse é o principal foco de uma liderança é terra demarcada, segundo direito de usufruto exclusivo da sua terra é outro direito você não pode abrir mão, segundo direito a reconhecimento da organização social: da língua, tradições, crenças, tudo, conhecimentos tradicionais, tá lá reconhecimento. Então esse é o mecanismo pra você trabalhar, é esse o direito que tu tens constitucionalmente, aquilo que hoje tá lá no papel por que até hoje o estatuto do índio tá mais de 30 anos tá lá engavetado. Na constituição que é a carta maior tá lá nossos direitos, educação diferenciada, saúde diferenciada, tá lá e por que tu tá correndo atrás desse SESAI? Por que tu tá correndo atrás da outra licenciatura como a Pirayawara? A PROIND essas coisas? Isso não é do índio esse é política indigenista, não é política indígena, política indígena não se construiu ainda, tá lá no papel. Então é isso que eu tô tentando criar, isso é difícil por que os professores já estão com a cabeça nessa direção (Entrevista, 2016).*

Parente 2 prossegue;

*[...] exemplo é a atual constituição, que para o povo indígena não foi dado de graça houve uma sangue morte pra poder ter esse direito que está na Constituição Federal, não foi dado aos indígenas vocês*

*querem então está aqui, o Estatuto do Índio até agora está sendo engavetado lá no congresso, por causa disso o homem com a ajuda de outros homens vamos dizer assim o não indígena conseguiram algumas coisas, mas hoje ainda a muita coisa defasada demais, estamos no século XXI com cara ainda de séculos passados, [...]* (Entrevista, 2016).

Em todas as opiniões expostas fica evidente o potencial emancipatório que se constrói como um processo de autodeterminação ao contrapor com o Estado a visão étnica de subordinação, com iniciativas identificadas como “emergentes” e “contra hegemônicas”, no qual assume como sujeito ativo a condução de articulação das relações interétnicas, isto é um “senso comum emancipatório”, uma “ordem subversiva” (SANTOS, 2000).

Apesar do avanço das políticas indigenistas do Estado, as resistências na prática a essas políticas são configuradas pela necessidade de se organizar e lutar por mais conquistas dos direitos do cidadão e do respeito às diferenças perante o Estado, como também as sociedades indígenas são contra o Estado, pois ficam na luta para evitar que os seus modos de vida e formas de organização política seguissem os modos de evolução do Estado. As sociedades indígenas não são sociedades que preparam de forma consciente e inconsciente um futuro desenvolvimento de direção ao Estado, mas criam condições de impedimento para evitar uma organização estatal centrada apenas no Estado (CLASTRES, 1995).

O que está sempre presente no dialogo dos Parentes é o entrelaçamento de estratégias em consolidar a cidadania e autonomia indígena, protagonizadas nas resistências contra o domínio excludente do Estado. O que verificamos a seguir:

Parente 1:

*[...] Então é nessa direção que nós temos que criar uma política educacional para o nosso povo, eu não tô dizendo pra Sateré-Mawé-Mawé, pro nosso povo tirar essa política do sistema capitalista tá entendendo? Diferenciar! Então essa é minha luta pra que esse projeto do guaraná possa ser realmente um projeto integrado de etnodesenvolvimento do povo mais pra isso, a gente criou um sistema educacional que hoje a licenciatura indígena pós feito o currículo pós feito por que como eu falei antes, a educação que tá aí não serve pra nada não tem como criar um desenvolvimento. Agora essa licenciatura pós feito, é diferente ela é assim branco aí que você vai problematização você vai construir o currículo dentro da problematização que você cria dentro da realidade que você está vivendo, aí você vai se auto conhecer, e saber qual é o problema.*

*Por isso que a gente tá criando essa universidade, esse curso da licenciatura pra que eles possam aprender dentro essa política de etnodesenvolvimento pra gente. Pra que esses alunos possam fazer pesquisa, como é que funciona? O que você pensa? Como é que uma liderança está vivendo esse mundo moderno hoje? Liderança é moderno hoje? O que tem na cabeça? Qual é o projeto dentro dos problemas sociais? Eles devem perguntar, esse é o papel. Só assim eles vão ter um projeto, por que essa licenciatura daqui a quatro anos vai acabar e depois vão pegar o certificado, e será mais um que nem o PROIND nem o Pirayawara dá, vai ser mais um certificado que eles vão acumular. É por isso que a gente tá criando além dessa licenciatura, a livre academia que vai ser Instituto Livre Academia, que vai ser universidade Sateré-Mawé, toda essa ciência coletada dentro dessa licenciatura deve estar aqui pra transformar esta universidade. Então, se a gente não criar um projeto político na frente desses alunos que tão se formando, vai ser mais uma qualquer licenciatura (Entrevista, 2016).*

## Parente 2

*[...] como deve ser o povo Sateré-Mawé no futuro não é agora? Então estamos nós preparamos pra isso, pra levar essa informação pro futuro, pro aluno, pro pai, pra mãe, pro responsável do aluno, pra que no futuro ele possa estar preparado com o incentivo dele para ter atitudes. Primeiro o povo do futuro tem que tá unido, por que antes éramos, dormíamos juntos, formávamos uma mesa com muitas histórias, os trabalhos eram juntos, trabalhávamos em conjunto pra conhecer um pouco da nossa história, eu cheguei ouvir através da pesquisa no magistério que o nosso povo fez e assim, e não devemos deixar de ler, não deixar de falar nossa língua, e escrita principalmente (Entrevista, 2016).*

A articulação e a mobilização política estabelecida pelos Sateré-Mawé com estado mostram a amplitude do protagonismo em estabelecer um repensar sobre a noção do que é a cidadania, lutando em busca de conquistas frente o discurso homogeneizador do Estado. Oliveira (1976) observa o grupo, que se afirma como detentor de sua própria cultura, está fazendo mediante a sua condição de diferente em relação ao outro, o maior problema enfrentado está na dificuldade de conviver, pensar a diversidade e o direito da forma como é pensado pelo Estado. Souza Santos (1998) chama essa forma de “globalização contra hegemônica”, que são iniciativas potenciais de realidades emergentes que constituem o chamado “cosmopolitismo”, que se concretizam nas iniciativas dos indígenas em criar um novo contexto formado por estratégias políticas de viabilização dos seus direitos para novos ensaios de cidadania.

A emancipação deixa de ser uma determinada imposição na vida das pessoas e passou a atender àquilo que a própria sociedade prometia, pela dificuldade de lutar pela própria libertação e um mundo que parece ser livre. Isso se afirma, já que a emancipação é um dever e se torna necessária se “libertar a sociedade”, porque “libertar-se” é exatamente libertar-se de algum tipo de “grilhão” que se fecha ou dificulta os movimentos, pois “mover-se” é agir com liberdade é não observar obstáculos e resistências (BAUMAN, 2000).

Os Sateré-Mawé se movem para emancipação com domínio de seus códigos culturais, que marcam fortemente sua relação com o Estado, com a qual priorizam as demandas que favoreçam a implantação e implementação de projetos e programas de etnodesenvolvimento da sociedade indígena na autossustentabilidade, na geração de renda, educação, saúde, revitalização cultural, visando a luta de “ficar juntos” como afirma o líder indígena Obadias Batista Garcia, vice-presidente da CGTSM.

*A minha missão através do Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé-CPSM é recriar e manter as condições de completa autossuficiência alimentar para quem vive na Terra Indígena Andirá/Marau. e conquistar para cada das famílias Sateré-Mawé a possibilidade de ter, na medida em que ela quiser, renda monetária através da comercialização de suas específicas produções agrossilvícolas. A minha missão através do CGTSM é: Conscientizar plenamente o povo Sateré-Mawé de seus direitos e de seus deveres tais quais eles são no contexto regional, nacional, e mundial do tempo presente. Vamos que vamos (Vice-Presidente da CGSTM e criador do CPSM).*

No Brasil, é notório que aos indígenas era negado um futuro, pois o Estado, por intermédio de suas políticas governamentais e legislação, tratou os povos indígenas como uma população extinta. Dotada no futuro a desaparecer, a visibilidade desse povo possuidor de uma herança cultural e moral, não deixou de reclamar por seus direitos históricos e sua alteridade política (MONTEIRO,1998). A partir da visibilidade alcançada através das repressões e perseguições, os indígenas passaram impulsionar tomadas de decisões para a construção de uma identidade de projeto, uma tarefa difícil, pois, no decorrer da caminhada, muitas lideranças tiveram sua autoridade negada mediante os favorecimentos e acordos que atendessem aos interesses dos colonizadores, o poder vigente detentores dos meios de produção, econômico e de articulação das políticas direcionadas aos povos indígenas, e por

classificarem os povos indígenas como um povo sem poder, onde as relações do poder público parte sempre de dois elementos essenciais, o comando e a obediência (CLASTRES, 2003).

As articulações dos estudos da história e da antropologia fizeram com que vários pesquisadores buscassem informações que evidenciam a resistência indígena, expressos em atos de protestos, reivindicações e verdadeiros desafios que comprovam o protagonismo indígena na construção de um novo espaço político ao reforçar a identidade étnica com novas formas de resistência, ao romper com o caráter anônimo dos povos indígenas. Isso deve se fortalecer ao se incorporar em luta expressa do movimento indígena, em reconstruir a sua história, não como vítima e sim como um militante, guerreiro que reagiu e reage na luta e na resistência pelos seus direitos (MONTEIRO, 1999).

Todo esforço dos estudiosos visa reverter os diversos clichês que envolvem as populações indígenas, como a antiga visão que o indígena é atrasado, passivos, e o mais atual que os indígenas são heróis de uma resistência, o que levou nas últimas décadas o surgimento de uma “nova história indígena” (MONTEIRO, 1999) baseada na formação de estudos direcionados ao etno-histórico, com o propósito de romper com o etnocentrismo e revelar as estratégias utilizadas pelos indígenas e suas lideranças ao reconhecer o protagonismo histórico dos indígenas em diversos momentos na história desses povos.

A realidade desses povos não corresponde às visões estereotipadas construídas ao longo de décadas, pois o que é comprovado em muitas pesquisas e estudos é uma sociedade complexa com formas de poder e de organização que em muitas vezes chegam a ter um domínio nas decisões com o poder vigente, como exemplos pode ser citado o caso do México com os Aztecas, possuidores do domínio no momento da conquista da América, e outros povos que apresentaram reações ora em favor do seu povo, ora sendo mediador a favor do Estado, mostrando a existência de uma elite indígena com uma autoridade negada.

A liderança e a elite indígena se constituíram no processo de ocidentalização, como intermediários entre o poder e as massas, e foram percebidos no período da colonização pelos missionários que subsidiaram como forma de cooptação com uma educação voltada para o conhecimento da leitura, escrita, latim, a música e a pintura, elementos essenciais para aquisição dos saberes para participarem em pesquisas desenvolvidas pelos missionários para obterem

informações relacionadas à cultura indígena, como forma de concretizar a dominação para atender a administração da colônia. Ao perceberem a existência de uma liderança e elite indígena, os jesuítas acreditaram no apoio que teriam dos líderes indígenas e, conseqüentemente, da população indígena, então, engendraram uma nova forma de pertencimento ao instituir títulos de nobreza indígena local ligado ao poder da colônia.

Nesse período, altos cargos foram direcionados às lideranças indígenas, o que não impediu as tentativas de negociação e as formas de reivindicação pelas lideranças, ao mesmo tempo em que se mostraram disponíveis a negociação, também souberam agir demonstrando atitudes nas formas de resistência e adaptação às novas exigências que eram impostas. Então, por terem entendimento dos códigos culturais fornecidos pelos jesuítas se destacaram como mediadores na relação entre os administradores das colônias e os indígenas.

Os conflitos entre indígenas e brancos na Amazônia, especificamente no período da Cabanagem no século XIX, propiciaram a decadência desses povos autônomos, o que implicou na rejeição dos indígenas e tapuios e na rápida diminuição da população indígena dos Mura, Mundurucu e Maué, possuidores de autonomia tribal por terem sobrevivido ao extermínio cultural e biológico. Os Mura por serem mais resistentes foram um dos grupos indígenas da Amazônia que mais sofreram perseguição, devido a sua participação na Cabanagem e no esforço de não serem expulsos de suas terras, viviam sem qualquer assistência e à mercê das fortes ameaças dos colonos, com o fim da Cabanagem foram registrados repressões e extermínios que ocasionou a redução considerada dessa população, resultando no seu isolamento em regiões mais longínquas (MOREIRA NETO, 1988).

Quanto os Mundurucu, apoiaram a repressão contra a Cabanagem, o que evidenciou as desavenças existentes entre os grupos indígenas, com agressões entre eles a serviço dos brancos, sendo contrários aos movimentos populares da Cabanagem, viveram em perfeita harmonia com a população branca, sendo contrários aos movimentos populares da Cabanagem. Sua liderança indígena se constituiu a serviço das autoridades locais, mantinham um pacto de paz ao se comprometerem em usar suas armas contra os Mura, após a Cabanagem a situação se reverteu, não tiveram mais o apoio necessário e viveram vulneráveis à exploração dos colonos, se entregaram a embriaguez, depressão e ao serviço escravo dos brancos. Os Mundurucu se transfiguraram em um modelo de sociedade

que teve como princípio o comando e a obediência ao poder vigente, ao negar a sua liderança indígena o poder ao permitir a divisibilidade entre os grupos indígenas.

Os Maué por sua localização ser no curso dos rios ficaram expostos a dominação das autoridades da colônia e missionários. Para Moreira Neto (1998), os Maué conseguiram vencer a contradição na relação com os brancos e a preservação da identidade étnica, foram resistentes o que levou a passarem por muitos conflitos por alguns séculos. Pereira (1954) cita uma parte da Carta instrutiva mandada pelos Diretores das Capitanias do Pará e Rio Negro ao Governador Athaide Teive;

Ao cabo da canoa V. Mcê ordens em meu nome no acto da partida pa, o Sertão de não entrar em rio aonde conste que se poderá encontrar com Índios da Nação Magnês, porq. Tendo mostrado experiência que esses miseráveis homens resistem às práticas que se lhe fizer, para caírem nas trevas do paganismo...he necessário reduzi-los a necessidade deles, para deles tiremos os fructos de os descer... o q. há de certamente vir a succeder, vendose destituídos do socorro que tbé aqui inconsideradamente lhe tem levado (PEREIRA, 1954: 34).

Isso demonstra a marca do indigenismo da época que se voltava contra a resistência apresentada pelos Maué, perseguindo, dominando e explorando os indígenas com aplicação de leis para reprimi-los retirando o poder de liderança dos seus Tuxauas, como forma de coagir para atender aos interesses da administração da colônia. Outro motivo foi o apoio a Cabanagem, momento de oposição à classe dominante, foi quando os Maué resistiram ao se rebelarem ocupando Luzéa, antigas missões de Maués, local de maior resistência dos rebeldes no período da Cabanagem, que ocasionou repressão, abandono que se prolongou até os meados do século XIX. Os Maué foram protagonistas ao resistirem contra a dominação, com apoio de suas lideranças os Tuxauas, ao combateram em favor do seu povo, e fortaleceram ainda mais a fidelidade aos seus líderes tradicionais no combate a dominação.

No trajeto de Barreirinha até a aldeia Ponta Alegre, o Sr. Lúcio Menezes, liderança Sateré-Mawé, nos mostrou o local da emboscada que os indígenas sofreram durante a Cabanagem, relatando como as lutas e resistências se

apresentaram no momento de decidir o enfrentamento contra os portugueses, esse é um marco histórico de destaque para o povo Sateré-Mawé.



**Figura 12:** Local de lutas dos Sateré-Mawé na Cabanagem – rendição  
**Fonte:** Arquivo pessoal

No decorrer da pesquisa procuramos comprovar que o protagonismo indígena dos Sateré-Mawé se configura nas lutas e resistências de suas lideranças da aldeia à cidade, na busca pelos seus direitos que foram presentes no decurso do seu processo histórico até os dias de hoje, o que indicou a emergência de um novo tipo de lideranças ao lado dos líderes tradicionais mais velhos.

## 2.2. OS SATERÉ-MAWÉ: CONSTRUTO SOCIAL DAS LIDERANÇAS

O construto das relações sociais indígenas é dar ênfase em algo que se constitui em um sistema. Com isso, as lideranças indígenas tradicionais e as lideranças indígenas políticas Sateré-Mawé criam e recriam suas ações, que são

contestadas e ao mesmo tempo negociadas constantemente de acordo com as situações vivenciadas no seu trânsito da aldeia à cidade.

As lideranças indígenas Sateré-Mawé ao construírem suas relações estabelecem posicionamentos que são construídos e reconstruídos nas estratégias que revelam construção simbólica permeada pela tradição cultural como condição que impulsiona a luta pelo reconhecimento da identidade étnica na busca da cidadania no respeito por si mesmo e pelos Outros (Oliveira, 2005), que se encontra em processo de recuperação de sua política moral pelo auto respeito frente as imposições do Estrado e da sociedade civil.

A ascensão das lideranças jovens, em geral com a idade entre 20 e 40 anos, principais integrantes dessa nova categoria de líderes, que foram em busca de ampliar os seus estudos na cidade, tiveram na escolarização um dos principais mecanismos, e ao voltarem para a TI do Andirá protagonizam como representantes do seu povo, no trânsito da aldeia a cidade, formando a liderança política que se articula com a liderança tradicional, ao compor uma pauta de reivindicações que priorize as necessidades reais do povo Sateré-Mawé.

Podemos levar em conta, outros segmentos de jovens que se constituíram como lideranças, os estudantes universitários indígenas que estão engajados em iniciativas de fortalecimento cultural que envolva estudos sobre a língua e a história do seu povo, a maioria está retornando para aldeia como professores, fazendo o diferencial na realização da busca pelo conhecimento na perspectiva de formular um diálogo intercultural entre o saber local e o global.

Ao buscar comprovar o construto social das lideranças indígenas Sateré-Mawé da aldeia à cidade, foi realizada mais uma inserção no campo de pesquisa no período de vinte dias, durante a semana dos povos indígenas na Aldeia Ponta Alegre. O momento foi de encontros, trocas de conhecimentos e articulações políticas, com a presença de lideranças indígenas tradicionais e políticas, autoridades estaduais e municipais, representações religiosas, escolas e a população das aldeias, que organizaram apresentações culturais, seminários e reflexões sobre os problemas que as aldeias enfrentam na área da educação, cultura, saúde e infraestrutura e outras demandas.



**Figura 13:** Reunião das lideranças indígenas Sateré-Mawé do Andirá

**Fonte:** Arquivo pessoal - 2018

A comemoração nas aldeias teve a duração de cinco dias, muitas escolas apresentaram temas que exaltavam a cultura Sateré-Mawé, como forma das crianças conhecerem o seu processo histórico e sua tradição cultural. Na visita a aldeia Simão, que como liderança tradicional o Tuxaua Donato Lopes, juntamente com a escola realizaram uma programação, a qual reuniu alunos, professores, pais, população da aldeia e lideranças das aldeias mais próximas. Após todas as apresentações, a palavra foi facultada às representatividades presentes que ressaltaram que ser indígena é saber valorizar os conhecimentos tradicionais passados pelos antigos, cuja preocupação maior é com a continuidade que a nova geração deve ter na manutenção de seus valores culturais.



**Figura 14:** Comemoração da Semana dos Povos Indígenas - Aldeia Simão

**Fonte:** Arquivo pessoal – 2018



**Figura 15:** Tuxaua Donato Lopes. Comemoração da Semana dos Povos Indígenas – Aldeia Simão  
**Fonte:** Arquivo pessoal - 2018

Os discursos foram direcionados na valorização do conhecimento, para saberem enfrentar desafios e lutar pelos direitos, visando à formação dos futuros líderes da aldeia. Cada Tuxaua contou sobre suas lutas, resistências e conquistas que foram protagonizadas em benefício do povo Sateré-Mawé, e que as lutas devem ser feitas sempre com sabedoria, e a educação é a principal responsável na transmissão não somente dos conhecimentos formais, mas também dos conhecimentos tradicionais da história dos Sateré.



**Figura 16:** Comemoração da Semana dos Povos Indígenas – Aldeia Ponta Alegre  
**Fonte:** Arquivo Mirian Mafra Castro – 2018

Na Aldeia Simão e na Aldeia Ponta Alegre, é perceptível o engajamento dos professores, gestores e coordenação pedagógica em superar as formas tradicionais do processo de ensino aprendizagem, e implementarem novas formas de direcionar o conhecimento em um diálogo intercultural que possa estabelecer a mobilização de saberes que promova a construção da cidadania, emancipação e autonomia.

Contrapondo-se à prática escolar oficial, as lideranças indígenas tradicionais e políticas Sateré-Mawé organizaram para implantar escolas próprias em seu território, como um instrumento de luta e defesa dos seus direitos políticos e sociais, para recriarem suas relações com o Estado e com a sociedade envolvente. Assim, a escola passou a ser um mecanismo fundamental na construção da cidadania, subsidiando a comunidade com instrumentos necessários ao domínio da leitura e da escrita da língua materna para o processo de construção e manutenção da identidade Sateré-Mawé e desenvolvimento de seus projetos sociais.

Hoje, como estratégia de resistência e fortalecimento da sua identidade cultural, as lideranças Sateré-Mawé almejam mudanças e a construção de outras bases nas suas relações com o Estado, buscando a sistematização dos seus conhecimentos e experiências para conquistar seu espaço político, econômico e social junto ao Estado Nacional e a efetivação da implantação de processos educativos formais, tomando como referência a situação sociopolítica e cultural Sateré-Mawé relacionada às suas formas próprias de educação para atender a seus anseios e suas expectativas de futuro.

As falas dos Professores 1 e 2 são direcionadas em fazer valer o que foi aprendido no Magistério Indígena e na Pedagogia Intercultural como forma de desenvolver o processo ensino aprendizagem próprios da educação escolar indígena, para que a escola dos indígenas nas aldeias não sejam escola de branco (Weigel, 2006).

#### Professora Indígena1

*É difícil a prática de uma educação escolar indígena voltada para atender os seus princípios pedagógicos próprios, devido a influência da escola do branco, temos que fazer reuniões e explicar como vai ocorrer, para dar certo nos valem da importância de despertar os valores dos conhecimentos tradicionais. Com isso conseguimos um professor específico para revitalização da língua e da tradição cultural Sateré-Mawé. (Entrevista, 2016).*

#### Professor Indígena 2

*Procuro dar o meu melhor para os alunos em relação as práticas sobre a nossa cultura, mas temos desafios a serem conquistados como: materiais, maior carga horária e articular o que estou desenvolvendo com as outras disciplinas, temos que saber trabalhar mais junto. (Entrevista, 2016).*

A análise a partir do que foi vivenciado nos eventos das aldeias e nos pronunciamentos das lideranças indígenas e professores, é que os caminhos da luta do povo Sateré-Mawé pela elaboração e efetivação de políticas públicas para a implantação da educação escolar indígena se deram mediante o envio de documentos ao poder público. Reivindicam uma educação com base na diversidade étnica e cultural, favorecendo condições para construir suas práticas pedagógicas a partir da práxis problematizadora e do diálogo intercultural com diferentes culturas.

Quando a educação escolar indígena tem papel de destaque nas relações interculturais, o protagonismo indígena se expressa na capacidade crescente do povo indígena em exercer o controle sobre suas decisões sobre si e sobre os demais elementos culturais advindos do convívio intersocietário (SECCHI, 2007).

As vivências nas aldeias foram exitosas sobre como a cidadania indígena se efetiva na prática e nos discursos, tanto dos indígenas como das autoridades que prestigiaram o momento oficial que a população do baixo Andirá mais esperava, a chegada do Projeto Luz para todos implantado pelo Governo Federal. As articulações

para o diálogo com as autoridades foram construídas bem antes da realização do evento, em reuniões com as lideranças tradicionais, lideranças políticas e representação de professores das aldeias, com a composição de documentos e as falas que iriam representar as necessidades explanadas nas áreas da saúde, educação, atendimento social, transporte, infraestrutura, a preocupação com a chegada da energia e o seu reflexo na vida dos parentes e outras demandas.

As mobilizações das ações das lideranças indígenas no contexto atual refletem o caráter educativo aprendido no decorrer do processo histórico do movimento indígena na sua relação com o Estado, estruturado em um processo de autoformação para mudar o olhar da sociedade civil sobre a representação que os movimentos indígenas se apresentam atualmente. (MUNDURUCU, 2012).

Por outro lado, essa autoformação das lideranças indígenas perpassa por ações com perspectivas organizacional e racional, (GONH, 2005), das lideranças indígenas com vistas aos interesses, oportunidades, estratégias de mobilização, que marcam a reconstrução do discurso democrático para reivindicar os seus direitos políticos, sociais e de cidadania nos debates com as representações do Estado.

Na construção social das relações entre lideranças indígenas tradicionais consolidadas na tradição cultural e lideranças políticas indígenas que emergem de uma configuração social, econômica e cultural da sociedade brasileira, em relação às demandas do povo indígena, na maioria das vezes se consolidam no espaço da cidade. O papel político das lideranças indígenas é permeado pelas relações de poder no interior de cada aldeia, com disputas para o exercício da liderança, mas legitimidade de representação tanto na aldeia como na cidade é dada membros de cada aldeia.

É uma representatividade com ações e decisões que buscam seus direitos e autonomia, o que resulta no “poder simbólico”, (BOURDIEU,1996), exercido pelos líderes dentro das organizações, formadas a partir das necessidades do movimento indígena que passam a ser um corpo social. Essa atuação das lideranças políticas indígenas leva a um processo de empoderamento com possibilidades de obter voz, visibilidade e influências nas suas de relações de poder tanto nas organizações como nos espaços públicos.

O papel das lideranças indígenas é descrito pelo Tuxaua Geral Amado Menezes Filho, que representa os todos os Tuxauas do Andirá, em seu depoimento relata que o seu papel é de saber as necessidades de seu povo, para isso ele faz

visitas às aldeias, faz reuniões com os Tuxauas para organizar pautas de reivindicações, cujo principal desafio é apaziguar conflitos existentes decorrentes de posicionamentos diferentes. O Tuxaua Amado afirma a importância do estudo, *“pois muitos parentes voltaram e são professores, trouxeram boas ideias e ajudam no melhor conhecimento dos alunos, por isso devemos saber ouvir a todos e depois tirar o melhor para o nosso povo”*.

Essas afirmações reforçam a construção social das relações das lideranças indígenas tradicionais e lideranças políticas indígenas que ocorrem no trajeto da aldeia à cidade, mesmo com conflitos e posições contrárias, procuram lutar pelo reconhecimento identitário, tornando legítimas suas reivindicações a partir de uma mobilização na consciência coletiva (GIDDENS, 2009).

Em outro depoimento que se construiu a partir da Aldeia Ponta Alegre e no município de Barreirinha, o Parente 3, uma liderança política indígena, fez revelações que contribuíram para comprovar o que a tese se propõe, o construto das relações sociais das lideranças Sateré-Mawé da aldeia à cidade.

O Parente 3 se constitui em uma liderança ainda na sua juventude, quando gostava de assistir as reuniões das lideranças em sua aldeia, muitas vezes dava sugestões, embora isso não valesse de nada, mas se posicionava. Mais tarde, teve que terminar os estudos na cidade, e nesse momento participava de várias assembleias e reuniões do movimento indígena. Ao se formar, foi para Manaus continuar os estudos na faculdade, e ao sofrer violência decorrente de preconceitos, abandonou tudo e voltou para sua aldeia, passou a exercer o cargo de professor e estudar o Magistério Indígena realizado pela SEDUC/AM para os professores indígenas.

É nesse momento que sua inserção no movimento indígena se consolidou, por sua luta por uma educação indígena diferenciada voltada para as necessidades de seu povo. Assumiu a coordenação da associação dos professores indígenas Sateré-Mawé, foi membro do Conselho Estadual de Educação e, logo depois, com a criação do Conselho de Educação Escolar Indígena foi escolhido presidente. Sua trajetória como liderança política indígena foi se construindo fora de sua aldeia, o que levou assumir altos cargos dentro de organizações indígenas como representante dos povos da Amazônia, foi reconhecido nacionalmente e internacionalmente por sua luta em prol dos povos indígenas do Brasil, o que fez assumir cargos no executivo municipal e estadual, sobre isso ele diz: *“não tenho*

*vergonha de dizer que fui cooptado pelo Estado, essa ficha caiu bem mais tarde*". Essa estratégia do Estado é utilizada para desestruturar o movimento indígena e suas organizações.

Continuando sua trajetória o Parente 3 revela no seu depoimento o momento em que ele intitula "a ficha caiu".

*Eu tive coragem de voltar atrás, quando um dia depois de doze anos voltei para minha aldeia, e não tive o reconhecimento do meu próprio povo, antes eu era reconhecido por todos os povos indígenas, mas na minha aldeia isso não aconteceu, foi terrível para mim, nesse momento ao voltar tomei a decisão de recomeçar na minha terra...voltar foi muito bom, voltei a estudar e me formei em Gestão Pública pela UEA. Hoje me aproximei do meu povo e aos poucos vou reconquistando sua confiança. (Entrevista, 2018).*

O empoderamento apresentado na trajetória do Parente 3 como liderança política indígena, se desconstruiu quando o reconhecimento passa da autorrealização e ao mesmo tempo pelo reconhecimento coletivo dentro da sociedade, esse autorreconhecimento individual se reflete no autorrespeito (HONNETH, 2003), e com isso o líder como ator social depende do reconhecimento das outras pessoas. Toda essa questão está relacionada a formação da identidade individual e coletiva.

Todos os relatos das lideranças indígenas evidenciam uma relação de poder construída nas organizações indígenas e nos movimentos indígenas, e suas características se tornam visíveis quando há uma ação sobre as demais ações. É o que Foucault explica sobre as relações de poder:

*Deve-se considerá-la como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem como função reprimir, onde há poder, há resistência e, no entanto, (ou melhor, por isso mesmo), esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder. (FOUCAULT, 1999, p. 89-9)*

Isso explica que os indivíduos não são simplesmente passivos diante do poder, sempre haverá a possibilidade de resistências sem aprisionamento, com mudanças baseadas em estratégias para as diversas lutas e reivindicações. E nessa teia das relações de poder que aparece a necessidade de constituir uma associação, organização, etc., pois os líderes são legitimados mediante o processo de empoderamento, que se efetiva nos conflitos, em que necessariamente se expressam as relações de poder.

Para Mundurucu (2005), a participação das lideranças indígenas no movimento social deve levar em consideração a consciência histórica em relação ao papel que os desempenham na sociedade brasileira, o caráter educativo do movimento indígena é o instrumento legítimo de defesa dos seus direitos e a valorização da tradição cultural, culminando nos vários modelos de políticas indigenistas implantadas pelo Estado.

O protagonismo indígena nesse cenário ocorre de forma gradativa, com mobilizações, reflexões e articulações que promovam sua emancipação e autonomia para a autodeterminação e o reconhecimento político social. É importante traçar como o cenário do protagonismo indígena se constituiu e se constitui no contexto da Amazônia e no distrito indígena de Ponta Alegre.

A construção das relações sociais das lideranças indígenas Sateré-Mawé lida com diversos campos da vida social tanto na aldeia como no contexto da cidade, estabelecem práticas sociais que se configuram no espaço social a partir do capital material que é o acúmulo de bens educacional, cultural (tradição cultural), econômico e social (pertencimento a um grupo) e também a trajetória histórica que impulsiona a formação de um *habitus* que permite as lideranças indígenas criarem estratégias individuais e coletivas (BOURDIEU, 1996). Esse *habitus* que as lideranças indígenas se apoderam em muitos momentos sofrem violência simbólica quando ocorre uma dominação consentida ao aceitarem as regras impostas pelo Estado, e muitas vezes não reconhecem a arbitrariedade que são impostas a eles ao se fazerem dependentes da dominação do Estado. Porém, a autonomia se constrói com posicionamentos pautados na mobilização do poder simbólico, marcado pelo reconhecimento de se fazer ver e se fazer crer nas suas lutas e resistências pela sua autodeterminação e cidadania. (BOURDIEU, 1996)

Ao procurar fazer uma análise comparativa, constatou-se que a autonomia foi construída a partir dos confrontos com o Estado, na busca de fortalecer a política de identidade e a política de reconhecimento para os enfrentamentos na luta pelos seus direitos. Dessa forma, o seu protagonismo político se organiza, por meio das práticas culturais e identitárias que formam a tradição cultural, para a manutenção de sua estrutura social, voltada para sua cidadania, emancipação e autodeterminação.

### CAPÍTULO III: PRÁTICAS CULTURAIS E IDENTITÁRIAS SATERÉ-MAWÉ: TRADIÇÃO E POLÍTICA

*Muito significativa à atualização da interpretação do mito da diferença entre os dois olhos: no mito antigo, que precede o encontro com o homem branco, tudo indica que o olho esquerdo (o que veicula o olhar da falsa sabedoria) seja o guaraná originário, a paullinia cupana cupana, e o olho direito (o que doa o olhar da verdadeira sabedoria) seja a paullinia cupana variedade sórbilis, selecionada pelos Sateré-Mawé. Hoje que, depois de muitos séculos de domesticação indígena, a paullinia cupana cupana foi substituída, no nicho ecológico da Terra Indígena Andirá-Marau, pela variedade sórbilis, o papel do olho esquerdo, ou seja a ameaça de voltar ao reino da falsidade, acaba sendo interpretado pelo "guaraná cultivado pelos não índios": ou seja o guaraná clonado, que, se fosse introduzido dentro do território Sateré-Mawé, iria levar consigo o veneno dos agrotóxicos, a perda do respeito religioso, e a subordinação econômica e social dos produtores Sateré-Mawé ao comando das multinacionais da agroquímica.*

(Fonte: [www.nusoken.com/livre-academia-do-wara/primeira-seccao-patrimonio-historico-cultural](http://www.nusoken.com/livre-academia-do-wara/primeira-seccao-patrimonio-historico-cultural)).

#### 3.1. OS SATERÉ-MAWÉ: VIVÊNCIAS SÓCIO-HISTÓRICAS.

O protagonismo dos Sateré-Mawé se fortalece a partir da dinâmica das práticas culturais e identitárias, como instrumentos de lutas e resistências que são representadas por meio de ações determinantes para o reconhecimento de sua cidadania, emancipação e autodeterminação.

Os Sateré-Mawé, como os outros povos, estão inclusos num amplo processo de transformação cultural e sócio econômica, vivenciando mudanças operadas em sua organização social e política, cosmologia, concepções míticas estáticas, magia, ritos, bases materiais e língua, produzidas por múltiplas relações tecidas ao longo da história de conflitos com os brancos, há muitos séculos.

No decorrer do processo de investigação, percebeu-se que as vivências ocorridas nesse processo de transformações dos Sateré-Mawé não ocorrem sem que suas lideranças elaborem estratégias nos núcleos fundamentais de suas culturas, resistindo contra a degradação de suas identidades étnicas culturais. As estratégias desenvolvidas pelas lideranças têm envolvido de um lado, a apropriação crítica de muitos elementos da cultura dos brancos, e de outro, a aliança com outros

setores da sociedade civil e do próprio Estado, favoráveis à preservação e ao desenvolvimento das culturas e identidades étnicas.

É importante destacar como o povo Sateré-Mawé se organiza, simbolicamente e socialmente, levando em consideração suas especificidades sócio históricas e culturais, para autoconhecimento da identidade étnica, ao elaborar estratégias sociais e políticas de convivência da aldeia a cidade, para romper com a visão de população tradicional<sup>39</sup>. Almeida (2008) conceitua que o tradicional está ligado ao biologismo, que está preso a ideia de natural, mas com a ampliação da visão política há a separação da natureza e rompe com o biologismo.

O reconhecimento de ser ou não ser indígena é um direito que os Sateré-Mawé se reservam, como forma de autodeterminação e pertencimento étnico, nas dimensões históricas, culturais e sócio políticas.

Como diz Viveiro de Castro (1996):

Índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de 'estado de espírito'. Um modo de ser e não um modo de aparecer. Na verdade, algo mais (ou menos) que um modo de ser: a indianidade designava para nós um certo modo de devir, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um estado massivo de 'diferença' anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade. (p. 54).

Em sua produção intelectual o autor afirma que a autodeclaração não é critério suficiente para que uma pessoa seja considerada indígena. Essas reflexões são uma tentativa de criar uma definição a mais larga possível, que reconheça que a resposta à questão de quem é índio cabe às comunidades que se sentem concernidas, implicadas por ela. Para o autor, não cabe ao antropólogo definir quem é indígena, cabe ao antropólogo criar condições teóricas e políticas para permitir que as comunidades interessadas articulem sua indianidade.

Para os Sateré-Mawé, povo da Amazônia Brasileira, a autodeterminação é uma conquista resultante de lutas ao longo da história da sua relação com o branco,

---

<sup>39</sup> Para Almeida (2008), o termo "população" está vinculado ao natural e atribui aos povos e às regiões, características fixas como ocorre com Tocantins, Maranhão e Piauí. [...] No biologismo, essas figuras estão amarradas à natureza. O índio não se separa da floresta. O advento das identidades coletivas, principalmente nos anos de 1980, promoveu uma ruptura entre o homem e a natureza. Essa separação do quadro natural é uma ruptura com o biologismo. Ou seja, no plano do conhecimento, a intenção é de romper com o biologismo vinculado à ideia positivista de que tudo aquilo que se pode provar, está inserido no campo das evidências.

que sofreram com o processo de dominação, deslocamentos para cidades mais próximas, invasões dos territórios e a fragmentação das relações sociais, que resultou muitas vezes, de acordo com Pereira (2003), em expedições que eram organizadas por colonizadores portugueses cujo intuito era punir as “insubordinações” praticadas pelos indígenas Maué, tudo isso visava a cobiça do guaraná.

A denominação aos Sateré-Mawé (Maweri’a)<sup>40</sup> compreendia, à medida que se percebe que este termo é antigo com grande significado para o grupo, pouco usado hoje pelos membros do mesmo, é de ordem polissêmica. Esta denominação antiga retrata não apenas a denominação do grupo, mas sobretudo o que foram no passado, no decorrer de sua formação social.

Sobre os Maweri’a é importante uma análise de como os Sateré-Mawé foram no passado. O passado revela o que nós somos no presente, como também o presente revela o que fomos ao passado. É nessa busca da compreensão da construção étnica que será traçado o estudo da dinâmica nas práticas culturais e identitárias Sateré-Mawé, e a cultura como discurso simbólico na construção dessas identidades.

Os Maweri’a é um termo da língua Sateré-Mawé, que indica um sentido bem claro daquilo que para nós, seria povo, sociedade. Enfatizar a sua historicidade é considerar as características culturais que constituem a identidade Sateré-Mawé, a partir de uma categoria construída historicamente por eles.

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.

A denominação Sateré-Mawé tem controvérsias para algumas lideranças atuais como diz o Parente 2, no sentido da “apropriação do termo Sateré” compor o Mawé, como uma criação de um grupo de lideranças pertencentes ao clã Sateré que

---

<sup>40</sup> O termo Maweria, tem como significado a palavra Sateré-Mawé no plural. Porém o mais curioso da palavra é que ela representa um termo antigo usado pelo povo, quando não se chamavam Sateré-Mawé, mas Mawé.

em um determinado momento, ao serem perguntados a qual povo pertenciam, responderam que eram o povo Sateré-Mawé. O termo prevaleceu como uma forma impositiva sem nenhuma forma de diálogo com o povo, e assim passaram a serem chamados Sateré-Mawé.

Os Sateré-Mawé vivem em um território reconhecido pelo Estado Brasileiro que possui uma extensão de 788.528 km<sup>2</sup>, formam uma população de 13.310 pessoas, dos quais 11.060 moram na terra indígena Andirá-Marau, nos municípios de Barreirinha, Maués e Parintins e uma estimativa de 2.250 reside em outras localidades, de acordo com os dados do IBGE (2010). Outros vivem nas cidades de Parintins, Maués, Barreirinha, Iranduba e Manaus e nas proximidades há pelo menos três gerações (ALVAREZ, 2005). O número de pessoas que falam Sateré-Mawé, segundo Teixeira (2005), é de 5.510, os que leem equivale a 2.992 e que escrevem somam 2.980. O território está identificado nos mapas abaixo.

O êxodo dos Maués está nos mapas e envolve um conjunto de mitos que expressam os seus lugares de passagem. A figura 14 representa o território ancestral, de acordo com a história oral dos velhos Sateré-Mawé, seus antepassados habitavam um vasto território entre os rios Madeira e Tapajós, limite ao norte pelas Ilhas Tupinambaranas, no Rio Amazonas, e ao sul, nas cabeceiras do Tapajós.

A maioria dos relatos dos Sateré-Mawé refere-se ao seu lugar de origem - Noçoquém<sup>41</sup>- localizado na margem esquerda do Tapajós, constituía uma paisagem magnífica, com lagos e rios que irrigavam as terras, e florestas ricas em caças de todas as espécies, "lá onde as pedras falam". Este é um lugar de morada dos heróis míticos de acordo com os Sateré-Mawé.

Curt Nimuendajú considera o ano de 1669 o início do contato com os Maué com os não indígenas, com os Jesuítas portugueses, logo após a fundação da Ilha de Tupinambarana. Nunes Pereira (1954), após ter percorrido as aldeias no Andirá e no Maué-Assú, concluiu que o contato entre os Maués e os portugueses aconteceu em tempos mais remotos, que os viajantes descidos do Alto Madeira e Alto Arinos, realizam a compra do guaraná, a troca do ouro e outros gêneros da natureza.

---

<sup>41</sup> Para Nunes Pereira (2003), Noçoquém, o sítio onde se encontravam todas as plantas e animais úteis aos Maués, segundo a Lenda do Guaraná, deveria, corresponder, outrora, o território por eles habitado. Na década 1950, o autor tratou como lenda e tradição os mitos que compõem a cosmologia Sateré-Mawé.

No decorrer da história de contato com os Sateré-Mawé, Nunes Pereira (1954) destaca que ocorreram vários conflitos como o movimento da Cabanagem, que resultou em guerras, epidemias, perseguições aos indígenas, devastações de suas terras, que culminaram nos deslocamentos dos Maués que foram de seus territórios tradicionais para outros lugares, havendo uma redução na população indígena.

A redução territorial dos Sateré-Mawé foi confirmada pelos viajantes do século XVIII, pois diversas áreas do território indígena foram comprometidas com o deslocamento, e sobre os novos sítios dos Sateré-Mawé foram fundadas as cidades de Maués, Parintins e Itaituba. Para Lorenz (1992), isso coincide com a passagem oral desse povo.

A figura 03 retrata o território demarcado dos Sateré-Mawé pela FUNAI, que conseguiram manter somente uma parte privilegiada, apesar de saberem que representa apenas uma pequena parte que era o seu território tradicional. Desde o século XVIII, de acordo com Teixeira o território Sateré-Mawé vem sendo reduzido consideravelmente:

Essa redução se deu a partir das tropas de resgate que penetraram grandes áreas da Amazônia; da implantação de missões jesuítas e carmelitas ao longo dos principais rios amazônicos; da busca desenfreada das drogas do sertão; com a exploração da borracha durante o século XIX e início do XX; e, por fim, da expansão econômica das cidades de Maués, Barreirinha, Parintins e Itaituba para o interior dos municípios, alocando fazendas, extraindo pau rosa, abrindo garimpos, dominando a economia indígena através de regatões. As cidades de Maués, Parintins e Itaituba, inclusive, foram fundadas sobre restos de malocas dos Sateré-Mawé. (Teixeira 2005, p 142).

Várias foram às nomeações que os Sateré-Mawé receberam que levou o etnólogo Nunes Pereira consultar os códices dos Arquivos das Bibliotecas do Pará e Amazonas, para verificar que, desde o início da Conquista Espiritual da Amazônia<sup>42</sup>, dos descimentos e amarrações, e a confusão acerca dos nomes dos indígenas “teria

---

<sup>42</sup> A Lei de 1611 classificava os índios em duas categorias: repartidos ou livres e escravos, cujas formas de capturas consistiam em três: descimento, resgate e guerra justa. Livres eram todos aqueles que aceitavam ser descidos sem resistência para os aldeamentos missionários; “escravos” eram os recrutados por resgate e guerra justa. Os descimentos eram expedições em princípio não militares, realizadas pelos missionários com o objetivo de fazer com que as comunidades indígenas descessem para os aldeamentos missionários. Os resgates eram expedições armadas realizadas pelas tropas de resgate, objetivando troca comercial entre os portugueses e as tribos consideradas aldeias – os colonos trocam objetos (miçangas, ferramentas, mercadorias) por índios que capturados em guerras intertribais (FREIRE, 1991).

sido agravada, principalmente pelos cronistas, expedicionários, predadores de índios, desbravadores de sertões e pelos próprios missionários” (PEREIRA, 1954, p. 15).

É importante destacar que, no passado, os Sateré-Mawé eram chamados regionalmente de “Mawés”, mas há muito tempo se autodenominam Sateré-Mawé. Na língua Sateré-Mawé que integra o tronco linguístico Tupi, o primeiro nome (Sateré-Mawé) quer dizer “lagarta de fogo” e consiste no clã mais importante dentro da divisão clânica<sup>43</sup> dessa etnia. O segundo nome (Mawé) que quer dizer “papagaio inteligente”, não se trata de uma designação clânica, mas de um pássaro totêmico escolhido para nomear a etnia.

A estrutura social Sateré-Mawé, as suas normas, a tradição e o parentesco são bem definidos. Em um estudo realizado acerca das relações de parentesco dos Sateré-Mawé na TI Andirá-Marau, Alvarez aponta que,

Os Sateré-Mawé possuem grupos de descendência unilinear e uma organização mínima em clãs ou ywania. Tal como afirma diversos autores, trata-se de clãs não localizados, exogâmicos, pátrilineares e patrilocais, com espaço para a manipulação das regras de residência. O grupo residencial está composto pela família extensa, o grupo de siblins aparece como unidade que organiza o sistema de atitudes do grupo. Cabe ressaltar que na geração de ego, as categorias de consangüinidade se projetam na organização em clãs, de forma que os homens e mulheres do clã são considerados como irmãos e irmãs [...]. Espera-se do irmão mais velho uma atitude de liderança e de conselho para os mais novos. (Alvarez 2008, p. 17-18).

O processo de resistência étnica dos Sateré-Mawé deu-se, através dos séculos, pela sua localização geográfica, por ficar longe do acesso aos grandes rios, e por sua forte organização da estrutura social. Nos dias atuais, há ainda a família extensa que tem uma organização social dualista, porque dividem o mundo ao meio. São patrilineares, pois “ao nascer o filho pertence ao clã do pai, podendo casar somente com pessoa de diferente clã” (UGGÉ, 1992, p. 18). Nas aldeias, a troca matrimonial funda e organiza a vida social por gerar uma relação de reciprocidade, isto é, o casamento exogâmico possibilita a prática do princípio da reciprocidade que fortalece as relações sociais, econômicas e políticas entre os distintos grupos.

---

<sup>43</sup> Entre os diferentes clãs, Alvarez (2005) menciona: Sateré-Mawé (Lagarta de fogo); Wuarná (Guaraná); Akurí (Cutia); Awkuy (Guariba); Nhap (Cava); As’ho (Tatu); Ywaçai (Açai); Iguarete (onça); Moei (Cobra); Hwi (Gavião); Piriwato (Rato grande); Akyi (Morcego); Uruba (Urubu); Nhampo (Pássaro do mato).

A história nos informa que a origem dos Sateré-Mawé remonta ao povo Tupinambá. Curt Nimuendajú (1954) foi um dos primeiros a classificar a língua Sateré-Mawé como pertencente ao tronco Tupi. Pereira (1954) faz uma ressalva a esta classificação, por ter observado a presença de um vocabulário específico que difere das palavras utilizadas no Guarani-Tupinambá. Lorenz (1992) defende que, desde o século XVIII, foram incorporadas inúmeras palavras da língua geral no repertório dessa etnia. A pesquisadora, não contradizendo Curt Nimuendajú, observou que os pronomes concordam perfeitamente com a língua Curuaya-Munduruku, mas a gramática, ao que tudo indica, é Tupi. No entanto, outros pesquisadores constataram que o vocabulário Sateré-Mawé contém elementos completamente estranhos ao Tupi, que não podem ser relacionados a nenhuma outra família linguística.

Para todas essas nomeações, podemos destacar que assim como na história da Amazônia os Sateré-Mawé passaram por diversas interpretações metafóricas, de datas canônicas, construções literárias exageradas, equívocos léxicos e em quadros naturais, como os definidos nos “ciclos”. É quando Almeida (2008) descreve que a história da Amazônia foi fundada pelo “inconsciente coletivo”, com explicações usuais, compondo uma Amazônia ideal.

Isso se comparando aos conflitos em relação a “classificar”, ocorrido com os Maués, quando receberam várias nomenclaturas, sendo que as classificações são arbitrárias no momento em que pretendem definir a identidade étnica e regional. Muitas vezes esses esquemas interpretativos de classificação impostos pelas forças hegemônicas da sociedade impõem denominações a grupos, pessoas e objetos. Para tanto é importante um trabalho científico sistemático, que possa romper os dispositivos de silêncio com o acúmulo de esquemas institucionalizados de classificação, e reconstruir definições legítimas de representatividade da Amazônia e suas expressões culturais, para reforçar a autodefinição, a emergência de novas identidades coletivas e sujeitos sociais organizados, principalmente em movimentos sociais (ALMEIDA, 2008).

Todo o processo histórico e cultural vivido pelos Sateré-Mawé provoca uma mudança no grupo, no qual implicam modificações nas suas crenças, seus hábitos, e principalmente seu jeito de pensar. Os Sateré-Mawé resultam dos contatos ocorridos com os não indígenas, dos quais os levaram a assimilar novos padrões sociais, que são identificados a partir da complexidade que é a estrutura da

sociedade. A afirmação de Sahlins (2006) explica, é nessa ação que o indivíduo que “faz história” produz efeito histórico. Um efeito que somente pode ser avaliado a partir de sua posição, ou seja, “a história faz os que fazem história” (SAHLINS, 2006, p.148).

Os Sateré-Mawé, nesses anos de contato, protagonizaram a resistência de manter sua linguagem e seus costumes, embora muitos desses costumes tenham se resignificado, o grupo continua mantendo sua identidade como todo grupo que faz parte de um contexto social. É nesse sentido que a análise desse processo histórico, pode ser estabelecida pela imersão dos agentes em suas específicas tradições, reagindo às exigências que o encontro entre o evento e a estrutura possa produzir, e vai mais além, os interesses e a ação histórica sempre irão depender de esquemas culturais, é a cultura que faz tudo, e o agente histórico é sempre representativo da cultura, que tudo faz e tudo possui. É da cultura que derivam todas as razões, e o sentido da história é a troca entre indivíduo e coletivo, estrutura e evento (SAHLINS, 2006).

### 3.2. A DINÂMICA DAS PRÁTICAS CULTURAIS: RITUALÍSTICA E MITOLOGIA

Na cosmologia Sateré-Mawé, encontramos um conjunto de mitos e rituais que evidenciam a luta, as relações de poder que são utilizadas pelos grandes guardiões da memória e da tradição desse povo, como forma de articular a relação entre a tradição e a política, que possibilitam protagonizar a dinâmica das práticas culturais na constituição da reelaboração das ações de suas práticas no mundo social, contextualizando e vivenciando a esfera mítico-ritual (SOARES, 2014), em um processo de afirmação de suas intencionalidades no fortalecimento de sua identidade nas relações sociais, políticas, econômicas com os parentes e com os não indígenas. Com isso, a prática cultural do conjunto de ritos que encenam os mitos, tem como objetivo expor a situação social desse povo servindo como um espaço para a realização de discursos políticos das lideranças indígenas em busca do autorreconhecimento e de sua emancipação.

Os rituais são carregados de intenções, são cerimônias que possuem gestos simbólicos e repetitivos, e estão presentes em todas as culturas. É verdade compreendida, que não necessita de provas para ser aceita, é uma percepção compreensiva da realidade, é uma forma espontânea do homem situar-se no

mundo. O rito é a prática do mito que, de acordo com Eliade<sup>44</sup> (1992). O mito se entranha na mente do ser humano e se apresenta de diferentes maneiras na sua prática, através de modelos reconhecidos pelo grupo participante de uma determinada sociedade nos rituais que manifestam as ações desses mitos, e dos elementos que compõem o cotidiano dessa mesma sociedade.

Nas sociedades indígenas, é uma exigência a prática do mítico-ritual, pois vem a ser uma atitude pedagógica na qual transmite os conhecimentos para a manutenção e a reatualização da tradição. Apesar de vivermos em sociedade global, a prática dos rituais permanece e continua viva a satisfazerem as necessidades dos que utilizam essa prática, como ponto de equilíbrio e de superação não só do indivíduo como do grupo para a solução de situações de conflitos gerados pela vida social (SOARES, 2014).

As sociedades indígenas sempre sustentaram uma forte ligação com o meio em que habitam, com suas tradições indígenas ricas no que se refere à produção cultural do mito que é representada por uma linguagem simbólica para estabelecer o diálogo entre as culturas. Para isso, Geertz<sup>45</sup> (1989) salienta que o homem só existe enquanto ser cultural, e depende dos símbolos, e seus significados, específicos de cada cultura e sua criação, são os homens que construirão por seu intermédio suas próprias leis e padrões de vida, que a partir daí se adquirem e que se determinam relações de utilidade.

A tradição cultural dos povos indígenas, para Alvarez (2009), implica na construção de uma política indígena vinculada a tradição cultural de seu grupo, que deve ser compreendida a partir da análise de seus rituais, símbolos, natureza, parentesco e organização social que implica na transformação da subjetividade dessas populações. A política indígena é determinada pela população tradicional que participa da tradição cultural e pelas lideranças não tradicionais que são orientadas para protagonizarem importantes conquistas para a autodeterminação e emancipação do seu povo, na luta pelo reconhecimento dos seus direitos como indígena, e na legitimação da relação de poder, marcando posição no grupo que

---

<sup>44</sup> Cabe salientar que Eliade não baseou seus estudos numa pesquisa etnográfica específica, mas em uma temática, que agrega várias experiências de outros pesquisadores, pois o objetivo de seu trabalho não é dar um enfoque etnográfico à ele, mas sim abordar de forma ampla a temática do mito em diversas culturas.

<sup>45</sup> Os trabalhos de Lévi-Strauss propiciaram um novo olhar sobre a realidade mítica. É da antropologia que sai o impulso para a guinada interpretativa.

fazem parte. E nesse sentido que Sahlins advoga a coerência das estruturas culturais e afirma:

[...] Os povos do Ocidente não têm o monopólio das práticas de englobamento cultural, nem estão diante de amadores no jogo de “construir o outro”. Toda sociedade de que a história tem conhecimento é uma sociedade global, toda cultura é uma ordem cosmológica; e, ao incluírem o universo dessa maneira em seu esquema cultural (...), as pessoas atribuem a seres e coisas que estão além de sua comunidade imediata um lugar definido em sua reprodução (SAHLINS, 2004 [1992], p. 522).

Os mito e ritos, na visão de Sahlins (2008), são sempre revividos e reexperenciados em determinadas situações arquetípicas que expressam o sistema de relações sociais. É na experiência histórica, que o mito é vivido pelas populações indígenas a partir da cultura e de suas narrativas mitológicas presentes em sua cosmovisão, e como essa cosmovisão estrutura a política indígena para protagonizar a busca de sua cidadania através do fortalecimento dos movimentos indígenas na consolidação dos seus direitos.

As histórias da Amazônia são complexas e nos oferecem uma visão de mundo mais ampliada de uma cultura heterogênea, ao surpreender com seus aspectos característicos que, quanto mais conhecidas e exploradas, suscitam a busca do conhecimento de suas narrativas mitológicas para fornecerem uma compreensão privilegiada dos significados a mitificações sobre os quais os mundos são construídos. A Amazônia apresenta uma riqueza cultural, que acaba por tornar-se o alicerce da formação cultural de cada povo dessa imensa área geográfica, que representa a vida e a história de cada povo (GONDIM, 2007).

Dentre as perspectivas abordadas sobre o mítico-ritual, cabe fazer a articulação desses conceitos com a dinâmica das práticas culturais desenvolvidas pelos Sateré-Mawé que compõem sua cosmologia na transmissão de seus valores simbólicos e significativos. A reconstrução das teias mitológicas dos Sateré-Mawé está relacionada ao seu lugar de origem vivenciado pelo mito, representado pelos ritos cerimoniais que são constituídos de gestos simbólicos, palavras, objetos, cantos, danças e outros, que fazem parte de seu cotidiano, que serão aqui apresentados e analisados o da Tucandeira, Porantin e a origem do mundo.

As representações e manifestações mitológicas tem muito valor para os Sateré-Mawé, sendo o ritual da Tucandeira ou Waumat, uma importante prática cultural pelo seu aspecto individual e coletivo que representa para esse povo.

O Professor Lúcio Menezes o dono da festa na Ponta Alegre relata no vídeo realizado pelo NAU/USP, como o ritual da Tucandeira é realizado.

*No ritual da Tucandeira só participa quando se tem consciência de como se deve preparar a:*

*luva confeccionada com as penas do gavião real*

*o çapó*

*a cuia com a farinha e formiga*

*o bastão*

*o jenipapo*

*a buzina*

*A família junta tudo isso e leva para o cantador, que é escolhido é deve ser convidado na sua casa, depois de levar todo o material deve dizer que a festa vai durar seis dias, logo em seguida começa o buzinaço para informar a comunidade que vai ter o ritual.*

*Outro personagem importante é o tirador da formiga, que também tem que ser convidado pela família em sua casa, durante seis dias ele terá a obrigação de buscar a tucandeira no mato, tem um detalhe na hora do convite nenhum convidado pode dizer não.*

*Antes do ritual o participante tem uma preparação, não pode comer: carne, peixe, sal, é alimentação zero.*

*Alimentação básica: chibé, formiga, cogumelos, castanha de caju.*

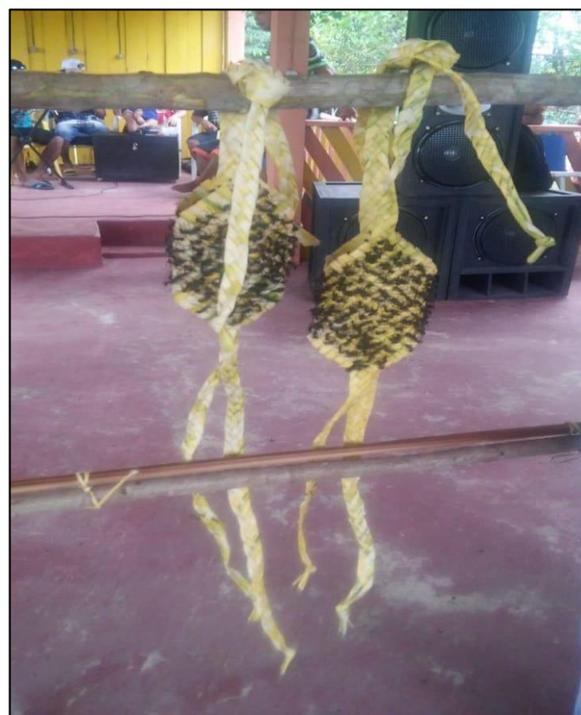
*No dia marcado para o ritual, começa a pintura e depois tem inicio o ritual, logo em seguida é avisado a comunidade que está assistindo quem vai chegar o final do ritual, e enfrentou as vinte ferradas, pois dentre uns quinze participantes uns cinco ficam até o final.*

*Os cinco participantes que conseguiram aguentar vinte vezes as ferradas, ficam no páreo para moças. Agora os que ficaram para trás, que não conseguiram serem ferrados as vinte vezes, as moças olham de forma diferente, deixando para trás. Os que conseguiram chegar até o final as moças olham para quem um dos cinco.*

*No final a comunidade que saber quem que chegou no final, quem não chorou, quem foi mais macho, tudo será comemorado com uma grande festa.*

*O último momento é com a música da Tucandeira, começa o canto, o cantador vai falar para todos através da música o que devemos fazer e o que não devemos.*

Nas figuras abaixo poderemos observar os passos que o Ritual da Tucandeira apresenta:



**Figura 17:** Preparação para o Ritual da Tucandeira pelo Sr Tinica - – Aldeia Guranaduba. Atividade Slow Food em parceria com a empresa francesa Guayapi Tropical – 2017  
**Fonte:** Arquivo Mirian Mafra Castro



**Figura 18:** Ritual da Tucandeira com as Lideranças Indígenas – Aldeia Guranaduba. Atividade Slow Food em parceria com a empresa francesa Guayapi Tropical – 2017  
**Fonte:** Arquivo Mirian Mafra Castro



**Figura 19:** Ritual da Tucandeira – Aldeia Guranaduba. Atividade Slow Food em parceria com a empresa francesa Guayapi Tropical – 2017

**Fonte:** Arquivo Mirian Mafra Castro

O ritual da Tucandeira, concebido como essencial nesse processo da dinâmica da prática cultural como reafirmação da tradição cultural dos Sateré Mawé nesta região, é realizado em muitas comunidades da TI Andirá/Marau, é mobilizador que envolve todo segmento social nas comunidades. O ritual da tucandeira é o maior símbolo cultural desse povo e, conseqüentemente, de identidade porque seus cantos se referem aos seus mitos, lendas, cosmologia e história, mantendo viva a dinâmica da prática cultural onde quer que seja realizado.

É importante destacar como se originou a famosa dança da tucandeira ou Waumat a partir do que está descrito no livro Histórias, lendas e mitos Sateré-Mawé pelos autores: Adail Miquiles, Anésio Barroso de Castro, Elso de Souza Miquiles, Norberto Batista e Neraldo Miquiles (1998, p. 13-15).

A Origem da Tucandeira (Waumat).

Antigamente não existia Tucandeira neste mundo. Mas os demônios já usavam para se ferrar animais como aranha, escorpião etc. O irmão da geração Grande Tatu, que era tatu bola, chamado na língua Sateré-Mawé *henenke hup'i*, queria se ferrar com esses animais. Mas o seu irmão tatu grande, chamado na língua Sateré-Mawé

*mypynukuri*, não deixava ele se ferrar. Mas ele insistia. Até que o irmão dele resolveu atendê-lo.

Em uma madrugada, o tatu grande foi buscar a Tucandeira no fundo da terra para seu irmão *henenke hup'i*. A tucandeira originou-se dos cabelos dos órgãos genitais da cobra fêmea. *Mypynukuri* cavou profundamente a terra e trouxe a Tucandeira do reino das cobras. E ensinou como enfeitar a luva da tucandeira com penas de arara e de gavião real. E compôs a música do ritual que é cantada até hoje pelos Sateré-Mawé.

A Tucandeira foi dada por grande, *mypynukuri*, da geração grande tatu, para os índios Sateré vencerem a febre, vacina contra doenças e para ficar mais esperto e prova sua força de resistência a dor. Deve se ferrar, isto é, fazer a dança da tucandeira vinte vezes na vida. A dança da Tucandeira é feita quando o índio quer ser bom pescador e caçador. Ter sorte na vida, no trabalho, na lavoura e ser bom guerreiro.

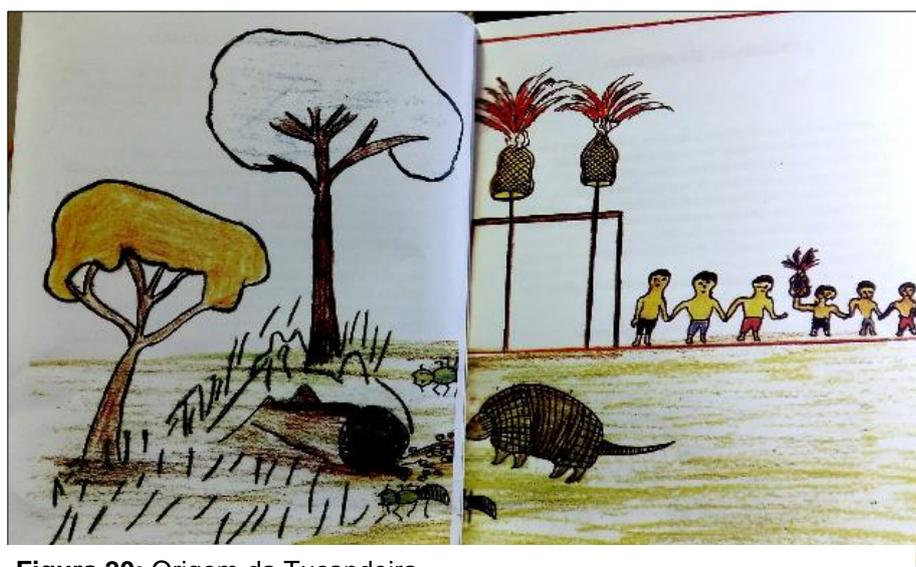
A dança da Tucandeira não tem tempo determinado. Pode acontecer no final de grandes serviços, nas construções das novas casas etc.

O movimento da dança é ritmado em passos para frente, outros passos para trás. Também a fila pode no mesmo tempo deslocar-se pelo lado direito ou esquerdo, quando o pessoal fica envolvido pelo canto e ritmo. A fila para com o dirigente da dança e o iniciado perto da luva da tucandeira, para cantar a música de origem.

“*Mypynukuri* foi buscar a tucandeira no fundo da terra, do reino das cobras, para seu irmão *henenke hup'i* se ferrar.”

“- *Mypynukuri* ensinou como enfeitar a luva da Tucandeira com penas de arara e de gavião real. Compôs também a música do ritual que é cantada até hoje pelos Sateré-Mawé.”

A figura do livro *Histórias, lendas e mitos Sateré- Mawé* ilustra a origem da Tucandeira.



**Figura 20:** Origem da Tucandeira  
**Fonte:** Maria Marcina Ferreira de Souza

O ritual de iniciação da tucandeira dos Sateré-Mawé é passivo 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, 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 (SOARES, 2014)

No ritual de passagem da tucandeira dos Sateré-Mawé, o jovem passa a ser guerreiro, caçador, quando após participar da cerimônia passa ter privilégios como, ter boa saúde e está preparado para contrair laços matrimoniais, podendo repetir muitas vezes como relata Parente 2 *[...eles podem repetir várias vezes o ritual, depende da vontade de querer mostrar a sua coragem para os outros parentes...]*. Kapfhammer (2010) explica que isso é utilizado como uma forma de terapia “meter a mão” nas “luvas”.

A fala do parente 2 descreve como mítico ritual influenciou na sua vida.

*O mito serve para orientar, então eu digo que essa passagem de fato é passagem mesmo, então as primeiras gerações digamos, de demônios eles faziam o ritual deles, mas não sabiam pra que estão fazendo sem orientação sem objetivo nenhum, já o atual tem outro fundamento. Quem criou foi o mypynugkuri ele que foi o autor, eles já eram pessoas, da família do tatu ele era o tatu por isso que até hoje segundo a história que até o tatu aquele tatu bola pretinho de vez em quando tem hora que está no reino das tucandeiras pra se ferrar, ele cava e come, tipo assim uma espécie de tapuru e vai comendo tudinho, mas nesse ato de comer vai se ferrando fica só deitada lá ainda dá pra repetir aquele ritual passado da história então ele ainda está passando em momento daquele ritual dele ferrando esse é mypynugkuri e quando o irmão dele ia se ferrar igual os demônios eles se ferravam ai vamos dizer pelas praças mas, era sem noção não sabiam nem porque estavam se ferrando já ele não como mypynugkuri não então vamos lá vamos buscar o nosso vai ser o verdadeiro o nosso vai ser o passagem de ritual vai doer mais vai te preparar o teu povo por isso que tem agora ultimamente esse nome chamado de rito “passagem de ritual” jovem criança e para adulto ele vai te preparar pra ser alguém, pra ter saúde, pra ser guerreiro e uma série de coisas (Entrevista, ano).*

No Relato do Parente 2, fica evidente que todo esse ritual faz parte de uma história sagrada de lutas e resistências no decorrer das relações com as outras culturas, o qual constitui uma expressão histórica cultural, como as relações entre

cultura e história, e se estruturam no mito práxis, quer dizer para Kapfhammer (2010) “criar metáforas históricas de uma realidade mítica”, a interpretação dos significados da vida social como abordagem simbólica do passado para o presente.

Parente 2 continua:

*Eu não passei pelo o ritual, muitos falavam então tu não é Sateré não, assim brincando tu não é Sateré, não te ferrastes, então é Sateré pela metade eles falavam brincando, Sateré pela metade, em termo de ritual eu não passei mas em termo de conhecimento como é como funciona, eu fui conhecendo aos poucos mas pra isso eu tive que pesquisar, tive que perguntar aos mais velhos, aos homens sábios, e tudo em busca de pesquisa ainda, quando eu cheguei em umas conclusões nesse sentido três coisas pra nós não é nosso o porantín, tucandeira e a noite, agora o quarto que é educação escolar indígena também não é nosso, o que que eles foram em busca de melhoria tanto o Wasiri, quanto Mypynukuri .. esse é um exemplo pra dizer que tem que ir em busca. Porque o Mypynukuri significado seria ir em busca não ficar se esperando porque a partir do momento eu não ensino eu não passo isso pra criança ele vai se tornar uma criança passiva. Meramente passiva meramente manipulada meramente o caro que recebe tudo muitos ensinamentos de fortalecer a luta por coisas novas isso tem grande significado isso ai eu vejo o seguinte, essa tradição cultural, ela é um exemplo de poder de luta [ ...] então essas três coisas se não conseguir algo que eu estou precisando se não for atrás quem é que vai? Essa tradição ela é muito importante, mas ela é desvirtuada pela influência externa que faz com que isso ai venha a acabar. E isso aconteceu no passado só que hoje ninguém não trabalha essa parte de contextualizar na realidade toda história é um ensinamento, com certeza! (Entrevista, ano).*

O ritual da tucandeira como tradição cultural, descrito pelo Parente 2, demonstra a organização social e estrutural dos Sateré-Mawé e o seu poder de luta desde antes da colonização, que é revelada na execução dos seus cantos, ordenados de acordo com o Alvarez (2009, p.85-86):

O ritual de inicia com os cantos da origem. Esses cantos remetem a um tempo mítico, “quando os animais eram como gente”. Entre esses cantos, apresentamos *Mypynukiri*, um dos cantos usados na primeira parte do ritual. Seguem os cantos da guerra dos *ywania* (clã, nações). Esses cantos remetem a um tempo híbrido, que inclui tanto a menção a uma guerra mítica, como também referências que são compatíveis com um horizonte pré-contato. O ritual, como seu ritmo em crescendo, culmina com os cantos da guerra com os brancos ou da Cabanagem. Esse tipo de cantos nos remete a tempos históricos, desde uma perspectiva Sateré e sua poética/política.

Alvarez, assim como descreve o Parente 2, é enfático quando afirma que a origem da Tucandeira representada nos seus cantos, resulta na compreensão da tradição cultural dos Sateré-Mawé, na qual mostra a compreensão do conhecimento tradicional para as novas gerações, para o fortalecimento das lutas na busca de novos caminhos para sua autonomia e emancipação, e implica em um programa político para contribuir na reprodução da identidade do grupo.

Outra prática cultural em destaque na cosmologia Sateré-Mawé é o Porantin (Puratiġ), a peça mais importante da cultura material Sateré-Mawé, sendo um elemento catalizador da sua cosmologia. É uma peça de madeira com aproximadamente 1,50m de altura, com desenhos geométricos gravados em baixo relevo, recobertos com tinta branca, a tabatinga. Sua forma lembra a de uma clava de guerra ou a de um remo.

*A Lenda do Puratiġ* por Bernardo Miquiles no Livro Histórias, lendas e mitos Sateré-Mawé.

Os antepassados contam assim sobre o Porantin, o instrumento dos demônios que foi tomado pelo *Anumarehiit* (Jesus Cristo). Que antigamente os demônios matavam seus inimigos como esse instrumento e por isso foi tomado pelo *Anumarehiit*, ele morava com o seu neto. Enquanto o seu avô procurava a comida ele ficava sozinho em casa. Eles comiam somente as frutas silvestres. E enquanto isso os demônios chegaram em sua casa, só encontraram o seu neto e perguntaram dele: Que é o seu avô? Qual é o seu nome?

A avô disse ao neto que não contasse o seu nome e nem onde ele se encontrava. Mas o seu neto contou para os demônios que ele foi procurar comida, os demônios queriam saber o nome dele matar o *Anumarehiit*. Sabendo o nome dele, os demônios saíram atrás dele e no meio do caminho voou inambu e esqueceram o seu nome e voltara novamente a pergunta. E assim o seu neto contou novamente. E os demônios voltaram a convidar seus amigos para matar, queriam matar no seu caminho.

Esperavam ele na beira do caminho, mas o *Anumarehiit* estava sabendo tudo o que eles queriam fazer com ele. E mandaram o seu irmão correr atrás dele, o veadinho. Os velhos antigos diziam que os demônios eram os veados selvagens e assim o veadinho correu atrás dele. Um dos demônios esperava ele no caminho, quando veio correndo o demônio bateu no veadinho com o Porantin e matou, quando viram que era seu irmão, deixaram o Porantin e *Anumarehiit* pegou essa arma Porantin.

Os velhos que contam esta lenda dizem que Porantin era uma das armas muito perigosas, que nesta arma está escrita duas maneiras, o caminho do bem e o caminho do mal. E está escrito, os velhos contam, que o primeiro imperador levou para todas as cidades, é onde acontecem dia-a-dia mortes. Se mata entre eles etc.

E enquanto que para os índios não acontece tanto essas coisas. Os velhos contam que se ficasse a escrita do Porantin aconteceria a mesma coisa com os índios Sateré-Mawé.

Mas até hoje existe o Porantin na área indígena, mas poucas pessoas sabem a lenda do Porantin que é arma e defesa da causa indígena.

A escrita na língua Sateré é: Puratiğ. O significa é:

Pura = remo

Tiğ = pintado

O Porantin é um símbolo cultural sagrado dos Sateré-Mawé mais importante e representa a autoridade dos tuxauas, possui um leque de atributos, é o legislador social e conciliador das desavenças e conflitos, os Sateré-Mawé frequentemente se referem a ele como sendo sua Constituição, e tem o propósito de buscar a colaboração entre os seus membros.

Cabe-o destacar a análise do Parente 2 quando se refere ao mítico ritual pertencente ao seu povo.

*O porantin... remo do sagrado também não era do Sateré era aqueles que matavam eram armas do demônios e demônios usavam esse remo como pau pra cacetar qualquer um e comia ... o Sateré ainda não tinha essa arma ... então certo tempo um homem chamado Wasiri, ele que conseguiu pegar das mãos dos demônios ele que pegou. hoje o reino sagrado sim é do povo Sateré Mawé, sim mas porque esse homem chamado Wasiri que conseguiu nas mãos dos demônios, veados e veadinhos, ele matou com esse cacete o irmão dele, pensando que era o Wasiri, foi por engano, então nesse momento que o Wasiri pegou o reino dele, então não era nosso, não era dos Sateré, e sim era dos demônios, então ao pé da letra tanto a tucandeira é dos demônios, o porantin, é dos demônios e tem mais a noite, o povo Sateré também não tinha na época segundo a história, mas era só o dia, então com um certo tempo um outro homem chamado Mypynukuri, teve essa preocupação de ir em busca, quem tinha a noite eram as cobras não era o Sateré, a noite já é uma outra história pra contextualizar que certas coisas que eles falam, que é só demônio, não era, tudo tem esse processo, tudo tem essa passagem a noite não era nossa, o Porantin não era nosso, tucandeira não era nosso, é uma passagem, então por necessidade fomos em busca. Hoje eu faço uma interpretação de que a educação escolar indígena também não é nossa, de quem é? dos Brancos, não é do Sateré, não é do índio, não é de outros povos indígenas. Enfim, foi imposto por necessidade, nós estamos pegando como se fosse o reino do outro, nos apossamos desse conhecimento deles, sem deixar o nosso, sem discriminar, é saber a origem como diz o seu Obadias nós temos que conhecer o passado, se eu não conhecesse essa história, é essa realidade de onde é como surgiu de quem era o Porantin, ...nas escolas não trabalham essa realidade, não trabalham porque não tem esse aprofundamento de conhecimento é só o povo Sateré-Mawé de quem era. (Entrevista, 2016).*

A exposição do Parente 2 sobre o Porantin revela como a tradição cultural deve ser interpretada e contextualizada no cotidiano dos Sateré-Mawé, como forma de perpetuar a história mítico ritual para as novas gerações a importância para manter o sentimento de pertencimento à cultura Sateré-Mawé sem abrir mão da vida moderna.

No Porantin, está escrito em forma de hieróglifos, de um lado do objeto sobre todo o bem, a união e o trabalho, e do outro lado descreve todo o mal, a desunião e a guerra. No decorrer dos anos, foi perdido o entendimento do que está escrito, existe um temor em mostrar o objeto por motivos de revelar uma história negativa da etnia de desespero e dor. O Porantin passou de Tuxaua geral para Tuxaua geral representando uma relação de poder por intermédio de um cerimonial realizado com os Sateré, o que afirma Kapfhammer (2010) sobre a existência de contradições por parte de algumas pessoas que fizeram o uso indevido do objeto, ocasionando a perda da legibilidade e os interesses particulares de grupos e indivíduos de se sobreporem ao bem comum da etnia.

A história do Porantin se revela em várias interpretações da tradição cultural e explica o surgimento da organização de maior poder do Povo Sateré-Mawé a CGTSM diz que:

Em 1987 o Tuxaua geral do Rio Andirà, Zuzu Miquiles, reunindo os Tuxauas e as outras lideranças das comunidades da Terra Indígena recém homologada, fundou o CGTSM. Para ele, o CGTSM tinha que ser algo como um colegiado que personificasse o Porantin. Na prática cultural tradicional, assim como é lembrada na tradição oral, o Porantin era o supremo juiz (...). Os tempos tinham mudado, resolver as brigas não podia ser questão de vida ou morte: agora precisava um juiz que soubesse perdoar. Assim, na primeira bandeira do Conselho Geral, o Tuxaua Zuzu pediu que fosse colocada a referência bíblica a Isaias 9:6, onde se profetiza o nascimento de um menino, que será conselheiro e príncipe da paz. Na segunda, a de 1999, ele desenhou o Porantin deitado (...). (Maurício Fraboni, Apud Vale 2016, p.71)

Essa dinamicidade simbólica para a explicação do surgimento da CGTSM é interpretada a partir do mítico ritual da cultura indígena, devidamente valorizada, baseada no conhecimento dos valores e das normas de sua tradição cultural com o objetivo de desempenhar um papel importante e necessário no processo de autodeterminação desses povos.

Na tradição cultural Sateré-Mawé, é visível o que Viveiros de Castro chama de perspectivismo ameríndio, a expressão de uma ideia presente em quase todos os povos indígenas da América, defende que tudo se dá como se os indígenas pensassem o mundo de forma inversa à nossa, se consideradas as concepções de "natureza" e "cultura", enxergam o mundo em termos de seres humanos e não humanos. Além disto, a cosmovisão Sateré-Mawé "a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade" (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 20). Ou seja, todos os animais, para os Sateré, experimentam ou experimentaram os mesmos hábitos, suas relações de grupo são sempre sociais, com mitos, chefes e regras de iniciação de passagem, desempenham sempre um papel simbólico e prático de destaque na vida dessa etnia.

Nesse contexto, é importante salientar que a cultura indígena foi influenciada por fatores exógenos com tentativa de implantar e reinventar novas formas e apresentação do mítico ritual, acarretando um conjunto de revoltas por parte das populações indígenas, que se sentiram violados culturalmente, e consolidaram a luta para a manutenção de sua tradição cultural na defesa de suas crenças, mitos e ideologias (CUNHA, 1992).

No decorrer do processo da pesquisa foi identificada a ênfase valorativa no fator cultural como fonte de reivindicar o direito indígena, ao enaltecer a importância dos mitos como umas das principais referências jurídicas e legais dentro da cultura indígena. Os Sateré-Mawé vivenciam um processo que se chama de decolonialidade de reconhecimento dos seus saberes da tradição cultural. Para Souza Santos (2010), a decolonialidade é uma crítica à colonialidade, no qual defende que as tarefas sejam equivalentes, o que o autor identifica como a epistemologia do sul, que é a extinção das muitas formas de saberes dos povos tradicionais, e propõe em sua assertiva que sejam realizadas condições de um diálogo entre os conhecimentos.

A construção de uma política decolonial é a de denunciar a desvalorização das práticas culturais indígenas, que o autor chama de sul mundial, e não devem ser consideradas inferiores e ilegítimos de explicação da realidade, e sim desenvolver o amplo conhecimento desses saberes nas populações indígenas. Assim, os grupos indígenas são protagonistas de práticas culturais que são realizadas e encenadas pelo mito e rito, e devem ter o direito de usufruir, desenvolver e promover suas crenças e tradições, como discurso simbólico da identidade dos Sateré-Mawé.

### 3.3. A CULTURA COMO DISCURSO SIMBÓLICO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DOS SATERÉ-MAWÉ

*“Infinitamente são as revelações da ancestralidade que tem guiado os passos da nossa caminhada, e tem sido a claridade da luz iluminando nosso caminho”. (Aldamir Sateré)*

*“Sabedoria é conhecimento que ainda nos move a lutar”. (Aldamir Sateré)*

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 as suas necessidades individuais e do grupo a que pertencem. Com isso, todo discurso é histórico, porque irá atender o que Leach (1978) chama de objeto imagem, sentido e conceito, configurada com a realidade criada e recriada pela relação dinâmica dos Sateré-Mawé com os elementos representativos da cultura.

É importante destacar sobre a dinâmica cultural e suas contradições a partir dos impactos culturais nas práticas do mítico ritual, ao salientar os conceitos sobre cultura e identidade que irão contribuir para o esclarecimento das relações de poder e o confronto de interesses dentro da sociedade, e o entendimento do processo histórico que produz a sociedade e a própria cultura.

Várias ramificações teóricas foram desenvolvidas com a finalidade de explicar o que é a cultura. Sobre as principais linhas norteadoras do pensamento antropológico Laraia (2004) nos apresenta as principais linhas norteadoras sobre a noção de cultura no pensamento antropológico. Cucho (2002) enfatiza que Franz Boas (1858-1942) foi um dos pesquisadores que mais influenciaram o conceito contemporâneo de cultura na antropologia americana. Ele é apontado como o inventor da etnografia por ter sido o primeiro antropólogo a fazer pesquisas com observação direta das sociedades primitivas. Geertz (1998) utiliza, de maneira muito adequada, que cultura é uma teia significados, ou seja, é uma tecedura. Tecedura

de sentido semelhante à de Max Weber, para quem o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu.

Geertz (1998) nos dá uma definição de cultura, que seria uma mistura de significados e símbolos construídos ao longo de um processo de organização em um contexto, dentro do qual ocorrem acontecimentos sociais, modos de ser. Pois, o processo de aquisição da cultura é também um processo social, em que cada sociedade transmite para as novas gerações o patrimônio cultural que recebeu. Assim todas as manifestações de um povo como os costumes, valores, comportamentos, e a educação fazem parte da herança cultural deixada por seus antepassados.

Por outro lado, o conceito de identidade tem sido uma das grandes preocupações das ciências sociais no mundo moderno, pois o sistema de representação que chamamos culturas nacionais se constitui em uma das principais fontes de identidade cultural, porém Hall (2003), ao abordar sobre identidade na sociedade pós-moderna, considera que é de caráter transitório, se considerarmos as identificações temporárias.

Outro fato é que não podemos discutir cultura e identidade ignorando as relações de poder estabelecidas nas sociedades, em que o conflito entre o global e o nacional toma mais ênfase nos debates e reflexões, ao estar presente em esfera menor, ou seja, há uma tentativa de se homogeneizar as culturas nacionais, marcadas por traços peculiares e que impossibilitam qualquer tentativa de se estabelecer uma única identidade cultural.

Isso se configura mediante o que o autor Castells (1999) nos fala de três formas possíveis de associações identitárias: identidade legitimadora que é imposta pela instituição dominante, embora às vezes de modo conflitante, reproduzem a identidade que socializa as fontes de dominação estrutural. A identidade de resistência é determinada pela resistência coletiva contra a opressão, busca redefinir sua posição na sociedade, utiliza a estratégia do silêncio e não se organiza politicamente e, por fim, a identidade de projeto que ocorre no âmbito da reconstrução de identidade defensiva, a construção de uma vida diferente, como produção de sujeitos coletivos para transformação da sociedade.

O entendimento sobre cultura e identidade se baseia nas configurações que embasam a dinâmica das práticas culturais, desde o momento da preparação até a iniciação do mítico ritual, em que são assumidas várias identidades de acordo com

os cenários e o contexto cultural marcado por trocas simbólicas e confrontos culturais que se constituem na formação de culturas híbridas definidas por Canclini (2008) como a miscigenação entre diferentes culturas, ou seja, uma heterogeneidade cultural presente no cotidiano do mundo moderno. Essa miscigenação une traços distintos de diferentes visões de mundo, formando assim uma nova cultura, que resultará na elaboração de signos de identidades. Esse processo dá origem a uma identidade própria de um povo, uma cultura local.

Por fim, a hibridação cultural está sempre presente no dia a dia de cada cidadão, e formando sempre novas e variadas identidades. Bourdieu (1996) estabelece a relação de antagonismo existente entre as religiões ditas oficiais e as religiões de cultos, rituais e magias que ultrapassam fronteiras, onde há sempre um depoimento pejorativo às pessoas que manifestam seu culto relacionado ao mítico ritual, e nessas relações atuam os mecanismos da reprodução cultural, uma posição de força material inicial, que é determinada pela posse diferencial de capital econômico, no qual permite a cultura das classes e dos grupos dominantes.

O capital simbólico, geralmente chamado prestígio, reputação, fama é a forma percebida e reconhecida como legítima das diferentes espécies de capital. Os possuidores de capital simbólico são dotados por uma espécie de poder quase natural, que confere aos seus detentores a legitimidade pela enunciação da palavra. Os indivíduos passam a ser classificados em função da posse ou do déficit de capital simbólico. (BOURDIEU, 1996)

O capital simbólico, por sua vez, dissimula as relações de forças materiais, em que ocorre o confronto com uma verdadeira gama de identidades culturais nacionais, traço marcante da contemporaneidade, e quando ele ocorre, por certo, há um enriquecimento, uma troca cultural. No entanto, é praticamente impossível vislumbrar tudo isso sem negar a tensão entre o global e o local que, ideologicamente, é permeada por outros interesses. Tudo isso é visível no mundo globalizado, em que as doutrinas religiosas ultrapassam fronteiras havendo sempre um depoimento pejorativo às pessoas que manifestam seu culto relacionado às práticas culturais e outros.

Mediante esse contexto cabe à análise do caráter simbólico do mítico ritual, o autor Van Gennep (1978), destaca que a existência humana é marcada por muitos rituais de passagem, que acompanham os sujeitos no decorrer de sua existência, que se articulam a uma estrutura social simbólica. Os rituais são marcados por

caráter pedagógico, que são identificados pelo conhecimento obtido com a prática, que se define no seu final como um sistema simbólico e de comunicação culturalmente articulado, ao possibilitar a construção de visões de mundo. Com isso Benedita Pinto (2004) enfatiza que a Região Amazônica é marcada por uma concepção de mundo que efetiva em misturas de crenças, com indivíduos que transitam entre o humano e o saber material, no qual, muitas vezes, as concepções religiosas moldam o universo simbólico da região.

A dinâmica do discurso cultural e simbólico são marcados por um sistema de uma determinada cultura, consiste em uma construção social em que sua manutenção é fundamental para a perpetuação de uma determinada sociedade, através da interiorização da cultura por todos os membros da mesma, ao ter uma diversidade cultural extremamente complexa que se remete à existência de diferentes formas de pertencimento simbólicos de interpretações sobre o corpo e os processos de adoecimento e cura, impregnados de sentidos espirituais, religiosos, mágicos ou míticos.

A cultura como discurso simbólico na construção da identidade dos Sateré-Mawé está representada no caráter mítico do Waraná,<sup>46</sup> e a sua construção identitária é protagonizada na auto representação como “filhos do guaraná” e “lenda do guaraná”, um referencial simbólico, histórico e socioculturais com influência em múltiplos sentidos e dimensões, como de um lado os valores étnicos e, por outro, a inserção no mercado nacional e internacional ao ganhar espaço no cenário brasileiro na área econômica e médica.

Todo esse simbolismo da origem do Guaraná nas comunidades da TI Sateré-Mawé se evidencia em um ambiente sacro, no qual a origem, o lugar e o papel do guaraná são estabelecidos. Muitas são as versões sobre a origem do Guaraná que consubstanciam em uma associação identitária entre os Sateré-Mawé e o guaraná, como eixo de sustentabilidade das práticas culturais, com enfrentamentos na manutenção da identidade e tradição, o que provoca a criação de organizações e conselho geral para as reivindicações fundadas na legislação, sobretudo pela defesa dos direitos indígenas, que para Torres (2014, p.35), “o guaraná é social, econômico e cultural, é um produto que possui valor simbólico e comercial”.

---

<sup>46</sup> Esse é o nome original, na língua Sateré-Mawé. Foi recentemente retomado como marca distintiva no mercado do produto original do povo indígena em questão.



**Figura 21:** Guaraná  
**Fonte:** ISA

O Guaraná em sua representatividade é uma liderança que planeja todos os trabalhos, ou seja, propicia o bom viver coletivo nas reuniões e assembleias, a alegria nas ocasiões especiais, e na saúde por ser entendido como um revigorante que reforça a vida. Porém, os sistemas simbólicos não devem ser pensados como estáticos, mas sim como dinâmicos, atendendo ao curso da história para se reproduzirem. Desse modo, “em toda mudança vê-se também a persistência da substância antiga: a desconsideração que se tem pelo passado é apenas relativa” (SAHLINS, 1990, p.190).

Todo o discurso simbólico que permeia a construção da identidade Sateré-Mawé, se representa pela passagem das relações sociais que constitui a tradição na luta pelos seus direitos e na sua emancipação e, por outro lado, se revela nos encontros, nas reuniões e no compartilhamento do consumo com intenções manifestadas no reforço da etnicidade dos Sateré-Mawé. Bauman (2005) afirma que a identidade não é sólida como uma rocha, o que há é uma reconstrução por parte dos velhos hábitos diante dos novos, e reacomodam o seu olhar mediante os processos de adaptação pelos quais passam constantemente. Pois, “as identidades flutuam no ar, algumas de nossa escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas” (BAUMAN, 2005, p. 19).

Como exemplo do discurso simbólico, apresentamos a seguir o caráter mítico do Waraná da tradição que compõe a identidade étnica e a herança cultural dos Sateré-Mawé. Trata-se da origem e do destino desse povo.

Certo dia em um lugar chamado Nusoken havia três irmãos Okumáato, leuaman e Onhiamuaçabê. Onhiamuaçabê era uma linda menina que detinha grande conhecimento a respeito de todas as plantas medicinais. Nessa época os animais falavam igualmente as pessoas e os dois irmãos por a irmã ser muito bonita eles tinham muito ciúme dela e não gostavam que ela conversasse com nenhum animal. Então só dentro de casa. Esse excesso de cuidado despertou o interesse da cobra em sempre ir tentar a moça para conquista. E a cobra conquistou a moça através de um perfume, a moça passa no caminho e ela solto. Então, esse cheiro penetrou nela e ela ficou engravida. E irmãos quanto soubera que ela estava grávida, eles queriam saber quem era o pai só que ela não contava e eles ficaram com muita raiva mesmo e muito chateado a expulsaram da casa. Alguns conselhos foram dados para ela, fazer sua própria plantação, plantar plantas frutíferas para o bebê, porque depois que ele nascesse ele ia querer comer plantas frutíferas. Isso não foi aconteceu. Seus tios tinham muitas castanheiras na mata. Quando era época de castanha de dar o fruto, os animais iam lá e juntavam as castanhas. E sempre o tio, ele percebia que alguém estava levando as castanhas. Então ele colocou os vigias para vigiar lá embaixo das castanheiras. Depois de vários tempos a castanha dele sumindo, ele ordenou “pode matar - quero saber quem é que tá mexendo na minha castanha sem minha permissão”. Então o vigia, ele cumpriu. Ai quando foi certo dia o garoto foi de novo lá, e quando sem ele esperar o guarda matou, flechou ele, ele morreu. E a mãe soube que mataram a criança e ficou muito triste. E antes de enterrar, ela se lamentou lá na hora dizendo que “tinham matado o filho dela, que os tios não gostavam, mas que dele iam nascer uma planta que as pessoas iam procurar muito”. Plantado do olho esquerdo que é cultivado pelo branco não índio, e já a semente do olho direito simboliza o cultivo pelos próprios indígenas. A mãe deixou alguns vigias lá na sepultura, porque fazia muito barulho e toda vez que ela ia visitar, saia um animal e cada animal representa um clã da etnia Sateré-Mawé. E a última vez que ela foi visitar, lá teve uma surpresa. Pois a criança ressuscitou da planta do guaraná, e por isso os Sateré-Mawé são chamados filhos do guaraná. Então nós como nova geração do verdadeiro guaraná, temos essa história guardada na nossa memória que foi passado pelos nossos antepassados e hoje nós estamos aqui contando a verdadeira história da nossa verdadeira origem. (Origens dos Sateré-Mawé, NAU, 2010).

A apresentação do caráter mítico do Waraná é representada pela força do discurso simbólico que dá sentido ao pensamento na compreensão daquilo que pode ser visto pelo sujeito, e está ligado ao mito e através do mito, retrata o tipo de discurso criado pelo povo. Por outro lado, é importante destacar as afirmações de

Oliveira (2006), sobre a noção de pessoa revelada na origem do Guaraná, distinguindo entre o que o EU e a PESSOA no momento da iniciação, pois o EU é revelado na essência do ser humano, e a noção de PESSOA é carregada de sentido cultural, em que passa a assumir várias identidades de acordo com os cenários e os interlocutores, dependendo das circunstâncias culturais do contexto em que o grupo está inserido, repercutindo, assim, sua aceitação pelo determinado grupo.

Em destaque o preparo do çapo, bebida agregadora descrita por Lorenz (1992, p. 41);

O çapó, guaraná em bastão ralado na água, é a bebida cotidiana, ritual e religiosa, consumida por adultos e crianças em grandes quantidades. O preparo e consumo do çapó seguem uma série de práticas que somadas resultam em uma sessão ritual. A natureza do ritual de consumo do guaraná é, porém, diversa da de um ritual formal, como são a da Festa da Tocandira ou a da leitura do Porantin.

Cabe à mulher do anfitrião ralar o guaraná, operação feita com uma língua de pirarucu ou uma pedra lisa e quadrada de basalto. Uma cuia aberta da espécie *Crescentia cujete* é colocada em cima de um suporte chamado patauí e enchida de água até um quarto do seu volume total. A ação de 'ralar' o guaraná molhado não busca a transformação do bastão em pó, como ocorre com o guaraná seco. Antes, trabalha-se o guaraná para que se forme uma baba, uma viscosidade que adere ao ralo e ao pedaço do bastão em uso, sendo dissolvida n'água mediante a periódica submersão dos dedos da raladora.

Depois de preparado, o çapó é de novo diluído com água guardada ao lado da "dona" do guaraná em uma cabaça da espécie *Lagenaria siceraria*. A cuia, já a essas alturas cheias até um pouco mais da metade de çapó, é entregue pela mulher ao seu marido, que toma apenas um pequeno gole antes de passá-la aos outros presentes, normalmente prestigiando os mais velhos ou alguns visitantes importantes, se os houver. Daí em diante, a cuia passa de mão em mão observando a proximidade física dos participantes, e não um rígido esquema de hierarquia, sendo acompanhado durante as sessões noturnas por um grande cigarro de tabaco enrolado numa casca de árvore. O nome tauarí indica tanto o cigarro feito, como a casca e a própria árvore (*Couratari tauary*).

Nem sempre a cuia e o tauarí fazem uma volta circular, sendo mais comum que passem em uma linha reta de um participante ao próximo, voltando pela mesma linha até chegar de novo nas mãos do

dono. Quando são muitas as pessoas presentes, observa-se a formação de duas ou mais linhas deste tipo, já que uma só cuia raramente é tomada por mais de oito ou dez pessoas. O participante que não tiver muita vontade de tomar guaraná não irá rechaçar a oferta da cuia, mas manterá as formalidades, bebendo um golinho mínimo para não ofender o anfitrião. Outro detalhe importante é que ninguém acaba a bebida que tiver na cuia, e mesmo se receber uma quantidade mínima, cuidará de deixar sempre um resquício para devolver ao dono. Só este é que tem o direito de encerrar formalmente a sessão de çapó; o que ele pode fazer pessoalmente, ou passando o restinho para um membro de sua família, acompanhado pela frase wai'pó ("olha o rabo").

Durante o intervalo em que a cuia circula entre as pessoas presentes, a mulher do anfitrião continuará esfregando o pedaço de guaraná contra o ralo, juntando uma baba que será prontamente dissolvida n'água assim que a cuia voltar às suas mãos. Cabe observar que cada sessão da çapó tem várias rodadas da bebida, ou seja, a mulher do dono da casa (ou sua filha, ou sua neta) irá preparar várias cuias de çapó conforme a disposição dos visitantes e familiares para tomar çapó e conversar.



**Figura 22:** Preparo Guaraná

**Fonte:** Sateré-Mawé: Os filhos do Guaraná, Lorez,



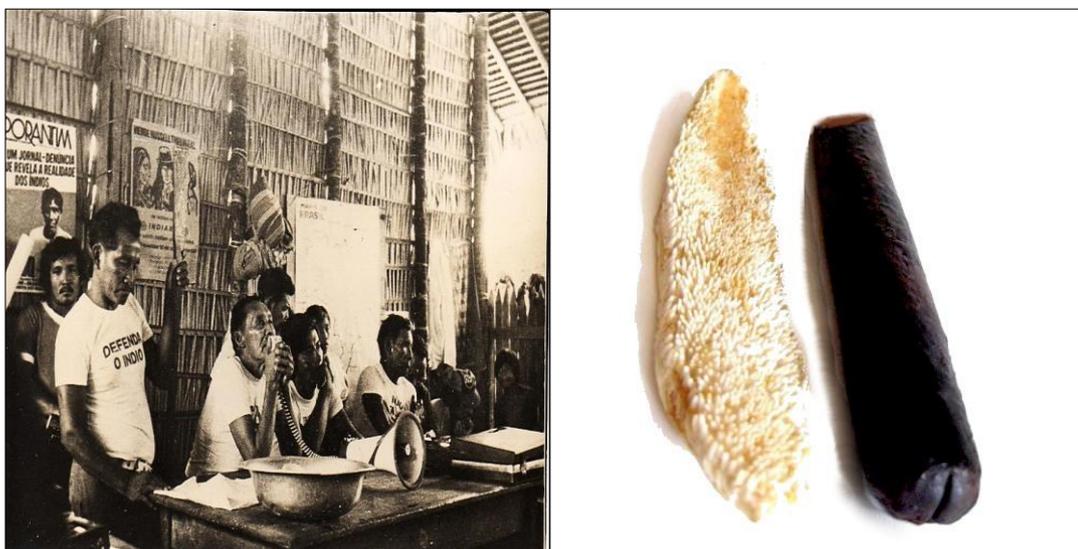
**Figura 23:** Consumo

**Fonte:** Sateré-Mawé: Os filhos do Guaraná,



**Figura 24:** Preparação do Çapo na Comemoração na Semana dos Povos Indígenas – Aldeia Simão

**Fonte:** Arquivo Pessoal, 2018.



**Figura 25:** Ritual do Çapó, bastão com o ralador e língua de pirarucu.

**Fonte:** Sateré-Mawé: Os filhos do Guaraná, Lorez, 1992.

Nas muitas interpretações da origem do Guaraná descritas por Nunes Pereira (1954), Lorenz (1992), Figueroa (2016) e pelos tradicionais, o Guaraná se desvenda em um contrato social consolidado pela sociedade, que utiliza o

compartilhamento do çapó ritualizado para se relacionar aos princípios do conhecimento, é tomado para pedir sabedoria para que tudo possa correr bem em reuniões e assembleias, constitui-se em uma experiência grandiosa participar desse processo ritualístico como forma de estreitamento dos laços, de consolidar o respeito e a união para a troca de saberes e articulações de projetos em conjunto. Isso se formaliza em uma ação política de interação das lideranças e a comunidade em geral. Para Torres (2014, p.34), “Política para os propósitos dos Sateré-Mawé em uso ritualístico do çapó envolve uma dimensão de pertença tribal... [...] O çapó é o elo da sociabilidade do povo Sateré-Mawé”.

O guaraná é o reforçador da resistência cultural e identitária quando dá conta de processos de resistência e de ação direta, protagonizados pelos indígenas na utilização do guaraná como um componente fundamental para a criação do Consórcio de Produtores Sateré-Mawé, que utiliza a cosmovisão como elemento que direciona a visão empresarial do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé – CGTSM, responsável pela comercialização do guaraná.

Nusoken é a marca dos produtos do Consórcio de Produtores Sateré-Mawé e tem um significado muito especial, é o lugar onde antes do começo do mundo moravam os antepassados dos Sateré-Mawé, e lá ficavam os moldes de pedra de todos os seres vivos da floresta; os animais assim como as plantas, junto com a sua Arte, que também é uma arte viva.

Esclarece Obadias Batista Garcia (*Entrevista*, 2016), coordenador Geral do CGTSM.

*Nusoken quer dizer lugar das pedras, e tudo o que é original e nativo vem de lá" conta Obadias e prossegue: "assim o Imperador conduziu nossos antepassados rumo à civilização, mas no caminho parou para comer frutas em uma bonita floresta cheia de fartura de espécies selvagens úteis aos homens, então entendeu que deveriam ficar e cuidar dessas riquezas, eles seriam os guardiões desse Jardim do Imperador. Foi ali que os Sateré-Mawé se formaram como Povo, espalhando o verdadeiro Guaraná, a Paulínea Cupana.*



**Figura 26:** Lideranças da Terra Indígena Andirá/Marau na XXVI Assembleia do CGTSM na Aldeia Simão I – Rio Andirá.

**Fonte:** Redes sociais do Líder Obadias Garcia

A marca do produto se originou da cultura indígena Sateré-Mawé, Nusoken é uma palavra que faz parte do representativo cotidiano indígena, relacionada ao princípio de todo conhecimento, o princípio de toda cultura Sateré-Mawé. Nu significa pedra; soken significa terreiro. “Escolhemos essa palavra porque todo produto que vem da área indígena, em especial o Sateré-Mawé, que tenha a marca Nusoken é verdadeiro, fora isso é falso. Para que o nosso povo seja valorizado”, afirma o Gerente de produção da CPSM, Obadias Garcia.

O protagonismo dos Sateré-Mawé se mostra através da resistência que opera no plano simbólico, por exemplo, na forma de apropriação e administração do cultural e o simbólico, que na prática são marcados por um sistema de uma determinada cultura na construção social em que sua manutenção é fundamental para a perpetuação de uma determinada sociedade. É através da interiorização da cultura por todos os membros da mesma, tendo uma diversidade cultural extremamente complexa, que se remete à existência de diferentes formas de pertencimento simbólico, de interpretações e processos impregnados de sentidos espirituais, religiosos, mágicos ou míticos.

A compreensão desses movimentos em busca de sua autonomia e emancipação com os princípios culturalistas contemporâneos, demonstra o protagonismo por meio das lições de sabedoria tradicional que são tomadas na defesa de uma tradição que “implica alguma consciência, consciência da tradição

implica alguma invenção, a invenção da tradição implica alguma tradição” (SAHLINS, 1990, p.89)

Todo esse processo de organização do Consórcio de Produtores Sateré-Mawé como parte integrante da CGTSM, se mostra como uma alternativa da dinâmica das práticas culturais como mecanismo de coordenação de ações sociais permanentemente renovadas e reavaliadas mediante a apropriação dos conhecimentos que vão sendo produzidos sobre as próprias ações e os sistemas sociais nos quais elas ocorrem. Isso não significa que a tradição desapareça, ela pode ser articulada e defendida como discurso simbólico, justificada como tendo valor para formação identitária dos Sateré-Mawé. A tradição é contextual, gradativa, uma combinação de ritual e verdade, age como articuladora do protagonismo de atores e grupos sociais ao incorporar relações de poder e naturalizando-as, entre as diferentes instâncias do mundo social (GIDDENS, 1997).

O reconhecimento dos povos indígenas como protagonistas da história do Brasil (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016), é importante para desconstrução de uma prática institucionalizada na maioria dos materiais didáticos utilizados na formação escolar, que reproduz uma visão preconceituosa e equivocada sobre os povos indígenas. Essa visão distorcida sobre os povos indígenas tem suas raízes na forma como os colonizadores expressaram o pensamento social brasileiro da Colônia, Império e República, e que foram incorporados por órgãos gestores da política indigenista.

Para reverter essa visão estereotipada, não basta apenas realizar leituras sobre a cultura indígena e nem ser simpatizante pela luta dos indígenas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016), é preciso subsídios com criticidade que ajudem no desenvolvimento dos estudos sobre a formação da nação brasileira. As ferramentas necessárias para entender essa formação perpassam por aspectos determinantes para evitar a distorção sobre a história dos povos indígenas.

O primeiro aspecto está em focalizar o etnocentrismo, representados pelos referenciais externos da visão do colonizador, que procura descrever e explicar os comportamentos, crenças dos indígenas. É muito difícil romper com o etnocentrismo, pois o juízo de valor toma uma dimensão ao longo de um determinado período que dificulta o reconhecimento da diversidade das culturas. Uma nova narrativa histórica se constrói a partir da articulação dos estudos da história e da antropologia, do

discurso científico e o respeito as práticas culturais, de maneira que não possa reincidir a prática do etnocentrismo.

O segundo aspecto a ser evitado é o cronocentrismo, que se mostra em atribuir a uma época ou a um personagem histórico ideias e sentimentos que são de outra época, ou seja, as motivações atuais como referência mundial para investigar o passado, ao pressupor que os indígenas do passado são idênticos como se apresentam nos dias atuais (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016).

O terceiro aspecto de distorção é tornar estática a forma de culturas específicas dos povos indígenas que, na maioria das vezes, foram descritas na perspectiva do exotismo, como se não fossem capazes de se autogovernar, e nem impedido de sofrer mudanças na relação cultural recíproca com outros povos. Essa visão reduziu o indígena em “primitivo”, no qual as ações tomadas pelo colonizador foram de tomar posse de seus territórios, recursos naturais, o que levou a fragmentação dos povos e o seu silenciamento frente o poder coercitivo do comando e obediência.

Os registros e as interpretações feitas pelos colonizadores, cronistas, missionários e pela história oficial, anulavam os indígenas enquanto protagonistas da história, considerando-os apenas como exóticos, restos de um passado que ficou para trás. Ao contrário disso, é preciso ver os povos indígenas como indivíduos, vivos e participantes de sua história, resistentes e criativos, cuja forma de alteridade está sendo reconstruída em suas TI e em suas lutas políticas, práticas culturais e na vida cotidiana.

O protagonismo indígena no decorrer do seu processo histórico se impôs pelo fortalecimento de suas práticas culturais e identitárias e na articulação entre a tradição e a política na busca da concretização dos seus direitos assegurados nas legislações, sobre suas organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições. Tudo isso leva a um repensar de como os indígenas, sujeitos individuais ou coletivos em seus múltiplos cenários e diferentes dinâmicas compõem as diversas maneiras criativas de resistências, constituição de novas identidades, campos de saberes, ressignificação dos discursos, organização dos movimentos, que garanta a esses povos tomadas de decisões, ao levar em consideração suas práticas culturais e sociais para a consagração do seu protagonismo que há tempos sofrem uma negação de seus direitos. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016).

## **CAPÍTULO IV: O PROTAGONISMO DA ALDEIA A CIDADE: OS TRAJETOS E CIRCUITOS DOS SATERÉ-MAWÉ.**

*É importante que as novas lideranças não se distanciem das realidades locais...dialogando com as lideranças tradicionais e aqueles que vivem no dia-a-dia das comunidades. (Documento da APIB)<sup>47</sup>*

### **4.1. MIGRAÇÃO: DAS PARTIDAS E CHEGADAS À AUTODETERMINAÇÃO**

Os conhecimentos acerca dos fenômenos demográficos relacionados à população indígena exigiram aprofundamento e detalhamento de análise sobre a migração, especialmente a que se dá em direção às cidades, visto que, os processos migratórios constituem fenômenos ainda pouco estudados. A partir das relações estabelecidas, a integração das culturas que se apresentam nesse espaço é permeada de signos e significados, destacando que o processo de globalização ocorrido nas últimas décadas trouxe repercussões nos modos de produção econômica, científica e cultural

O presente capítulo apresenta o processo migratório dos Sateré-Mawé para cidade de Parintins, como ocorrem as relações de poder estabelecidas pelas lideranças que transitam no contexto da aldeia à cidade, e como o protagonismo se organiza nas suas lutas e resistências, na busca de sua visibilidade nos modos de produção econômica, científica e cultural.

Para esse entendimento, deve-se valer sobre os conhecimentos a cerca entre os fenômenos demográficos relacionados à população indígena que exigira aprofundamento e detalhamento de análise sobre a migração, especialmente a que se dá em direção às cidades, visto que, os processos migratórios constituem fenômenos ainda pouco estudados, pois as relações estabelecidas e a integração das culturas que se apresentam nesse espaço são permeadas de signos e significados.

---

<sup>47</sup> DOCUMENTO APIB: Subsídios para o Abril Indígena 2008. Brasília: APIB, COIAB, APOIME, ARPINSUL, ARPIUNPAN, MOPIC, Abril de 2008. ED. Especial. p. 14.

O censo 2010<sup>48</sup> superou as lacunas deixadas pelos censos passados. Como critério de classificação a autodeclaração continuou, mas foi acrescentado a ele outros como o pertencimento étnico, o idioma/língua falada e a localização geográfica<sup>49</sup>.

O censo IBGE 2010 aponta para um Brasil de 896,9 mil indígenas<sup>50</sup> pertencentes a 305 etnias e falantes de 274 línguas e/ou dialetos diferentes. Representam, hoje, 0,47% da população total do país.

**Quadro 02:** População Indígena

<b>POP. INDÍGENA 1991</b>	<b>POP. INDÍGENA 2000</b>	<b>POP. INDÍGENA 2010</b>
RURAL 223.205 URBANA 71.026	RURAL 223.205 URBANA 71.026	RURAL 572.083 URBANA 324.834
<b>ETNIAS</b> -	<b>ETNIAS</b> 220	<b>ETNIAS</b> 305
<b>LINGUAS/DIALETOS</b> -	<b>LINGUAS/DIALETOS</b> 170	<b>LINGUAS/DIALETOS</b> 274

Fonte: IBGE

Do total da população indígena 517.383 mil (57,7%) vivem em Terras Indígenas (TI) e 379.535 mil (42,3%) vivem ou em TI que estão nas primeiras etapas (estudo e delimitação) do procedimento administrativo de identificação e demarcação ou em cidades. Entre as classificações do urbano e do rural, 572.083 mil indígenas vivem em áreas rurais e 324.834 mil indígenas em áreas urbanas.

Somente com o Censo Demográfico 2010, podemos obter maiores informações a respeito do universo de indígenas no Brasil de maneira mais

<sup>48</sup> Os dados sobre a população indígena doravante utilizados foram extraídos do último Censo IBGE/2010, sobretudo das publicações “Características Gerais dos Indígenas – Resultado do Universo” e “Os Indígenas no Censo Demográfico 2010 – Primeiras Considerações com Base no Quesito Cor ou Raça”, bibliografia indicada

<sup>49</sup> Para amostra do universo indígena selecionou-se junto com a FUNAI as Terras Indígenas (TI) que em dezembro de 2010 encontravam-se nas seguintes situações fundiária: 1) ou declarada; 2) ou homologada; 3) ou regularizada e 4) ou em vias de se tornar reserva. No total 505 TI estavam em alguma dessas etapas do procedimento demarcatório, no entanto, por motivos técnicos a investigação aconteceu em 488 TI's. Vale lembrar que, ainda segundo os dados FUNAI/IBGE, existem hoje no Brasil 687 territórios indígenas.

<sup>50</sup> Sobre o total da população indígena do país quando considerado o quesito “Cor ou Raça”, os dados IBGE apontam para uma população de 817,9 mil indígenas. Contudo, para aqueles que não se autodeclararam indígena nas análises por localização do domicílio dentro das TI perguntou se a pessoa se considerava indígena (por condição). Desta metodologia aplicada para as TI, a população indígena teve um acréscimo de 79 mil pessoas, passando então a ter como população total 896,9 mil indígenas.

desagregada, tanto territorialmente quanto por outras variáveis, sem perder a confiabilidade, além de conhecer informações sobre cada uma das Terras Indígenas que foram incluídas como setores censitários com a compatibilização da malha de terras da FUNAI com a de setores censitários do IBGE. Muitas terras ficaram de fora das informações do censo, devido o seu reconhecimento e regularização ocorrerem após 2010, ou ainda se encontram em processo de regularização.

**Quadro 03:** População em área urbana e rural

POPULAÇÃO INDÍGENA EM ÁREA URBANA	POPULAÇÃO INDÍGENA EM ÁREA RURAL
Indígenas vivendo em TI 25.963	Indígenas vivendo fora da TI 491.420
Indígenas vivendo fora da TI 298.871	Indígenas vivendo fora da TI 80.663
TOTAL: 324.834	572,083

Fonte: IBGE

Os povos indígenas continuam a habitar territórios geograficamente em todas as regiões do país. O Norte do país possui a maior população indígena em números absolutos, são 305.873 indígenas seguido, pela região Nordeste com 208.691 indígenas e pelas regiões Centro-Oeste com 130.494 indígenas, Sudeste com 97.960 indígenas e Sul com 74.945 indígenas.

No Brasil as migrações passam ser analisadas mediante as transformações ocorridas na passagem da sociedade rural para a urbana com impactos na sociedade brasileira. Com isso a migração é vista pelos migrantes como mobilidade social que se representa pela mudança de ocupações diferentes, com deslocamentos que ocasionam novas formas paradigmáticas de vivências, experiências e estranhamentos mediante as novas condições que seu ambiente apresenta.

O processo migratório no Brasil sobre o ponto de vista da abordagem tradicional reflete os deslocamentos espaciais dos trabalhadores (VEINER, 2000); que na maioria das vezes são expropriados por servir para o aumento do lucro ao se tornar necessário para que o sistema possa produzir bens e serviços. Para isso, a migração não é um fenômeno natural e espontâneo, mas se torna um fenômeno formado por estruturas injustas com ligações aos contextos econômicos, políticos, sociais e ideológicos.

<b>REGIÃO</b>	<b>POPULAÇÃO INDÍGENA EM ÁREA RURAL</b>
<b>Norte</b>	244,353
<b>Nordeste</b>	102,541
<b>Centro-Oeste</b>	96,256
<b>Sudeste</b>	18,697
<b>Sul</b>	40,936

**Quadro 04:** Processo migratório

**Fonte:** IBGE

Dentre os dez Estados com maior população indígena autodeclarada destacam-se Amazonas com população de 168.680 indígenas, Mato Grosso do Sul com 73.295 indígenas, Bahia com 56.381 indígenas, Pernambuco com 53.284 indígenas, Roraima com 49.637 indígenas, Mato Grosso com 42.538 indígenas, São Paulo com 41.794 indígenas, Pará com 39.081 indígenas, Maranhão com 35.272 indígenas e Rio Grande do Sul com 32.989 indígenas. (IBGE, 2010).

Ao buscar maior compreensão sobre o processo migratório, a abordagem na perspectiva do contexto social compreende a função que os migrantes desempenham na sua vida em sociedade, com suas práticas culturais, valores e representações, pois os estudos clássicos sobre essa abordagem não contemplam respostas claras sobre essas dinâmicas migratórias. A abordagem sobre migração é traçada a partir de duas perspectivas, uma voltada para a tendência tradicional, que enfatiza as questões econômicas como fator principal dos deslocamentos da população (VEINER, 2000); a outra está direcionada as teorias sociais que se apresentam no contexto social, marcado por mudanças estruturais em determinados espaços nas cidades.

O migrante como sujeito do processo se insere no novo espaço formado em um contexto de contradições, e ao estabelecer novas relações sociais de aproximação com outras pessoas que ocorrem principalmente com a sua inserção com o mundo do trabalho. As dificuldades encontradas no novo espaço criam um estado de alerta (SANTOS,1998), ao permitir se refazer, com novas ideias sobre a realidade que o cerca.

A dinâmica dos fluxos migratórios no contexto social pode ser estruturada a partir dos estudos sociológicos e antropológicos, que propõem realizar uma análise que articule tanto os fatores econômicos como os fatores sociais, com trocas de

informações e materiais que estabeleçam conexões capazes de entender as razões para que esses fluxos aconteçam.

O fluxo migratório ocorrido no Brasil ocorre devido os ciclos econômicos desenvolvimentistas e reflete que também, na Amazônia, houve migração intensa. O processo de povoamento foi muito grande desde a época da conquista dos espanhóis e portugueses, todo esse processo resultou em uma diversidade enorme da população dentro da Amazônia. Essas migrações se realizam na exploração do sertão, e no início do século a borracha, que trouxe tanto migração interna quanto internacional.

Os movimentos migratórios que ocorreram no Brasil na segunda metade do Século XX começaram a diminuir significativamente a partir dos anos 80, devido às suas sucessivas crises econômicas e sociais por que vinha passando, somadas às grandes mudanças na estrutura da economia brasileira e no modo de expansão da fronteira agrícola. Essas transformações na década de 80 refletiram na Amazônia devido às políticas públicas direcionadas ao seu desenvolvimento econômico e social (BECKER, 2001) que levou ao esgotamento dessas políticas desenvolvimentistas de intervenção da economia na Região, o levou o esgotamento ou mesmo o fim da atração exercida pela fronteira agrícola na Amazônia.

Atualmente, o que se tem na Amazônia é uma migração interna, o grande êxodo rural que vem para cidades, causando problemas nas contingências sociais como interétnicas, que impacta na dinâmica interpessoal de convivência. Assim a aproximação entre populações urbanas e não urbana é condição importante para o conhecimento mútuo da dinâmica e da interação entre as formas culturais, pois o papel significativo e ativo dessa relação se propõe entender e pensar elementos culturais diversos visualizando os principais conflitos decorrentes desse encontro.

A migração dos povos indígenas para o contexto das cidades revela que os espaços urbanos a partir de sua extensão são mais complexos e múltiplos, as práticas sociais e os processos de identificação dos grupos sociais são cada vez mais isolados, produzindo lugares específicos para tipos de convivência, tornando os espaços urbanos mais fragmentados, criando espaços com vários territórios com suas práticas sociais e culturais próprias.

No novo ambiente começam a lançar mão do uso de novas tecnologias como mecanismo de sobrevivência, em meio à diversidade preserva a essência cultural, e aderem novos aspectos, abandonam outros e assim criam e recriam

novas formações de sociedades translocais (SAHLINS,1997), pois as sociedades transculturais têm seu lócus na terra natal e o seu eu e sua forma de vida possuem um caráter especialmente centrado na vida presente.

Nos espaços urbanos existem muitos indígenas que são invisibilizados no imaginário social brasileiro, no sentido de ter uma visão distorcida do índio com hábitos primitivos como: andar nu, viver com o corpo pintado, usar cocar, ser sujo, feio e etc. Nos vários termos são utilizados para identificar o indígena como o claro denotativo de morador das matas, de vinculação com a natureza, de ausência dos benefícios da civilização (PACHECO DE OLIVEIRA, 1992), pois a presença dos povos indígenas no contexto das cidades circulando e vivendo acontece desde os anos 1920, e se intensifica nos anos 60.

Ao migrar para a cidade, o indígena é comparado com o modo de viver do urbano. Isso se explica quando Oliveira (1992) estudou a migração dos índios Terena para o meio urbano de Mato Grosso, analisa que a partir do momento que os indígenas mantêm contato com a vida urbana, seja por motivo de trabalho, por excursões recreativas, que o deixa atraído pelo novo modo de vida, proporcionando uma visão de um mundo novo, até então desconhecido.

Os estudos sobre indígenas no contexto da cidade, ainda é uma temática muito recente, revelando uma série de questões desafiadoras para a explicação da presença da população indígena na cidade de forma tímida e gradual, representando até o presente momento a minoria entre as pessoas não indígenas, e em muitos casos, somam com as pessoas que migram da zona rural, morando e se localizando nas periferias das cidades. Com isso muitos aspectos externos à comunidade indígena influenciaram e continuam a influenciar a migração de indígenas para os centros urbanos, principalmente o que se refere à invasão e exploração da reserva indígena de forma indiscriminada, levando os mesmos a transitarem no sentido aldeia indígena e cidade, cidade e aldeia indígena.

A cultura de determinado grupo étnico não é fixa, parada no tempo, pois, ao ser construída na relação entre sujeitos de um mesmo grupo, ou entre sujeitos de diferentes grupos étnicos, ela sofre um processo de mudança. Porém, mesmo vivendo em no contexto da cidade, não significa que os indígenas abram mão de sua identidade étnica. De acordo com a publicação do Conselho de Missão entre Índios (COMIN, 2008), o convívio com pessoas de outras culturas faz com que ocorra uma ressignificação de alguns dos seus traços culturais, pois a busca do

espaço urbano por um determinado grupo indígena pode ter vários motivos: a falta de terra e de incentivo para manter seu espaço no meio rural; a busca de recursos para cuidar da saúde; o estudo em escolas e universidades; maior possibilidade de vender seu artesanato; entre outras questões.

Em alguns momentos essa migração não ocorre de forma definitiva, muitos indígenas que vieram com intuito de estudar voltam para suas aldeias, o mesmo acontece com as lideranças políticas indígenas que imprimem o trânsito da aldeia à cidade como forma de não manter o distanciamento de sua base que impõe a sua visibilidade no contexto da cidade. Os vínculos precisam ser cultivados para não serem perdidos, a mobilidade como situação histórica e contingencial, não anula seu pertencimento étnico, mas o reforça. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1992).

A migração dos Sateré-Mawé na cidade de Parintins será apresentada nas perspectivas elaboradas por Bernal (2009) sobre as três gerações de indígenas na cidade de Manaus.

Em Parintins a primeira geração de migrantes indígenas Sateré-Mawé era em sua maioria da Aldeia Ponta Alegre nos anos 70 a 90, em busca de melhores condições de vida na educação, trabalho e atendimento à saúde.

Para Parente 04, que é uma liderança indígena tradicional Sateré-Mawé,

*Fui para cidade com a função de representar meu povo em uma organização indígena, mas sempre fiquei em trânsito da aldeia à cidade. Morei em Manaus e depois fui para Parintins onde criei meus filhos, sempre retorno para minha aldeia, levando o resultado das negociações para as melhorias na educação, saúde e infraestrutura. Foram muitas lutas em Barreirinha e Parintins para se tornar visível na cidade, idas e vindas em órgãos públicos e articulações políticas que propiciasse retornos favoráveis, em muitos momentos eu pensava em desistir, mas mesmo assim ia em frente, lutar no desafio de manter a minha tradição cultural e a minha identidade étnica.*

Essa geração teve algumas lideranças como migrantes que vieram para cidade representar suas associações e organizações indígenas, criou seus filhos, e ainda fica em trânsito da aldeia a cidade. A luta e a resistência pelo reconhecimento da autoafirmação são reconhecidas no discurso do Parente 4, que o identifica como parte de uma geração que representou seu povo pelos direitos constitucionais.

Quanto a segunda e a terceira geração se constituem de indígenas que vieram com seus pais da aldeia e indígenas naturais de Parintins, a maioria filhos de funcionários públicos e lideranças que migraram para cidade há anos.

Os indígenas da segunda geração têm a idade entre 28 a 43 anos, viveram a maior parte de sua vida na cidade de Parintins.

A fala do indígena que representa essa geração.

*Eu e meus irmãos estudamos da educação básica a educação superior em Parintins, uns voltaram pra aldeia como professores, outros retornaram. Me considero uma liderança no campo da educação. Sofri muitos preconceitos, mas minha Mãe sempre dizia que era para ficarmos calados, não revidar, tinha momentos que não aguentava, mas foi a Universidade que me ajudou a ir em frente na defesa do meu povo. Por mais que fosse criado na cidade, nunca deixamos de ir na aldeia, sempre tive essa ligação, e os meus sempre contando como era nossa tradição cultural.*

Os indígenas dessa geração deram continuidade dos estudos do ensino fundamental ao ensino superior, muitos se tornaram lideranças políticas indígenas e assumindo representações na área da educação, saúde, organizações e associações indígenas, atuam como protagonistas na luta pela efetivação dos seus direitos. Foi uma geração de transição e nela recaiu o impacto do deslocamento para cidade, sofreram preconceitos e tornaram-se verdadeiros defensores de suas práticas culturais.

A terceira geração de indígenas em Parintins se constitui por jovens com idades de 13 a 25 anos, são os filhos da cidade e se representam como estudantes do ensino fundamental ao ensino superior, trabalham no comércio e em órgãos do Município e Estado, em alguns casos têm muitas dificuldades de aceitação pelos parentes de sua aldeia.

Para exemplificar essa geração, temos o relato de um jovem indígena:

*Me formei em uma licenciatura foi então que decidi voltar para minha aldeia, e resolvi participar do processo seletivo para professor indígena, ao pedir a autorização do Tuxaua da aldeia, que é uma exigência da legislação indígena, não consegui devido a alegação que eu não era indígena. Com isso retornei para cidade em busca de outras colocações, e em outro processo seletivo consegui a autorização do Tuxaua de outra aldeia que não pertencia ao Estado do Amazonas. É um sentimento ruim, porque eu sei que sou indígena, mas muitos desconsideram isso na aldeia e sofremos com isso.*

O fluxo migratório dos Sateré-Mawé em Parintins ainda se representa principalmente por muitos jovens que vem dar continuidade de seus estudos, que mensalmente recebem a visita dos pais que vêm às cidades para receberem

salários, bolsa família e aposentadoria, podendo dar-lhes assistência. Como mostra a tabela (TEIXEIRA, 2005).

<b>Cidade</b>	<b>Nº habitante</b>
Barreirinha	276
Parintins	<b>512</b>
Maués	<b>200</b>
Manaus	<b>600</b>

Fonte: Teixeira 2005  
Estimativa dos migrantes Sateré-Mawé nestas cidades em 2002/2003

A aldeia Ponta Alegre, de acordo como os relatos das lideranças indígenas, os Sateré-Mawé apresentam uma maior mobilidade populacional tanto para as cidades mais próximas como no interior da terra indígena. O Diagnóstico Sociodemográfico Participativo (Teixeira, 2005), apontou que em Ponta Alegre saíram 69 dos imigrantes de Barreirinha e 168 dos 296 de Parintins, o que representa 60% dos 397 moradores da referida aldeia em 2003. Esse número de migração da população indígena de Ponta Alegre cresceu atualmente principalmente devido à localização próxima tanto da cidade de Barreirinha como de Parintins que tornou mais fácil o traslado em lanchas rápidas, rabetas e barcos mais velozes, assim como as oportunidades em continuar os estudos em cursos de graduação ofertadas pelas Universidade do Estado do Amazonas e Universidade Federal do Amazonas em Parintins.

**Quadro 05:** Censo Demográfico de 2010

<b>Item Geográfico</b>	<b>Domicílio, Idade calculada, Indígena, etnia situação</b>				<b>Frequência</b>	
	<b>Sexo, anos, classe</b>				<b>Observações</b>	
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Masculino	Menos de um ano		3
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Masculino	De 1 a 4 anos	5 1	5 1
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Masculino	De 5 a 9 anos	2 2	2 2
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Masculino	De 10 a 14 anos	4 2	4 2
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Masculino	De 15 a 17 anos	5 1	5 1

PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Masculino	De 18 a 19 anos	0	1	0	1
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Masculino	De 20 a 24 anos	7	2	7	2
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Masculino	De 25 a 29 anos	3	1	3	1
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Masculino	De 30 a 34 anos	2	1	2	1
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Masculino	De 35 a 39 anos	2	1	2	1
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Masculino	De 40 a 44 anos		9		9
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Masculino	De 45 a 49 anos		6		6
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Masculino	De 50 a 54 anos				3
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Masculino	De 55 a 59 anos				3
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Masculino	De 65 a 69 anos				3
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Masculino	De 70 a 74 anos				3
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Masculino	De 75 a 79 anos				3
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Masculino	De 85 a 89 anos				3
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Feminino	Menos de um ano				3
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Feminino	De 1 a 4 anos	3	1	3	1
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Feminino	De 5 a 9 anos	7	2	7	2
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Feminino	De 10 a 14 anos	2	3	2	3
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Feminino	De 15 a 17 anos	6	3	6	3
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Feminino	De 18 a 19 anos		8		8
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Feminino	De 20 a 24 anos	1	2	1	2
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Feminino	De 25 a 29 anos		8		8
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Feminino	De 30 a 34 anos	5	1	5	1
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Feminino	De 35 a 39 anos		8		8
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Feminino	De 40 a 44 anos				3
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Feminino	De 45 a 49 anos		6		6
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Feminino	De 50 a 54 anos				3
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Feminino	De 55 a 59 anos				3
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urbana	Feminino	De 60 a 64 anos		6		6

PARINTINS	Sateré-Mawé	Urban a	Feminino	De 65 a 69 anos			3
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urban a	Feminino	De 70 a 74 anos			3
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urban a	Feminino	De 75 a 79 anos			3
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urban a	Feminino	De 80 a 84 anos			3
PARINTINS	Sateré-Mawé	Urban a	Feminino	De 85 a 89 anos			3

Fonte: IBGE

Esse retrato do censo demográfico do IBGE de 2010 revela o domicílio, a idade, indígenas, etnia, sexo, anos e classe, verifica-se o número crescente da migração indígena para cidade de Parintins. Muitos indígenas Sateré-Mawé estão dispersos em vários bairros da cidade de Parintins, os bairros com maior concentração de indígenas é o Itaúna I e II, Paulo Corrêa, Loteamento Teixeira, Palmares, São José próximo ao Hospital Padre Colombo está havendo uma mobilidade dos bairros periféricos para o bairro São José próximo ao Hospital Padre Colombo, e uma maior concentração na Casa de Trânsito Indígena<sup>51</sup>, que abriga indígenas provenientes de várias aldeias, em maior número estão os Sateré-Mawé e depois os Hexkaryana.

A Casa de Trânsito foi construída a partir do terreno cedido pelo Bispo da época Dom Arcângelo Cérqua, para o Tuxaua Geral da Tribo Sateré-Mawé, Donato Lopes servindo aos indígenas que necessitavam se deslocar a cidade de Parintins para resolverem problemas pessoais e de saúde. O que era para ser uma casa para os indígenas em trânsito, passou a ser moradia fixa com muitos moradores que migraram para a cidade já residem de dois anos e outros que chegaram uns 13 anos atrás e vivem com suas famílias.

O trabalho de campo nos propiciou vivências e encontros com indígenas por intermédio dos projetos realizados com crianças indígenas em escolas de Parintins, o que permitiu uma convivência com os seus pais que moram na Casa de Trânsito Indígena e formaram um núcleo migratório que permanecem na cidade durante o ano letivo e depois retornam para aldeia no período das férias escolares.

Durante os projetos de iniciação científica, de extensão do Instituto de Ciências Sociais Educação e Zootecnia – UFAM, realizados com as crianças

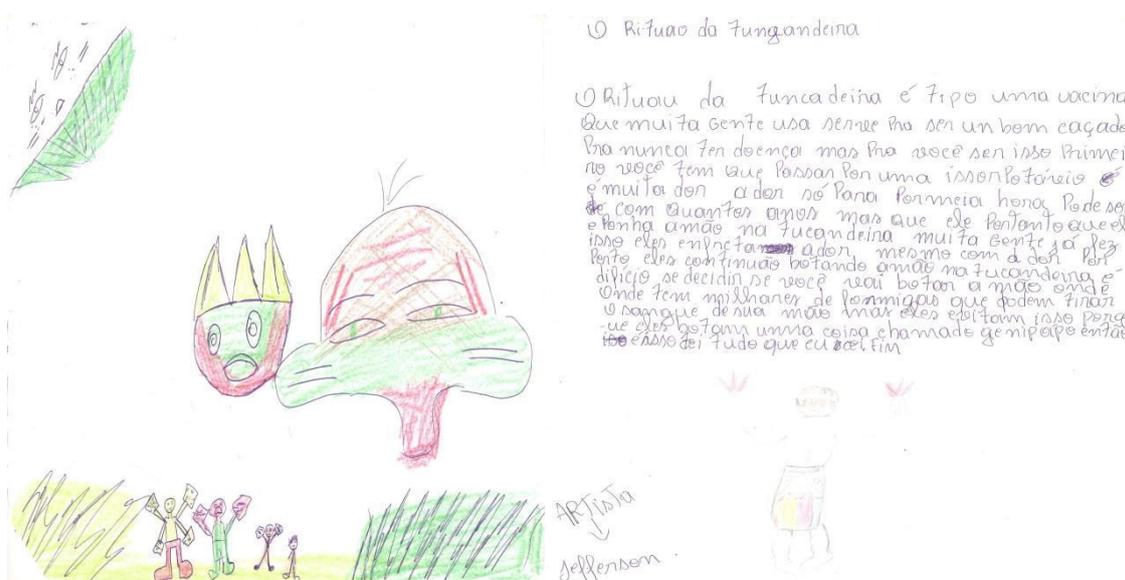
<sup>51</sup> Casa onde moram os indígenas que estão de passagem pela cidade. Local também usado como moradia por famílias que tem filhos estudando na cidade.

indígenas, muitas atividades foram desenvolvidas para identificar os enfrentamentos da migração da aldeia a cidade e o reconhecimento de sua identidade étnica, como forma superar as relações conflituosas com o não indígena, a sua tradição cultural os mantém fortalecidos para sua auto identificação como Sateré-Mawé no contexto da cidade. Os projetos visavam minimizar a distância entre a cultura imposta pela escola e a cultura das crianças indígenas no decorrer do processo ensino aprendizagem

As crianças retratam nos seus trabalhos sobre o ritual da Tucandeira.



**Foto 26:** Desenhos das Crianças Indígenas que moram na Casa de Trânsito  
**Fonte:** Arquivo do Projeto de Extensão ICSEZ/UFAM, 2014.



**Figura 27:** Desenhos das Crianças Indígenas que moram na Casa de Trânsito  
**Fonte:** Arquivo do Projeto de Extensão ICSEZ/UFAM, 2014.

As crianças da Casa de Trânsito, ao migrarem para a cidade de Parintins com os seus pais, enfrentam problemas na escola relacionados à discriminação, intolerância, dificuldades no processo ensino-aprendizagem. No decorrer do projeto, foi verificado nas crianças o sentimento de orgulho por ser indígena que nessa nova geração é cada vez maior. Conhecimentos de direitos, perspectivas de melhoria de vida para si e para o seu povo, e principalmente o reconhecimento de ser indígena demonstra o sentimento de orgulho dessas crianças, pois a autoidentificação como indígena, no contexto da cidade, reforça a sua identidade étnica e os reafirma como indígenas.

No espaço da Casa de Trânsito os indígenas vivem de forma coletiva para suprir as necessidades, pois muitos não conseguem empregos devido as constantes viagens para aldeia, à ajuda financeira se efetiva por meio de programas de transferência de renda do Governo Federal e da venda de artesanatos que configura como forma de resistência e afirmação étnica. Não foi constatada nenhuma política pública para atender os indígenas que moram na Casa de Trânsito.

Muitas constatações no decorrer da pesquisa foram observadas na Casa de Trânsito com os jovens estudantes maioria da etnia Sateré-Mawé que vieram para a cidade em busca de avanço nos estudos, principalmente por não ter prosseguimento nos anos seguintes na aldeia, almejando uma perspectiva de melhoria na qualidade de vida, e ter uma boa formação futura, um bom emprego para poder ajudar suas famílias. Pois eles acham que morar na cidade é melhor que na aldeia devido o acesso a inúmeras diversidades de coisas materiais, assim como, espaço para locomoção e o intenso comércio.

É perceptível que no contexto da cidade de Parintins a presença dos indígenas, mesmo não tão visível se constitui ao esclarecer situações que fora das suas terras, os indígenas não contam com assistência de órgãos governamentais responsáveis pelas políticas, porém é preciso na tessitura do urbano saber olhar de perto e de dentro para reconhecer os modos de vida diferenciados que se estabelecem na cidade (MAGNANI, 2013).

Apesar da presença do indígena no contexto da cidade de Parintins, há raras ações e políticas públicas que levam em conta as perspectivas desses povos indígenas presentes na cidade, que encontram grande dificuldade para acessar seus direitos básicos. Por uma série de preconceitos decorrentes da dominação cultural, que apresenta raízes históricas, a invisibilidade da presença indígena no espaço

urbano ainda persiste. Originada de um longo processo de colonização, as imagens estereotipadas do índio “ligado à natureza”, natureza essa apartada do humano, precisa ser urgentemente superada. Em algumas situações ainda perdura a ideia equivocada de que o indígena “deixa de ser índio” quando está no espaço urbano.

A vida cotidiana dos indígenas, ao migrarem para o contexto da cidade, está no centro do acontecer histórico e envolve o homem inteiro, em todos os seus aspectos (HELLER, 2004). É nesse lugar onde eles adquirem a existência concreta, constituindo-se como um campo aberto a ações inovadoras, existem saberes criativos e transformadores, pois é na vida cotidiana que se vai buscar, a compreensão dos movimentos de resistência ante as forças hegemônicas de reprodução e de controle social, e buscam criar meios para escaparem ou fugirem dos modelos de consumo impostos pela ordem dominante, inventando o cotidiano (DE CERTEAU, 2001).

O espaço urbano se torna globalizado, pois a cidade é o reflexo das pessoas que nela vivem, a lógica hegemônica do espaço urbano como mercadoria impede que as pessoas percebam a existência de outros modos vida do ser humano na cidade. As cidades representam espaços de contradições das sociedades complexas, se constituindo em um contexto no qual se desenvolvem vários processos e fenômenos sociais.

Ao migrar para a cidade, muitos indígenas não perdem sua essência cultural de origem, no novo ambiente, ele busca coagir e unir sua tradição para mantê-la viva na cidade, não esquece sua origem, mas sim a valoriza, tendo na base uma reserva de força para manter sua identidade. A afirmação da identidade no contexto da cidade depende primordialmente da existência e continuação da terra natal. Assim, viver em espaço urbano não faz com que os indígenas abram mão de sua identidade étnica. Na convivência com pessoas de outras culturas, ocorre uma ressignificação de alguns de seus traços culturais.

Ao pesquisar a migração dos indígenas Sateré-Mawé no contexto da cidade de Parintins, verificamos que a cidade enquanto espaço de trocas e de diálogos com o outro modifica a forma de como as lideranças políticas indígenas irão protagonizar lutas e resistências no espaço da cidade, mobilizando ações coletivas mediante os conflitos existentes para a efetivação de uma política de reconhecimento que vislumbre a autonomia e o direito das cidades como espaços múltiplas formas de viver e conviver e sua autodeterminação.

A migração crescente e constante dos indígenas Sateré-Mawé para o contexto da cidade de Parintins provoca o fortalecimento da ideia de identidade ligada à tradição cultural que está ligada à identidade que transmite segurança do pertencimento. Em muitos casos foi observado quando essa identidade não é exaltada perde sua força, ficando em segundo plano ou será ressignificada a partir de novas identidades que serão construídas ou forjadas na exclusão que não se configura como um processo natural, mas naturalizado, faz com que as pessoas aceite as identidades para elas designadas, colocando em risco o processo de autodeterminação.

Todo esse processo migratório nos levará a ouvir e olhar para grupos indígenas de diferentes povos, que vivem no contexto da cidade, a estudar melhor sua história, seu modo de ser e de se compreender; enfim, conhecer grupos com diferentes traços culturais entre si e também diferenças culturais em relação à sociedade nacional, e o modo de reconfiguração e ressignificação da identidade étnica na interação com a cidade.

#### 4.2. A POLÍTICA DE RECONHECIMENTO E A POLÍTICA DE IDENTIDADE DOS SATERÉ-MAWÉ

A luta dos povos indígenas pelo reconhecimento da cidadania indígena e pela valorização das culturas indígenas oportunizou uma mudança na concepção da consciência étnica dos povos transformando o ser indígena em um sinônimo de orgulho identitário. A luta perpassa por ser tratado como um sujeito de direito na sociedade civil, o que se tornou um marco histórico na história indígena ao protagonizar muitas conquistas políticas, culturais, econômicas e sociais.

Reconhecer é mais que tolerar ou garantir direitos, é, sobretudo, respeitar, valorizar e bem viver socialmente quando as experiências se travam entre grupos e indivíduos que se caracterizam por especificidades étnicas, culturais, sociais, é saber conviver respeitosamente com as diferenças (BICALHO, 2017). O reconhecimento indígena deveria partir do pressuposto de reconhecer o indígena pelo que ele é, ou seja, indivíduo pertencente originariamente a grupos étnicos com identidade, cultura e formas de vida diferentes dos da maioria da sociedade civil e, detentor de direitos à cidadania e, coletivamente, de direitos específicos.

As análises conceituais sobre o reconhecimento têm como fundamento as obras dos autores Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser, que retrataram o reconhecimento como essencial para a formação de uma teoria crítica na sociedade contemporânea, compreendendo uma série de conflitos que demandam no mundo. Quanto às afirmações de Charles Taylor (2000), a identidade tem uma parte formada pelo reconhecimento ou pela falta dele, ou até mesmo por um reconhecimento errôneo pelo outro, Taylor (2000), retrata que a identidade de reconhecimento não é apenas uma cortesia que nós devemos as pessoas, e sim uma necessidade humana vital.

Axel Honneth, ao contrário de Taylor, descreve sobre a luta de reconhecimento, que se constitui pela gramática de conflitos sociais, e expressam lutas políticas atuais, que segundo Honneth (2009), devem ser entendidas como o processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências determinantes de um grupo inteiro com a utilização de três formas de reconhecimento, o amor, o direito e a solidariedade. Esta última corresponde a três maneiras de desrespeito: a violação, a privação do direito e a degradação. Assim, para o autor, é em resistência as essas formas do não reconhecimento, que os conflitos sociais são desencadeados, fazendo com que o reconhecimento seja como condição de autonomia.

Em outro momento, surge a contribuição de Fraser, que problematiza sua análise sobre a diferença entre lutas por redistribuição e luta por reconhecimento que são motivadas pela desigualdade de classe social e status, pois segundo Fraser (2006), as diferenças são vislumbradas como socialmente construídas e não como interesses, sendo que a luta política se destina abolir e não a reconhecer as diferenças. Fraser (2006) em suas análises nos possibilita fazer uma releitura sobre o senso de justiça e o de afetividade, a partir do reconhecimento e da representação, e de como os movimentos sociais exigem um reconhecimento de justiça sem desconsiderar as diferentes identidades, tendo como ponto de partida a ressignificação das leis em vigor, e com a inclusão de novas normas que busquem eliminar a exclusão de grupos dentro da sociedade.

A luta por reconhecimento, segundo Fraser (2006), tem seu início com os conflitos políticos do século XX, que demandam pelo reconhecimento da diferença; tudo continua e de acordo com a autora é gerado em mundo com uma exacerbada desigualdade material, desigualdades de renda e propriedade, de acesso a trabalho

remunerado, educação, assim como a contaminação ambiental. A partir desse momento, se inicia um imaginário político voltado para temas como, noções de identidade, diferença, dominação cultural e reconhecimento, representado por uma falsa consciência, que na maioria das vezes se distancia dos anseios dos movimentos sociais.

Toda a complexidade da discussão em torno do tema sobre a política de reconhecimento e a política de identidade é realizada a partir de uma reconstrução dos debates contemporâneos sobre a luta do reconhecimento que proporciona a mobilização política de grupos de lideranças indígenas que lutam pelo reconhecimento da diferença em favor da etnicidade, questões que estão permeadas por uma tensão entre igualdade e diferença, ocasionando muitas vezes um processo que segundo Foucault (1999), evidencia o excesso criado pelo embate entre as classificações, das coisas e dos seres, com o nosso saber e a maneira própria como ele se articula, classificando e dispondo as coisas e os seres.

Nas falas das lideranças tradicionais indígenas e lideranças políticas indígenas são identificadas as dificuldades enfrentadas quanto ao reconhecimento pelos órgãos de política indigenistas em relação aos indígenas que moram na cidade.

O Parente 3 destaca as dificuldades enfrentadas no reconhecimento dos indígenas Sateré-Mawé que moram na cidade.

*Na aldeia nós temos os direitos reconhecidos pelos órgãos do Estado e Município, embora seja com muitas idas e vindas da aldeia à cidade para que esses direitos sejam colocados na prática. A luta das lideranças é intensa em busca desse reconhecimento feita com muito diálogo, pois ser indígena não significa ser aldeado, muitos indígenas que estão na cidade precisam realizar tratamento de saúde, e encontram muitos obstáculos para ter esse atendimento pelo órgão específico da saúde indígena. (Entrevista, 2018)*

O Estado em todo seu processo histórico estabeleceu com os povos indígenas, uma relação mais pela negação do que pelo reconhecimento de seus direitos, e não são reconhecidos nem como iguais ao negar seu status de cidadãos, e nem como diferentes ao negar a sua tradição cultural e sua língua. Atualmente, o Estado ainda continua com o desrespeito aos direitos indígenas, tanto no âmbito dos direitos à cidadania quanto no âmbito dos direitos coletivos.

Ao analisar reconhecimento dos indígenas na cidade, Parente 4 acrescenta:

*Eu como liderança indígena é de Ponta Alegre e juntamente com minha família, vim morar na cidade com o objetivo de proporcionar os estudos para os meus filhos e de lutar pelos direitos dos parentes que vivem na cidade e na aldeia, eu mesmo me encontro em trânsito na cidade, não estou para sempre, e direito é direito tem que ser reconhecido, pois o indígena não é indígena da cidade é indígena na cidade. Muitos Sateré-Mawé estão na cidade buscando conhecimento, enfrentam todo tipo de preconceito, correm risco de vida, o que leva muitos ao vício de bebidas alcólicas e drogas. (Entrevista, 2018)*

No caso do Direito Indígena, no que consiste entre a aldeia à cidade, revela velhas estratégias e preconceitos relacionados às velhas práticas autoritárias e tutelares. O reconhecimento da identidade étnica é uma de auto identificação e identificação pela sociedade (CUNHA, 1992), a ausência desse reconhecimento ou sua realização de forma incorreta, produz a ofensa, a indignação e provoca uma luta contínua pelo reconhecimento.

No sentido apontado pelo Parente 04, a vivência do espaço público do indígena não é a mesma da do homem não indígena por mais que o processo de miscigenação brasileira tenha produzido uma extraordinária riqueza cultural, ainda há traços muito fortes discriminatórios com relação aos povos indígenas, muitos para obter proveitos materiais, em relação ao domínio, realizam a desigualdade que justifica o domínio. (BRANDÃO, 1986),

As declarações dos alunos indígenas Sateré-Mawé que vieram para cidade de Parintins desde o ensino fundamental, e estão cursando ou terminaram o ensino superior, revelam como a articulação de ações para efetivar a política do reconhecimento e a política de identidade se realizam na prática.

Aluno Indígena 1:

*Quando chegamos na cidade sofremos o impacto do não reconhecimento o que ocasiona muitos conflitos sociais com o não indígena, que acarreta o silenciamento sobre ser indígena como estratégia de aceitação e evita preconceitos, pois demoram muito para se “revelarem”<sup>52</sup>, o que acontece com a entrada no ensino superior, no qual assumem a condição de autonomia, surgindo às lideranças políticas indígenas que se organizam para lutarem pelo reconhecimento dos direitos de viverem na cidade. (Entrevista, 2017)*

---

<sup>52</sup> Termo utilizado pela maioria dos indígenas quando negam que são indígenas na cidade.

## Aluno Indígena 2:

*Eu tenho orgulho de ser Sateré–Mawé, mais muitas das vezes os povos indígenas não são respeitados. Vim para estudar, agora estou muito feliz e vou continuar estudando, para terminar o curso. Quando criança na escola meus colegas gostavam de brincar comigo, só as vezes que me apelidam, foi muito ruim no início, meus pais sempre diziam que era para ficar calado para poder ir em frente, hoje estou aqui, me assumo e me reconheço indígena (Entrevista, 2017).*

Quanto aos direitos específicos dos indígenas, e o reconhecimento dos mesmos, observa-se que ainda há muitas formas de desrespeito e insultos, apreendidos nas falas dos depoentes. Alguns foram mais enfáticos ao dizer que sofrem preconceito e são desrespeitados cotidianamente nas relações entre indígenas e não indígenas na cidade Parintins.

Os embates entre as classificações, das coisas e dos seres, com o saber e a maneira própria como ele se articula, classifica e dispersa as coisas e os seres (FOUCAULT, 1999). Em contraposição, as formas de como a redistribuição e o reconhecimento são elaborados por meio das leis que visam aos interesses que decorrem de um jogo político de justiça. Em relação a isso, Fraser (2006) se posiciona por um reconhecimento entre a justiça e a identidade e o reconhecimento das lutas culturais da identidade grupal, tendo como exemplos emblemáticos as lutas por questões de gênero e raça. Segundo a autora, para vencer os dilemas da redistribuição e reconhecimento é necessário à adoção de medidas transformativas dos movimentos sociais, com voz própria, mantendo sempre estratégias de luta pela política do reconhecimento.

Ao buscar entendimento sobre as formas de atendimento no processo da pesquisa sobre as ações da sociedade civil aos Sateré-Mawé no que se refere à política de reconhecimento e à política de identidade, o representante da FUNAI em Parintins relatou:

*Os projetos direcionados aos povos indígenas do Baixo Amazonas estão parados em relação aos indígenas que moram no contexto da cidade. A FUNAI, não tem medidas que possa dar amparo para esses indígenas, os problemas que acontecem com muitos indígenas em Parintins a FUNAI é sempre chamada, mesmo assim procura solucionar os conflitos existentes, tudo acontece devido ao compromisso que temos com os povos indígenas (Entrevista, 2017).*

Esses reconhecimentos jurídicos administrativos desenvolvidos pelos órgãos do Estado, como política indigenista para os povos indígenas, e as garantias constitucionais relacionadas à educação, saúde, demarcação de terras e tradição cultural conquistadas, na sua maioria, não são contempladas com esses benefícios, o que ocasiona uma busca constante pelas lideranças indígenas, e o cumprimento na prática desses direitos.

Quanto ao atendimento da saúde indígena o DSEI Parintins, tem como base a ocupação geográfica das aldeias indígenas e a Casa que se localiza em Parintins, a sua estrutura física é de apoio técnico e administrativo à equipe multidisciplinar, não executa atividades de Assistência à saúde, que serão realizadas em estabelecimento do SUS no município.

Todos os avanços conquistados pelos povos indígenas são frutos de mobilizações e protagonismo indígena que se constitui no reconhecimento dos direitos legais expostos na Constituição de 1988, na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)<sup>53</sup> e na Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas das Nações Unidas<sup>54</sup>, mas mesmo assim as leis complementares e a regulação jurídica não expõem com clareza os seus objetivos, não superando a tutela, o autoritarismo e o assistencialismo com estratégias de homogeneização cultural feita pelo Estado.

O Estado não possui uma composição homogênea, que impõe uma vontade sobre as outras verdades. Para Fraser (2006) o que se vislumbra é um Estado pluriétnico e pluricultural, com necessidades de reconhecimento igualitário, enfrentando a injustiça cultural, os preconceitos e o desrespeito às formas estereotipadas de representação, constituindo, assim, um processo de afirmação e valorização de outras identidades, e que a luta por direitos ao reconhecimento possa ser uma luta por uma distribuição do respeito às diversidades no âmbito do contexto vivenciados pelos grupos. Sendo assim, a luta pelo reconhecimento identitário

---

<sup>53</sup> A Convenção Relativa aos Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes – Convenção 169 – da OIT – é considerada o primeiro instrumento internacional a tratar dignamente dos direitos coletivos dos povos indígenas. Foi aprovada pelo Congresso Nacional brasileiro em 25 de agosto de 1993, entrando em vigor no nosso ordenamento jurídico pelo Decreto Legislativo n. 143, de 20 de junho de 2002.

<sup>54</sup> A Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas foi aprovada pela Assembléia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU) em 13 de setembro de 2007, tendo o Brasil como país signatário.

conforme a autora se formaliza por uma luta articulada com uma perspectiva legal, preconizada em leis nacionais, documentos internacionais sobre direitos humanos e outras declarações consensuais, que se definem pelos anseios dos grupos minoritários, fazendo com que o reconhecimento e as identidades possam ser entendidos na maneira de como a pessoa se define, culminando na articulação entre a política do reconhecimento e a política de identidade.

A política de reconhecimento e a política de identidade são formas que se expressam no contexto da sociedade, tendo como base a distinção entre o EU e o Outro, garantindo a relação política entre os diferentes grupos indígenas, com a identidade de grupo ultrapassando o interesse de classe como meio principal da mobilização política.

Sobre o reconhecimento e a autoidentificação, o professor indígena prepara os alunos Sateré-Mawé na aldeia, que vêm para o contexto da cidade continuar seus estudos e passam por situações conflituosas em relação entre o Eu e Ouro.

Professor Indígena 3:

*Eu converso com os meus alunos sobre a importância de eles terem orgulho de serem indígenas, falo sobre a identidade do indígena na cidade, para que ele mostre quem é ele, e o que ele pretende ser, mas sabemos que acontece diferente, quando eles chegam na cidade enfrentam muitas dificuldades e com isso negam quem são, e quem de fato eles são. É difícil lidar com isso, eu passei por isso, sempre meus Pais me aconselhavam para silenciar, com isso nossa geração foi retraída, só tempos depois nos reconhecemos e nos autoidentificamos. E não quero esse futuro para os meus alunos". (Entrevista, 2017).*

A política de identidade e a política de reconhecimento é uma questão de afirmação do indígena como cidadão no processo de construção de sua cidadania, em que a alteridade implica no respeito ao outro no seu modo de ser. Ao se reconhecer e ser reconhecido pelo outro é uma luta pela justiça social (FRASER, 2002), a partir do reconhecimento e da redistribuição como uma condição de qualidade na vida social.

O relato do Professor Indígena 4 reflete a preocupação das lideranças indígenas com os jovens que irão enfrentar os desafios no contexto da cidade de Parintins, no que diz respeito ao reconhecimento de seus direitos, da sua tradição cultural ao sofrerem ameaças pelo preconceito e pela visão estereotipada do não indígena, o que os torna invisíveis, não reconhecidos e excluídos. Com isso, a

preocupação dos indígenas se torna coletiva quando a identidade e o não reconhecimento sofrem imposições de uma sociedade que não respeita o sentido de possibilidades e prioridades dos sujeitos, e requer que os indígenas se unam e se ressignifiquem em busca de uma cultura própria que redefina a sua tradição cultural no contexto da cidade (FRAZER, 2007).

A fala do Parente 4 explica como os enfrentamentos na cidade são superados.

*Muitos de nossos parentes realmente vem para cidade e não se reconhecem como indígenas, mas na hora de uma confusão somos chamados, aí são indígenas, e nesse momento nós temos que fazer o reconhecimento com o uso da legislação.  
É a cidade encanta, tem muitos atrativos diferentes da aldeia, mas depois vem o desencanto, muitos voltam, outros ficam enfrentando muitas dificuldades.*

Todas essas questões são permeadas por uma tensão entre igualdade e diferença, pois o direito a igualdade pressupõe o respeito às diferenças, com foco para a caracterização da prática da identidade cultural, utilizando o critério de autorreconhecimento dos grupos. Sobre a necessidade de se reconhecer, os procedimentos de classificação que interessam são aqueles constituídos pelos próprios sujeitos, a partir dos próprios conflitos, e não necessariamente aqueles que são produtos de classificação externas, muito estigmatizantes. Isso se revela como sendo básico para a construção da identidade coletiva, e das categorias sobre as quais o grupo se apoia (ALMEIDA, 2011).

As classificações externas são representadas nos relatos, tanto das lideranças indígenas, como dos alunos e professores, que destacaram como os estereótipos envolvem a trajetória de convivência com o não indígena. O etnocentrismo se revela num cotidiano marcado com termos pejorativos ao relacionar a presença desses indígenas no contexto da cidade, o indígena deixa de ser indígena quando vem morar na cidade. Nesse momento, ocorre uma reação desses indígenas quando passam a adotar procedimentos de se autorreconhecer ao construírem suas próprias classificações com autonomia de falarem por si mesmos.

Em Parintins, no decorrer da pesquisa, foi visível que a organização de movimentos sociais indígenas, na luta pelo reconhecimento, atualmente é muito discreto, são ações isoladas de lideranças indígenas que agem nas instituições

indigenistas. Isso decorre devido à fragmentação social de indígenas que moram na cidade. O que reafirmado na fala de uma Liderança Indígena:

*O que há é muita dispersão, interesses próprios, a política partidária influência nas lutas e isso enfraquece o nosso movimento. Em alguns momentos acontece a união, mas é difícil, eu continuo em busca de propostas que possam trazer autonomia e a autodeterminação para o povo Sateré-Mawé, isso um dia ainda irá acontecer (Entrevista, 2017).*

Na contemporaneidade, os debates acerca da identidade adquirem uma definição como processo de construção em que os sujeitos vão se definindo em relação aos outros. É nesse cenário, que aparecem as discussões sobre a política de identidade evidenciada em sociedade multirracial e multicultural, definida por Hall (2006) como uma política de representação, com envolvimento de sujeitos que alcançam meios de falar por si mesmos; é nesse momento, continua o autor, que todos somos etnicamente situados e nossas identidades são cruciais para o senso subjetivo do que somos. A política de identidade, reafirma Hall (2006), é um modo de compreensão de ações coletivas e individualizadas, problematizando as vivências e experiências de pessoas socialmente excluídas.

Atualmente, as lutas por reconhecimento tomam a forma de política da identidade, utilizando um processo discursivo, cultural e social, com procedimentos simbólicos de pertencimento relacionados à cultura, nação, classe, grupo étnico ou gênero. Hall (2006), tendo como base os diversos escritos de Foucault, substitui o termo identidade por identificação, e que essa identificação, segundo ele, é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum ou características que são compartilhadas entre os grupos com um mesmo ideal, como por exemplo, os movimentos sociais.

Outro momento significativo, que ocorreu no processo da pesquisa, foi a ocupação do Distrito Sanitário Especial Indígena - DSEI em Parintins no ano de 2015, foi um movimento dos indígenas que moram no contexto da cidade, como dos indígenas que moram nas aldeias, participaram da ocupação indígenas Sateré-Mawé e Hexkaryano, com reivindicações na melhoria do atendimento aos indígenas na Casa de Saúde Indígena – CASAI que chegam à cidade para tratamento de saúde, para que seus direitos sejam reconhecidos, e se fazer justiça com os gastos direcionados a saúde indígena. Além de ser um movimento com a articulação de trinta Tuxauas, houve motivação política com interesses em benefício próprio, e

ocasionou disputas no campo político entre algumas lideranças indígenas políticas e lideranças tradicionais, situações de conflitos, embates e alianças na busca pelo reconhecimento político tanto na aldeia como na cidade, institui um campo de luta entre o local e o global para a obtenção de seus interesses.

Constatamos também, na pesquisa, que a dinâmica de como esses conflitos ocorrem entre as lideranças indígenas Sateré-Mawé se manifestam em alianças e outros momentos em conflitos no campo da disputa pelo poder como na ascensão pelo reconhecimento político. Embora as relações de poder se institucionalize de uma forma diferenciada pela praticada na sociedade civil, o poder circula e funciona como ferramenta de dominação ideológica, pois todos são passíveis de sofrerem influências do poder, e, também exercerem a influência do poder, é um construto dinâmico, em que se materializa as relações de poder como forma de dominação e possui formas de se produzir como saberes e discursos que induz todo o corpo social (FOUCAULT, 1979).

Essa relação de poder se materializa em algumas aldeias Sateré-Mawé como imposição política dominante na escolha de dois Tuxauas na mesma aldeia, quando um representa a escolha de uma determinação política partidária, o outro é representado por uma liderança tradicional, entre os Sateré as conversas evidenciaram a resistência com essa imposição, motivo de muitas críticas. Os interessados em manter o reconhecimento pela imposição do poder político tem uma relação conflituosa, em que os envolvidos vivenciam situações de ora desistir, e em muitos momentos negociar posicionamentos, pois não existe uma posição única e aceita por todos, mas forças de resistências em todos os níveis do social (FRASER, 2006).

Em contraposição a uma política de identidade que torna os sujeitos subordinados, é proposta uma política de alternativas de reconhecimento que considere as ações coletivas dos sujeitos, com possibilidades de pensar uma pluralidade que não seja uma diversidade controlada. Isso se agrava em um certo “culto antropológico do pluralismo” (ALMEIDA, 2011), como sinônimo de um determinado tipo de multiculturalismo, que é estimulado pelas agências multilaterais, essas determinações se efetivam em uma abordagem primordialista carregada de essencialismos, no qual definem os sujeitos com base nos biologismos.

Para a efetivação de uma política de reconhecimento e de uma política de identidade, é importante um direcionamento baseado na abordagem relacional que é

revelada pelo movimento dos sujeitos, ao estabelecer limites para o fortalecimento da identidade, fazendo uma ruptura com a classificação, e que realiza a qualificação com uma interpretação baseada na investigação científica sistemática voltada para o reconhecimento das diferenças, em que deve ser compatível com a validação do discurso dos outros que foram silenciados ao longo do tempo, e por fim uma formulação da legislação em articulação com os diversos setores da sociedade que se coadune, sobretudo, como um meio de reformular o dilema da redistribuição-reconhecimento.

O Direito expressos nos documentos legais é uma formulação cultural (GEERTZ, 1998), e, como tal, deve ser parte integrante da cultura dos povos indígenas, articulado com a cosmologia, religião e demais aspectos de cada cultura. E, ao reconhecer aos povos indígenas o direito de manterem suas tradições culturais, significa possibilitar o exercício da jurisdição indígena, paralela ao Estado, no qual o exercício de seus sistemas jurídicos próprios possa ser capaz de assegurar a permanência da diversidade cultural e da pluralidade de Direitos no território brasileiro.

A luta por reconhecimento indígena pelo não indígena, em âmbito nacional, impõe uma longa trajetória em relação a mudanças de mentalidade, de cultura e de práticas cotidianas. Os instrumentos legais, por si só, não resolvem um problema tão antigo, embora ajude muito. O reconhecimento entre indígenas e não indígenas exigirá de todos muitas lutas, que podem ser traduzidas nas palavras respeito, consideração e gratidão pelo outro, o diferente, o igual.

A cidadania indígena dos Sateré-Mawé como sujeito histórico, reside na valorização da tradição cultural e na busca do conhecimento que evidencia a legitimação de seus direitos. Em virtude disso, é preciso repensar posicionamentos homogeneizantes pelo reconhecimento do Outro, como sujeito de diferenças, com as mesmas condições de direitos que devem ser reconhecidos em sua plenitude.

É a partir da valorização da tradição cultural e do conhecimento como forma de reconhecimento, os Sateré-Mawé buscam a construção de sua cidadania emancipatória na articulação entre o local e o global, intermediada no diálogo entre as lideranças indígenas tradicionais e lideranças políticas indígenas com Estado, o que os torna protagonistas contra as diferentes formas de opressão e preconceitos.

Por fim, as falas dos entrevistados desta pesquisa repercutem como unânimes, e deveriam ressoar como um grande e forte eco, pois representam as

vozes de todos os indígenas vítimas de desrespeito, agressão e violência nestes longos seis séculos de história; e que, ainda assim, esperam e lutam por reconhecimento e estima da sua identidade étnica.

#### 4.3. A RECONFIGURAÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA DOS SATERÉ-MAWÉ

A reconfiguração da identidade étnica dos Sateré-Mawé acontece na movimentação e no intercâmbio da aldeia à cidade, está baseada em fatores e objetivos que na maioria das vezes não correspondem as suas características reais. Assim, são formadas organizações para manter sua legitimidade no contexto social ao estabelecer fronteiras étnicas de interação de contato com outros grupos (Barth, 2000).

A identidade étnica tem como perspectiva a identidade relacional e situacional, sua identificação é construída pelos grupos étnicos na interação com determinado contexto, e leva em consideração os sinais, signos, e se manifesta no uso da língua, na moradia, no vestuário e nos interesses entre os códigos e diferenças culturais significantes para o grupo ao qual pertence. Essa identidade étnica provém dos sentidos das representações da realidade no imaginário social, e a aproximação do processo identitário dos indígenas da aldeia à cidade e acontece na perspectiva da reconfiguração de sua identidade étnica e seus significados a partir da formação enquanto sujeito que participa igualmente das transformações de sua identidade.

As transformações da identidade étnica e o seu processo de ressignificação e reconfiguração ocorrem no processo autoidentificação com os indígenas que não nasceram na aldeia, e voltaram para conhecer o lugar de origem dos pais. O relato do estudante indígena revela como ocorreu essa autoidentificação.

Estudante Indígena:

*Sou filho de Pai indígena e Mãe não indígena, eles sempre incentivaram a buscar o conhecimento e nos fizeram entender quem somos e para onde gostaríamos de ir. Foi isso que me fez levar a conhecer nossos parentes que sempre mantemos contato, o nos levou nos reafirmamos e auto declaramos como indígenas. Na escola fui vítima de preconceitos, as pessoas nos viam como olhar de marginalização, preconceito e discriminação. Sofri e sofro preconceito quando digo que sou indígena, uns não acreditam devido*

*os cabelos enrolados, tive até que publicar o meu RANI<sup>55</sup> na Universidade.*

*Acredito que estou percorrendo o sentido inverso no que se refere a minha identidade étnica. Enquanto uns não querem se assumir, eu estou desconstruindo conceitos e aprendendo outros com base na cultura indígena sobre a existência e diálogo culturais, meu TCC é sobre a educação na minha aldeia”.*

O relato do estudante indígena nos leva a analisar que quando nos referimos à identidade cultural, referimo-nos ao sentimento de pertencimento a uma cultura nacional, ou seja, àquela cultura em que nascemos e que absorvemos ao longo de nossas vidas. Essa identidade não é uma identidade natural, geneticamente herdada, ela é construída e organiza nossas ações e concepções que temos de nós mesmos (HALL, 2003). Assim, a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, ela não é automática.

A autoidentificação é um processo complexo, pois existe o processo de afirmação e ao mesmo tempo o de negação das identidades no contexto da cidade; é na negação e na diferença que as identidades são forjadas; é na contradição que os elementos identitários irão surgir (HALL, 2000), o que torna essa autoidentificação situacional diante dos outros com diferentes posturas de se identificar. Essa identidade constrativa se constrói na essência da identidade étnica, surge por oposição em diferentes situações mediante identificação de si mesmo non contexto da cidade (OLIVEIRA, 1976).

O processo de pertencimento que caracteriza a identidade cultural e é representada nos ensinamentos que o Parente 4 liderança política indígena que protagoniza muitas lutas em favor dos parentes que moram na cidade passa aos seus filhos, netos e nas conversas com os parentes mais jovens ensinamentos do povo Sateré-Mawé.

Parente 4:

*Sempre em conversas com os meus filhos, netos e outros jovens que aparecem aqui em casa procuro manter a tradição cultural que representa nossos mitos e rituais do povo Sateré-Mawé, conto tudo, esclareço como ocorrem as coisas em nossa aldeia, sempre viajei*

---

<sup>55</sup> É o Registro Administrativo de Nascimento Indígena, é um documento administrativo fornecido pela FUNAI, instituído pelo Estatuto do Índio Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973.

*com eles pra aldeia, eles conhecem a realidade de lá, por mais que tenham vivido na cidade, e muito bom fortalecer nossa cultura, vejo que um deles será uma liderança no futuro.(Entrevista, 2017)*

O relato do seu filho reflete na prática o sentimento de pertencimento,

*Quando eu estudava a educação básica até o ensino superior na cidade, e depois voltava para a aldeia no período da realização do Puxirum<sup>56</sup>, sempre foi e é uma alegria constante, deixava minhas coisas e corria para o local para participar desse momento que refletia os ensinamentos do meu Pai e a recordação de minha infância”. Entrevista, 2017)*

A pesquisa nos mostrou no decorrer da convivência que, mesmo muitos Sateré-Mawé morando na cidade, muitas famílias repassam os ensinamentos tradicionais para não serem esquecidos. A memória da tradição cultural é um recurso utilizado na educação Sateré-Mawé, como forma de fortalecer sua identidade étnica na relação com o contexto da cidade.

Esse processo de reconfiguração da identidade pelos quais passam os indígenas Sateré-Mawé abre um leque para pensar a realidade social e o processo de construção da identidade cultural. Quanto à construção da identidade cultural seu estabelecimento ocorre no contexto exercendo importante papel na formação da identidade, que está presente no nosso imaginário e é transmitida, fundamentalmente, por meio da cultura. A identidade é o que nos diferencia dos outros, o que nos caracteriza como pessoa ou como grupo social. Ela é definida pelo conjunto de papéis que desempenhamos e é determinada pelas condições sociais decorrentes da produção da vida material e pelo pertencimento (HALL, 2003).

A reconfiguração da identidade étnica dos Sateré-Mawé se fortalece nas ações realizadas pelas lideranças indígenas políticas tanto no contexto da cidade como no contexto da aldeia com as lideranças tradicionais, procuram travar uma luta coletiva na busca por direitos na educação, saúde, etnodesenvolvimento, demarcação de terras, aquisição de modos de produção e tradição cultural, apesar das situações conflituosas e contraditórias que aparecem e são superadas com

---

<sup>56</sup> Puxirum é um mutirão, que organiza a limpeza da aldeia, e no final do evento tem uma comemoração pelo feito realizado.

diálogo. São lideranças em trânsito que têm como desafio promover a interlocução com a sociedade civil e com mundo globalizado, e também com as lideranças tradicionais nas aldeias, que se revelam como protagonistas ao buscarem a visibilidade de seu povo num plano de reivindicações, potencialidades e saberes.

Evidentemente, devemos ter em mente as formas pelas quais as culturas nacionais também contribuem para costurar as diferenças numa única identidade, ainda que estas identidades nacionais também estejam sendo deslocadas pela globalização. Esse fenômeno da globalização contribui para o deslocamento das identidades culturais desintegrando-as, homogeneizando-as e, conseqüentemente, enfraquecendo-as (HALL, 2003).

O confronto com uma verdadeira gama de identidades culturais nacionais é traço marcante da contemporaneidade, e quando ele ocorre, por certo há um enriquecimento, uma troca cultural. Afinal, a globalização é um processo desigual e tem sua própria geometria de poder. Ela, inegavelmente, tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, tornando as identidades menos fixas e unificadas.

A presença dos indígenas Sateré-Mawé na cidade de Parintins é uma realidade que marca novas posições de identificação, está concentrada em bairros periféricos para onde as famílias vindas das áreas indígenas mais próximas fixam moradia. Os laços étnicos são reforçados em espaços no qual as relações sociais ocorrem nas reuniões entre as famílias Sateré, na escola, nas associações políticas indígenas, nos bares e igrejas. Não há um único ponto de concentração, pois circulam em vários locais da cidade.

As redes sociais que são estabelecidas nos espaços da cidade surgem sempre pela indicação que um indígena faz ao outro, que se constituem em locais de encontros. Um desses locais de maior referência de encontros dos Sateré-Mawé é a escola, morando em bairros mais distantes frequentam a mesma escola, como forma de estarem juntos compartilhando a amizade, utilizando a mesma língua materna para a comunicação. Todo esse comportamento é uma forma de socializar e interagir entre si os conhecimentos que possuem acerca de suas vivências, experiências, cultura e identidades próprias de seu povo.

A compreensão dos efeitos desse processo no contexto da cidade se manifesta a partir da convivência confrontada com os grupos humanos que se afirmam como indígenas diferenciados por culturas diversas ao formar uma

heterogeneidade cultural (WEIGEL, 2006). A convivência dos Sateré-Mawé na escola afirma uma relação de contato em um contexto intercultural, entre culturas e identidades diferentes, com estratégias de negociação de sua tradição cultural diante do contexto no qual estão inseridos.

O sistema de vida dos Sateré-Mawé possibilita uma articulação do seu mundo com o mundo do contexto da cidade, esse construto social historicamente é marcado por conflitos, preconceitos, mortes, divergências e discriminação, que favorece aos indígenas descobrirem caminhos para intervenção política, ao criar articulações interétnicas na cidade em um processo de reconfiguração da identidade étnica para as garantias de seus direitos.

No desenvolvimento da intervenção política, os indígenas constroem uma identidade de projeto (CASTELLS, 1999), e ao fazerem uma análise da realidade social, apropriam-se de elementos culturais dessa realidade para se afirmar etnicamente. Esse deslocamento é para ser reconhecido etnicamente diferenciado. Isso se reflete ao fato que a sociedade, não é um todo unificado e bem delimitado. Ela está constantemente descentrando-se, sendo deslocada por forças fora de si mesma. Notadamente, é o que se pode observar nas sociedades da modernidade tardia, que são atravessadas por diferenças e antagonismos sociais que produzem uma verdadeira variedade de identidades.

Esse fenômeno, chamado de descentramento/deslocamento, tem características positivas, e se desarticula as identidades estáveis do passado, mas abre possibilidades de que novas identidades sejam criadas, produzindo novos sujeitos, não mais com identidades fixas e estáveis, mas sujeitos fragmentados, com identidades abertas, contraditórias, inacabadas, sempre em processo como a própria história desses sujeitos (HALL, 2003).

A reação das lideranças políticas indígenas, e das lideranças tradicionais Sateré-Mawé, com as consequências provocadas pelo reflexo do deslocamento/descentramentos nos sujeitos dialoga como superar essa reconfiguração da identidade étnica que ocorre na aldeia. O Tuxaua Amado Menezes se preocupa com a nova geração, que cada vez mais estão adquirindo na aldeia outras influências do mundo branco.

Tuxaua Amado Menezes:

*A chegada de energia na aldeia deve ter uma reflexão, no sentido de mudar hábitos e costumes do povo, não podemos deixar eles esquecerem a nossa tradição, temos que saber ouvir e agir, tem haver respeito e ordem na nossa Aldeia. (Entrevista, 2018)*

A cultura e a identidade não podem ser ignoradas no processo de análise das relações de poder que são estabelecidas nas sociedades, em que o conflito entre o global e o nacional toma mais ênfase nos debates e reflexões, estando presente em esfera menor, ou seja, há uma tentativa de se homogeneizar as culturas nacionais, marcadas por traços peculiares e que impossibilitam qualquer tentativa de se estabelecer uma única identidade cultural. Assim, o diálogo entre as duas realidades não faz com que o indígena deixe de ser indígena, adentrar outra cultura não significa perder a sua referência, a sua identidade étnica.

A Aldeia Ponta Alegre vive um processo de ressignificação com a chegada do Projeto Luz Para Todos, muitos hábitos, costumes e valores estão sofrendo um deslocamento, a preocupação das lideranças indígenas com a chegada da energia são muitas ocorrências de comportamentos que antes não existiam, que estão fugindo do controle, reuniões serão feitas para sanar os diversos problemas ocasionados com música alta, excesso de bebida, muitos amanhecendo o dia, perturbação com brigas na madrugada que estão incomodando muitos moradores, principalmente os idosos. Como diz o Parente 1:

*A luz para todos entrou em nossas aldeias sem nenhuma preparação, invadiu o nosso território, agora temos que arcar com as conseqüências, temos que saber dialogar, buscar soluções, ao mesmo tempo em que traz coisas boas também traz coisas ruins. (Entrevista, 2018)*

A globalização aqui se configura como um paradigma que engloba o econômico, o ideológico e o cultural e que ameaça partes inteiras dos edifícios culturais e sociais. É um processo impositivo e impessoal que atravessa a sociedade contemporânea, bem como rompe fronteiras nacionais, ao integrar e conectar comunidades, no qual transforma o mundo numa verdadeira aldeia global, num mundo de iguais. Nesse processo o jogo das identidades, aparece à globalização, como uma nova ordem que modificou as estruturas da vida social de forma tão intensa que provocou a transformação de uma moderna para uma ordem pós-moderna (BAUMAN, 2005).

As formas, as dinâmicas e a especificidade da identidade étnica devem ser esclarecidas a partir de um estudo mais aprofundado, descobrindo-a como um fato social que é construído no âmbito da interação entre os mais diversos grupos, alcança uma dimensão política que se relaciona com a cultura, que é evidenciada no momento da emigração dos indígenas para a cidade, levando a uma reflexão sobre os mecanismos do deslocamento e suas consequências tanto nas comunidades de origem, quanto na sua condição de relacionar com o contexto urbano. O que acontece nesse momento é uma reconformação cultural que pode levar a mudança, a dissolução ou a afirmação da identidade étnica (BERNAL, 2009).

A identidade dos sujeitos não se configura como apenas o produto de sua interação social, mas por meio da mobilização dos recursos em intercâmbio sociais, cujo “habitus” (BOURDIEU, 1996) não é somente um programa, é também um capital, ou seja, a identidade social que está permeada por interesses visando sempre atingir objetivos, qualquer seja a natureza desses interesses, construindo novas formas e novas identidades sociais.

Os novos hábitos e costumes que estão chegando à Aldeia Ponta Alegre também preocupa o Sr. Tinica, o organizador do ritual da Tucandeira que faz toda a preparação do ritual que aprendeu com seus antepassados.

Sr. Tinica:

*o ritual nos dias de hoje está tomando outro rumo que foge o da tradição, com as mulheres querendo participar dos rituais da Tucandeira e também como os jovens estão se ferrando, para mostrarem que são os tais, os fortes, eles realizam o ritual da maneira deles sem seguir tradição como deve ser, tudo isso tem que ser revisto e avaliado pelas lideranças. (Entrevista, 2018).*

Percebe-se que as influências externas estão sendo sentida no interior da aldeia, na prática da tradição cultural, isso causa impacto nas lideranças tradicionais, por isso Tinica argumenta que “*não adianta proibir, eles vão e fazem escondidos*”. Esse é o reflexo do deslocamento agindo na reconfiguração da identidade étnica na aldeia.

Estabelece-se, assim, mais uma crise. Uma verdadeira crise de identidade colocando à humanidade mais um desafio: como manter sua identidade, que não é uma, que não é igual, aberta ao outro exigindo o global sem se arriscar a perdê-la ou destruí-la, sendo vital para um povo ou para uma cultura construir, consumir e manter sua própria imagem.

Por outro lado, as novas formas e novas identidades sociais são reforçadas numa situação de interação social do indígena, por meio das diversas organizações indígenas sediadas no contexto da cidade, dando uma forma pública no processo da interação. Pois, a mobilização dos povos indígenas com reivindicações de reconhecimento do direito a autoidentificação das identidades étnicas são visíveis quando chegam à cidade, ao conduzir toda a sua história sociocultural que se misturam com elementos socioculturais urbanos, sem perderam suas identidades étnicas, no qual garantem instrumentos políticos de afirmação dos seus direitos coletivos, por intermédio dos movimentos e organizações indígenas, que viabiliza e acentua as identidades étnicas, reforçadas com a capacidade de coesão do grupo de enfrentar as dificuldades de preconceitos e diferenças no reconhecimento da sua identidade para a sobrevivência na cidade (OLIVEIRA, 1976).

Com a vinda das famílias Sateré-Mawé para a cidade de Parintins, muitos jovens procuram reconfigurar sua forma de conviver com o não indígena, são visíveis muitos conflitos em algumas escolas que agregam um maior número de indígenas, local de encontro com as diferentes culturas. Como forma de ser aceito, devido às pressões relacionadas à sua constituição identitária, o jovem se submete entrar para uma tribo urbana.

Muitos se submetem passar por diversas etapas de inclusão na tribo urbana, a que mais agrega indígenas é a tribo urbana que mistura os Emos e os Góticos<sup>57</sup>, a partir de sua aceitação na tribo urbana. Eles recebem uma configuração identitária, com o qual aceitam serem chamados de Sateremo. Essa problemática, que está crescente no contexto da cidade, é silenciada nas escolas, e nos foi revelada nas pesquisas durante a realização dos projetos de iniciação científica e de extensão pelo Instituto de Ciências Sociais Educação e Zootecnia – ICSEZ/UFAM em escolas na cidade de Parintins, sobre as dificuldades de aprendizagem de crianças indígenas e a construção de sua formação identitária no contexto escolar.

As tribos urbanas participam substancialmente no processo de construção da identidade dos jovens que nelas se inserem, visto que a estruturação identitária é uma das tarefas essenciais da adolescência. Nesta fase, o adolescente tem uma

---

<sup>57</sup> Emo é a abreviação de hardcore emocional e se volta ao amor e aos sentimentos, costumam se vestir de preto com franja grande nos cabelos e a maioria passa maquiagem. Góticos são as pessoas que realizam rituais em cemitérios todos de preto. Góticos – é uma subcultura urbana que teve início no Reino Unido no final da década de 1980. A subcultura gótica está associada a gêneros musicais, tais como o pós-punk e o rock gótico.

tendência a se inserir em grupos, que estabelecem novos vínculos sociais além dos familiares. A passagem dos jovens por grupos de pares é quase que inevitável, o momento é marcado pela procura por referências externas e parâmetros que possam ajudá-los a se estabelecer no mundo.

A reconfiguração da identidade étnica para a superação desse modo de socialidade necessita, da mesma forma, ser acompanhada de uma profunda reflexão das lideranças políticas indígenas e das lideranças tradicionais, da sociedade civil e do Estado por meio de seus programas direcionados as crianças e adolescentes

Tribo urbana foi um termo elaborado, em 1985, pelo sociólogo francês Maffesoli na sua obra “O Tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa”, para designar novas formas de organização entre indivíduos num contexto denominado de pós-moderno. O sociólogo estudou e teorizou as redes de amizades que se formam a partir de interesses e afinidades em comum, aos quais os membros aderem aos mesmos pensamentos, hábitos e forma de se vestir.

Os indígenas que vêm para a cidade é um grupo social passivo, movido pela curiosidade, pela aventura, são surpreendentes quando chegam e não são despreparados, têm uma educação formal, são em sua maioria alfabetizados e quase sempre militam em movimentos indígenas, compartilham com a miséria do povo, e se destacam por possuírem uma carga histórica que os identificam pelas suas diferenças que são consolidadas nas formas e nas dinâmicas das relações sociais no espaço urbano.

Outras relações são estabelecidas e perpassam pela educação, saúde e trabalhos, principais motivos do deslocamento para a cidade, que determina a aquisição de novas referências e estágios de interação social, em que ocorre sempre como fator de estabilização evidenciado nas expressões culturais, como danças, artesanatos e festas, especialidades culinárias, processo de tramitação e de afirmação da identidade étnica descrita como uma forma de articulação entre o antigo e o novo, na aldeia e na cidade e, que se converte em um elemento da identidade indígena no contexto da cidade.



**Figura 28:** Exposição do artesanato das Mulheres Sateré-Mawé  
**Fonte:** G1 – globo.com – 2017



**Figura 29:** Participação do Artesanato Sateré-Mawé e dos produtos do GSTM/CPSM na II Feira Nacional de Guardiões de Biodiversidade  
**Fonte:** Obadias Garcia <<https://www.facebook.com/obadias.garcia.5>>, 2018

O artesanato dos Sateré-Mawé é parte integrante da cultura e de sua identidade que, passado pelos mais velhos, o que chamamos de etnoconhecimento, tem a utilidade de ressignificação de sua identidade étnica e resistência cultural, e também por seu valor econômico como meio de sua subsistência no contexto da

cidade. A confecção, realizada geralmente por mulheres indígenas mais idosas e sua comercialização, acontece em suas próprias casas, na Casa de Trânsito que tem um espaço para venda de artesanatos, no mês de junho durante a realização do Festival Folclórico de Parintins no espaço da Praça Eduardo Ribeiro.

O artesanato indígena dos Sateré-Mawé se reflete como elemento estratégico de afirmação e ressignificação da identidade étnica, criando uma forma de visibilidade nas relações de poder no espaço urbano, que se expressa na revolução simbólica e os efeitos sobre a intimação que ela exerce não colocam em jogo a conquista ou a reconquista da identidade (BOURDIEU, 1996).

A construção da identidade de um grupo indígena não pode ser norteadada por uma visão folclórica fundamentada em princípios culturais e raciais. A identidade é aquilo que em princípio diferencia um indivíduo do outro, e, ao mesmo tempo, é aquilo que o faz ser reconhecido pelo grupo, isto é, são relações geridas por natureza aparente e distinta.

Nessas relações de alteridade, se constrói uma simbologia que proporciona a incorporação dos agentes envolvidos nas práticas sociais a determinadas comunidades, pois, no contexto da cidade, a minoria se considera indígena, sua integração no meio urbano é sempre entendida como perda de suas tradições culturais e desfazimento progressivo de sua identidade étnica, que apesar de tudo isso se permite continuar sendo indígena na cidade.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS: o protagonismo indígena novos desafios, novos rumos.**

*“Temos o direito a ser iguais quando nossa diferença inferioriza; e temos o direito a ser diferentes quando nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades”. (Boaventura de Souza Santos. Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitalismo multicultural. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade).*

De muita luta e sofrimento se constitui a dura história indígena no Brasil, assim como a da Amazônia, e suas conquistas mais sólidas são muito recentes, então muito ainda estamos devendo a esses povos. É necessário reconhecer e valorizar a identidade étnica específica de cada uma das sociedades indígenas em particular, compreender suas línguas e suas formas tradicionais de organização social, de ocupação da terra e de uso dos recursos naturais.

Percebemos, nesta pesquisa, que o papel político e cultural protagonizado pelas lideranças tradicionais e pelas lideranças indígenas políticas é muito importante para os Sateré-Mawé. Eles são representantes fundamentais das aldeias dentro do contexto da cidade e até no Estado. No caso específico dos Sateré-Mawé, é mais significativo estar bem representado, pois as lideranças tradicionais têm um papel representativo e significativo dentro das aldeias, mesmo com as relações conflituosas pela busca do poder, o Tuxaua ainda tem voz e poder de exercer sua autoridade. Assim, a aldeia acaba sendo um grande laboratório de formação política de lideranças indígenas que vai tomando novos contornos na relação de um construto social que transitam da aldeia à cidade.

Essa pesquisa constatou que o reconhecimento da cidadania indígena brasileira e, conseqüentemente, a valorização das culturas indígenas possibilitaram uma nova consciência étnica dos povos indígenas do Brasil. Para muitos Sateré-Mawé, foi observado que ser indígena transformou-se em sinônimo de orgulho identitário, e passou de uma generalidade social para uma expressão sociocultural

importante, pois não está mais associado a um estágio de vida, mas à qualidade, à riqueza e à espiritualidade de vida.

Os Sateré-Mawé ao serem tratados como sujeitos de direito na sociedade, embora com muitas lutas e resistências realizadas pelo movimento indígena que abriu caminho para muitas conquistas políticas, culturais, econômicas e sociais, sua autonomia e autodeterminação ainda têm que ser conquistadas a partir de outras formas de ação ressignificadas das lutas indígenas na contemporaneidade e do caráter do movimento indígena na organização de políticas públicas para a garantia de reconhecimento que irão contribuir para emancipação dos Sateré-Mawé da aldeia a cidade.

A luta emancipatória dos Sateré-Mawé depende das alianças que as lideranças indígenas protagonizam, mediante os movimentos de lutas contra as formas de preconceitos e discriminações que geram a resistência e o sentido de pertença por sua aldeia. As lideranças indígenas mobilizam estratégias reconhecimento da identidade étnica, dos seus direitos de cidadania e o respeito das diferenças culturais.

A dinâmica e a intensidade da relação com a identidade variam de povo para povo e de região para região, de acordo com o processo histórico de contato vivido, e a prioridade é fortalecer a identidade e promover a valorização e a continuidade de suas culturas, de suas tradições e de seus saberes. O processo de reafirmação da identidade indígena e o sentimento de orgulho de ser indígena Sateré-Mawé estão ajudando a recuperar gradativamente a autoestima indígena perdida ao longo dos anos de repressão colonizadora. Esses dois sentimentos estão possibilitando a retomada de atitudes e de comportamentos mais positivos entre os indígenas, diante de um horizonte sociocultural mais promissor e esperançoso.

As atuais gerações indígenas nascem, crescem e vivem com um novo olhar para o futuro, potencialmente possível e alentador, diferente das gerações passadas que nasciam e viviam conscientes da tragédia do desaparecimento de seus povos. 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. O povo Sateré-Mawé se organiza simbólica e socialmente, levando em consideração suas especificidades sócias históricas e culturais, para o autoconhecimento da identidade

étnica, ao elaborar estratégias sociais e políticas de convivência da aldeia a cidade, para romper com a visão de população tradicional.

Os estudos sobre universo Sateré-Mawé nos proporcionou reflexões sobre o viver e conviver dos indígenas no seu processo de reconfiguração de sua identidade étnica que ocorre tanto no contexto da aldeia como no contexto da cidade, são formas de deslocamento/descentramentos devido às influências externas geram outras formas de mudanças nas relações sociais ao ressignificar sua identidade étnica que determina a aquisição de novas referências de interação social

O estudo histórico, antropológico e sociológico realizado no decorrer da pesquisa põe, de início, a questão da utilização de métodos e técnicas de estudos de sociedades complexas de forma a refletir acerca do construto social do protagonismo entre os Sateré-Mawé no trajeto da aldeia à cidade, das questões socioculturais, nas quais esse povo está envolvido e nos caminhos que podem levá-lo para o fortalecimento de sua emancipação, autonomia e autodeterminação.

Esperamos que esta tese possa gerar reflexões e novas perspectivas de estudos na Academia e para o povo Sateré-Mawé, assim como contribuiu enormemente para meu crescimento intelectual enquanto pesquisadora, mas especialmente, para meu crescimento de olhar o outro a partir das suas diferenças e de como se representa. O que apresentamos foi um estudo marcado por mais incertezas do que certezas, mas com possibilidade de construções e reconstruções de saberes sobre o universo que permeia o construto das relações sociais das lideranças indígenas Sateré-Mawé da aldeia à cidade.

As mudanças e desafios a serem superados pelos Sateré-Mawé é superar as situações conflituosas que são estabelecidas pelas relações de poder entre as lideranças indígenas, que inviabilizam as interlocuções com a sociedade civil e na sua própria aldeia, como também a visibilidade das reivindicações que potencializam as conquistas nas áreas de educação, saúde, infraestrutura, demarcação de terras, projetos relacionados ao etnodesenvolvimento, geração de emprego e renda e a valorização de sua tradição cultural.

Enfim, torna-se necessário elaborar estratégias direcionadas aos problemas de enfrentamentos de indígenas em relação às diferenças culturais enfrentadas pelos indígenas no contexto da cidade de Parintins, com políticas públicas de órgãos do Estado e Municípios. Esse é um papel político e cultural das lideranças indígenas em articulação com a sociedade civil, com conhecimentos pautados no

multiculturalismo que se caracteriza no reconhecimento do outro, e defende o convívio com as diferenças, a valorização da tradição cultural permeada por um diálogo intercultural entre o local e o global, desafio a serem enfrentados nos processos de relações entre os indígenas e não indígenas, na construção de um protagonismo indígena Sateré-Mawé com novos desafios e novos rumos.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: CASA 8, 2008.

\_\_\_\_\_, Alfredo Wagner Berno de. **Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas**. 1º. Vol. Manaus: Programa de Pós-Graduação da Universidade do Amazonas – UEA. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia – PPGSCA/ Fundação Ford / Fundação Universidade do Amazonas - EDUA, 2008.

\_\_\_\_\_, Alfredo Wagner Berno de. **As Populações remanescentes de Quilombos: Direitos do Passado ou Garantia para o Futuro**. Texto apresentado no Seminário Internacional “As Minorias e o Direito” realizado no STJ de 11a 13 de setembro de 2001 e publicado no Caderno nº 24 do CEJ - Centro de Estudos Judiciários do Conselho da Justiça Federal, Brasília, 2003.

\_\_\_\_\_, Alfredo Wagner Berno; Sheila Borges dourado, Rosa Elizabeth Acevedo Marin (org). **Patrimônio cultural: identidades coletivas e reivindicações**. Manaus: UEA Edições; PPGSCA/PPGAS-UFAM, 2015.

\_\_\_\_\_. **Os movimentos indígenas e a autoconsciência cultural** – diversidade linguística e identidade coletiva. Revista Raízes, v.33, n.1, jan-jun / 2011.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALVAREZ, Gabriel de Oliveira. **Sateré-Mawé: do movimento social à política local**. Brasília: Série Antropológica, 2004.

\_\_\_\_\_, Gabriel de Oliveira. **Sateria: Tradição e política Sateré-Mawé**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas – EDUA. CAPES. Prodoc, 2009.

BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Editora HURITEC. 1992.

BARTH, Frederick. “Os grupos Éticos e suas Fronteiras”. In: \_\_\_\_\_. BARTH, Frederick. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BATISTA, Djalma. **O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento**. 2. ed. Manaus: Editora Valer. Editora da Universidade Federal do Amazonas – EDUA. INPA, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

BECKER, B. K. Amazônia: mudanças estruturais e urbanização. In:\_\_\_\_\_: GONÇALVES, M. F.; BRANDÃO, C. A.; GALVÃO, A. C. (Orgs.). **Regiões e cidades, cidades nas regiões – o desafio urbano-regional**. São Paulo: ANPUR, Edunes. 2003.

BERNAL, Roberto Jaramillo. **Índios Urbanos: Processo de Reconfiguração das Identidades Étnicas Indígenas em Manaus**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/ Faculdade Saleciana Dom Bosco, 2009.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **O Reconhecimento Indígena em Perspectiva: Os Akwẽe Xerente e os Não Indígenas de Tocantínia – TO**. Revista territórios & Fronteiras, Cuiabá, vol. 10, n. 1, jan-jul, 2017.

BITTENCOURT, Antônio. **Memória do Município de Parintins: estudos históricos q** sobre sua origem e desenvolvimento moral e material. 2. ed. Manaus: Governo do Estado do Amazonas. Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. RJ, Difel/Bertrand Brasil, 1996.

\_\_\_\_\_, Pierre e PASSERON, Jean Claude. **A reprodução. Elementos para uma teoria do sistema de ensino**. 3. ed., Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1992.

BRANDÃO, Carlo R. **Identidade e Etnia**. São Paulo: Editora Brasiliense. 1986

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. O Trabalho na Colônia. In: \_\_\_\_\_. LINHARES, Maria Yedda (Orgs.). **História Geral do Brasil**. 9. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 1990.

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

CASSEN, Bernardo. Uma virada política e cultural. In:\_\_\_\_\_. **Fórum Social Mundial: a construção de um mundo melhor**. Porto Alegre: Universidade – UFRGS, Corag. 2001

CLASTRES, Pierre (1995). **Crônica dos índios Guayaki**. Tradução de Tânia Stolze Lima e Janice Caifa. Rio de Janeiro. Ed. 34. 1995.

\_\_\_\_\_, Pierre (1995). **Sociedade contra o Estado**. Tradução de Theo Santiado. São Paulo Cisac & Naify. 2003.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução Viviane Ribeiro. 2. Ed. Bauru: EDUSC, 2002.

CUNHA, Manuela. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP. Secretaria Municipal de São Paulo. Companhia das Letras. SMC, 1992.

\_\_\_\_\_, Manuela. **Legislação Indigenista no Século XIX**. São Paulo: EDUSP, Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio (Orgs.). **Os Senhores dos rios, histórias e margens**. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier, 2003.

FERREIRA, Mariana Kawal Leal. A educação da escola indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: \_\_\_\_\_. SILVA, Aracy Lopes da Silva. FERREIRA, Mariana Kawal Leal (Org.). **Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola**. São Paulo: Global, 2001.

FOUCAULT, Michel, 1926-1984. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 8. ed. — São Paulo: Martins Fontes, 1999. — (Coleção tópicos).

\_\_\_\_\_, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro, Edições Gerais, 1979.

FRAZER, Nancy. **Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”**. Cadernos de Campo, São Paulo, n.14/15, 2006.

\_\_\_\_\_. **Reconhecimento sem ética?** Lua Nova. São Paulo, 70: 101-138, 2007.

\_\_\_\_\_, **A justiça social na globalização: retribuição, reconhecimento e participação**. In: Revista Crítica de Ciências. 63. Outubro 2002.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Da “fala boa” ao português na Amazônia brasileira**. Amazônia em Cadernos. nº. 6, 2001.

FREITAS, Marilene Corrêa da Silva. Os Amazônidas contam sua História: Territórios, Povos e Populações. In: \_\_\_\_\_. SCHERER, Elenise; OLIVEIRA, Aldemir de Oliveira (Orgs.). **Amazônia: território, povos tradicionais e ambiente**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas - EDUA, 2009.

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

\_\_\_\_\_. Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Antony. **A construção da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. 2. ed. Manaus: Editora Valer. 2007.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

\_\_\_\_\_. **Quem precisa de identidade?** In: da Silva, Tomas Tadeu. (org.) **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

HELLER, A. **O Cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 2004.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: 2009.

IBGE. “Tendências Demográficas – uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos 1991 e 2000”: In **Estudos e Pesquisas – Informação Demográfica e Socioeconômica**, N. 16. Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. “**Características Gerais dos Indígenas – Resultado do Universo**”: In **Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. “Os Indígenas no Censo Demográfico 2010 – Primeiras Considerações com Base no Quesito Cor ou Raça”: In **Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro.

KAPFHAMMER, Wolfgang. **Sociedade, natureza, Vida Religiosa e Desenvolvimento Sustentável entre os Sateré-Mawé**. NEA/PPGAS/UFAM/FIO-CRUZ, 2010.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: Conceito Antropológico da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco. 2004.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LEACH, Edmund R. **Cultura e Comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados**. Rio de Janeiro: Zahar. 1978

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro Editora, 2001.

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

MACIEL, Benedito do Espírito Santo Pena. Entre os rios da memória: história e resistência dos Cambeba na Amazônia brasileira. In: \_\_\_\_\_. SAMPAIO, Patrícia Melo. ERTHAL, Regina de Carvalho (Org.). **Rastro da Memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas - EDUA, 2006.

MAGNANI, J. Guilherme. Índios em contextos urbanos: o caso de Manaus e outras cidades da Amazônia. In: \_\_\_\_\_. FORTUNA, Carlos; PROENÇA, Rogério Leite. **Diálogos Urbanos: territórios culturais, patrimoniais**. ED: Almedina. 2013.

MAFFESOLI, M. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. 3. edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

MAHER, Terezinha Machado. Formação de Professores Indígenas: uma discussão introdutória. In: \_\_\_\_\_. GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi (Org.). **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. Brasília: Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

MELIÁ, Bartolomeu. **Educação Indígena na escola**. Cad. CEDES. vol. 3. nº. 49. ISSN. 1678-7110, 1999.

MENEZES. Amado Cartilha Paradidática. **Nossa Aldeia, Nossa História, Nossa Gente**. 2016.

MINTZ, Sidney W. **Cultura: uma visão antropológica**. Rio de Janeiro: Tempo. vol. 14. n. 28, 2010.

MIQUILES, Bernardo. A lenda do Poranting. In: \_\_\_\_\_. MICHILES, Adail Barroso; OLIVEIRA, Clóvis Fernando Palmeira. **Histórias, lendas e Mitos Sateré-Mawé**. Manaus: SEDUC/IER/1998.

MIQUILES, Neraldo; MIQUILES, Adail Barroso; MIQUILES, Elson de Souza; CASTRO, Anésio Barroso de; BATISTA, Norberto. A origem da Tucandeira. In: \_\_\_\_\_. MICHILES, Adail Barroso; OLIVEIRA, Clóvis Fernando Palmeira. **Histórias, lendas e Mitos Sateré-Mawé**. Manaus: SEDUC/IER/1998.

MONTEIRO, John Manuel. O Desafio da História Indígena no Brasil. In: \_\_\_\_\_. SILVA, Aracy Lopes da Silva; GRUPIONI, Luíz Donizete B. (Orgs). **A Temática Indígena na Sala de Aula**. São Paulo: Global/MARIMEC/Unesco, 1998.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Índios da Amazônia – da maioria a menoria (1750-1850)**. Petropolis: Vozes, 1998.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MORIN, Edgar. **Educar na Era Planetária: O pensamento complexo com Método de aprendizagem no erro e na incerteza humana**. São Paulo: Cortez Editora, 2003.

MUNDURUKU, Daniel. **O carácter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NEVES, Lino João de Oliveira. Olhos mágicos do Sul (do Sul): Lutas contra hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In: \_\_\_\_\_. SOUZA SANTOS, Boaventura de (Org). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

NUNES, Pereira. **Os Índios Maués**. Rio de Janeiro: Edição da Organização Simões Rio, 1954.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

\_\_\_\_\_, **Identidade Étnica, Reconhecimento e o mundo moral**, Texto da conferência de abertura da I Jornada de Estudos sobre Etnicidade, organizada pelo PPGA/UFPE e realizada na UFPE, 21 e 22 de setembro de 2005. Ela é parte do primeiro capítulo do livro *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo* (Editora da Unesp & Paralelo 15).

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O Nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Evolução Política do Brasil e Outros Estudos**. São Paulo: Brasiliense, 1953.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Na Veredas da Sobrevivência**: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos. Paka Tatu: Bélem, 2004.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 3. ed. São Paulo: Global, 2015.

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

\_\_\_\_\_, 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.

SAMPAIO, Patrícia Melo. ERTHAL, Regina de Carvalho (Org.). **Rastro da Memória**: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas - EDUA, 2006.

\_\_\_\_\_, Patrícia Melo. **Espelhos Partidos**: etnia, legislação e desigualdade na Colônia. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas - EDUA, 2012.

SANTOS, Francisco Jorge dos. **Além da Conquista**: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas - EDUA, 2002.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único a consciência universal. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora Record. 2001.

SAUNIER, Tonzinho. **Parintins**: Memória dos Acontecimentos Históricos. Manaus: Valer, 2003.

SECCHI, Darci. Autonomia e Protagonismo Indígena nas políticas públicas. **IN**: \_\_\_\_\_. JANUÁRIO, Elias; SILVA, Fernando Selleri Silva. **Caderno de Educação Escolar Indígena** – PROESI. UNEMAT. V. 5. N. 1, 2007.

SILVA, Aracy Lopes da Silva. A Educação entre diálogos culturais e multidisciplinares. **In**: \_\_\_\_\_. SILVA, Aracy Lopes da Silva. FERREIRA, Mariana Kawal Leal (Org.). **Antropologia, História e Educação**: a questão indígena e a escola. São Paulo: Global, 2001.

SOARES, Artemis de Araújo. **O corpo na ritualística Tikuna**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas - EDUA, 2014.

SOUZA SANTOS, Boaventura de Sousa (Org). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_, Boaventura de. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição Paradigmática**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_, Boaventura de. **Um discurso sobre as ciências**. 7. ed. Edições Afrotamento: Costa Cabral Porto, 1995.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Escola Indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: \_\_\_\_\_. SILVA, Aracy Lopes da Silva. FERREIRA, Mariana Kawal Leal (Org.). **Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola**. São Paulo: Global, 2001.

TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In: \_\_\_\_\_. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

TEIXEIRA, Pery. **Sateré-Mawé Retrato de um povo indígena**. Manaus: UNESCO. Universidade Federal do Amazonas. Fundação Estadual de Política Indigenista do Amazonas, 2005.

TELLES, Tenório. **Euclides da Cunha: Amazônia – Terra sem historia**. Manaus: Editora Valer, 2014.

THOMPSON, Edward P. **Miséria da Teoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TORRES, Iraídes Caldas. **As Novas Amazônidas**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas - EDUA, 2005.

UGGÉ, Henrique. **As Bonitas Histórias Sateré-Mawé**. S.L., 1992.

VAINER, Carlos. **Pátria, empresa e mercadoria: notas sobre a estratégia do Planejamento Estratégico urbano**. Petrópolis. 2000

VALE, Jerry Araújo. **Identidade Ressignificada: Religião e Urbanismo no Cotidiano dos Sateré-Mawé da Comunidade l'Apyrehyt**. Programa de Pós-Graduação em História – PPGH/UFAM, 2016. Dissertação de Mestrado.

VAN GENNEP, A. **Os Ritos de Passagem**. Rio de Janeiro. Vozes. 1978

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio**. Mana, 1996.

WEIGEL, Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros. **Sociedade, Cultura e Educação: uma abordagem antropológica**. BRITO, Luiz Carlos Cerquinho de. (org.). Sociedade, Educação e Formação do Sujeito. Manaus: EDUA, CEFORT/ UFAM, 2006.

\_\_\_\_\_.; RAMOS, José. **O processo educativo dos internatos para os índios do Alto Rio Negro**. Produção Científica da Universidade Federal do Amazonas. 1993.

WEBER, Max; HANS Heinnch; MILLS, Charles Wright. **Ensaio da Sociologia**, Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

**ANEXOS**

### TERMO DE ANUÊNCIA

Declaramos para os devidos fins que estamos de acordo com a execução do Projeto, **"Protagonismo Indígena: lutas e conquistas"** proposta de pesquisa de Doutorado do Programa de Pós Graduação Sociedade e Cultura da Amazônia - UFAM, apresentado pela doutoranda Ignês Tereza Peixoto Paiva, que será no Distrito de Ponta Alegre - Terra Indígena Andirá-Marau e na cidade de Parintins, o qual terá apoio do Tuxaua Geral da Tribo Sateré-Mawé.

Ponta Alegre - Terra Indígena Andirá-Marau, 16 de abril de 2018.

*Amado Menezes Filho Tuxaua Geral*  
Amado Menezes Filho  
Tuxaua Geral da Tribo Sateré-Mawé

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM  
CAMPUS DO BAIXO AMAZONAS - PARINTINS

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Eu, Ignês Tereza Peixoto Paiva, responsável pela pesquisa "PROTAGONISMO INDÍGENA ENTRE OS SATERÉ-MAWÉ – Lutas e Direitos". Estamos solicitando a autorização para realizar entrevistas e observações do seu cotidiano, assim como a sua participação como voluntários (as) referente ao estudo em pauta.

Esta pesquisa tem como objeto de estudo abordar os deslocamentos dos Sateré-Mawé possuem determinantes significativos que estão "relacionados aos contatos cada vez mais intensos com a população não indígena" (Teixeira, 2009, pag5), que ocorre devido ao crescente acesso aos meios de informação e pela facilidade de locomoção. Tudo isso se vislumbra em novas demandas e necessidades que para serem sanadas dependerá de muitas vezes do seu protagonismo. É aí então que se verificam as lutas e resistências dos movimentos indígenas dos Sateré-Mawé da aldeia à cidade se revelando como um construto social, que se constrói e se reconstrói em meio às vicissitudes e em meio os obstáculos enfrentados em suas relações sociais na cidade.

Para sua realização será adotado o seguinte procedimento metodológico: observação participante que será realizada com os indígenas do povo Sateré-Mawé, na TI indígena do rio Andirá e na cidade de Parintins, e com técnicos de órgãos públicos que desenvolvem atendimento e ações as populações indígenas. Considerando que toda pesquisa envolvendo seres humanos implica riscos, assim, tal incomodo poderá ocasionar a suspensão da pesquisa, dificultando a concretização dos objetivos da mesma. Havendo necessidade, os riscos causados em decorrência da participação na pesquisa serão minimizados pela pesquisadora.

Esclarecemos, para os devidos fins, que os participantes não terão seus nomes divulgados, que os resultados são confidenciais e que serão utilizados unicamente para fins da pesquisa e que as informações aqui obtidas foram submetidas às normas éticas destinadas à pesquisa envolvendo seres humanos, do Comitê de Ética e Pesquisa (CEP)

Durante todo o período da pesquisa você tem o direito de tirar qualquer dúvida ou pedir qualquer outro esclarecimento, bastando para isso entrar em contato, com algum dos pesquisadores ou com o Conselho de Ética em Pesquisa. Você tem garantido o seu direito de não aceitar participar ou de retirar sua permissão, a qualquer momento, sem nenhum tipo de prejuízo ou retaliação, pela sua decisão.

As informações desta pesquisa serão confidenciais, e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas, não havendo identificação dos voluntários, a não ser entre os responsáveis pelo estudo, sendo assegurado o sigilo sobre sua participação.

**Autorização:**

Eu, após a leitura deste documento e ter tido a oportunidade de conversar com o pesquisador responsável, para esclarecer todas as minhas dúvidas, acredito estar suficientemente informado, ficando claro para mim que minha participação é voluntária e que posso retirar este consentimento a qualquer momento sem penalidades ou perda de qualquer benefício. Estou ciente também dos objetivos da pesquisa, dos procedimentos aos quais serei submetido, da garantia de confidencialidade e esclarecimentos sempre que desejar. Diante do exposto expresso minha concordância de espontânea vontade em participar deste estudo.

Assinatura do voluntário Jose Mizomar M. Oliveira  
Assinatura de uma testemunha Mariano de Aguiar Paiva Castro

Declaro que obtive de forma apropriada e voluntária o Consentimento Livre e Esclarecido deste voluntário para a participação neste estudo.

Assinatura do responsável pela obtenção do TCLE [Assinatura]

Manaus, 10 de Junho de 2018

Dados do pesquisador responsável: Ignês Tereza Peixoto Paiva  
Endereço: Estrada Parintins/Macurany, n 1805, Bairro: Jacareacanga  
UF: AM Município: Parintins  
Telefone de contato e email: (92) 99126-5172 -ignestereza@hotmail.com  
Dados do CEP responsável pela autorização da pesquisa.  
Endereço: Rua Teresina, 4950, Bairro: Adrianópolis  
UF: AM Município: Manaus

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM  
CAMPUS DO BAIXO AMAZONAS - PARINTINS

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Eu, Ignês Tereza Peixoto Paiva, responsável pela pesquisa "PROTAGONISMO INDÍGENA ENTRE OS SATERÉ-MAWÉ – Lutas e Direitos". Estamos solicitando a autorização para realizar entrevistas e observações do seu cotidiano, assim como a sua participação como voluntários (as) referente ao estudo em pauta.

Esta pesquisa tem como objeto de estudo abordar os deslocamentos dos Sateré-Mawé possuem determinantes significativos que estão "relacionados aos contatos cada vez mais intensos com a população não indígena" (Teixeira, 2009, pag5), que ocorre devido ao crescente acesso aos meios de informação e pela facilidade de locomoção. Tudo isso se vislumbra em novas demandas e necessidades que para serem sanadas dependerá de muitas vezes do seu protagonismo. É aí então que se verificam as lutas e resistências dos movimentos indígenas dos Sateré-Mawé da aldeia à cidade se revelando como um construto social, que se constrói e se reconstrói em meio às vicissitudes e em meio os obstáculos enfrentados em suas relações sociais na cidade.

Para sua realização será adotado o seguinte procedimento metodológico: observação participante que será realizada com os indígenas do povo Sateré-Mawé, na TI indígena do rio Andirá e na cidade de Parintins, e com técnicos de órgãos públicos que desenvolvem atendimento e ações as populações indígenas. Considerando que toda pesquisa envolvendo seres humanos implica riscos, assim, tal incomodo poderá ocasionar a suspensão da pesquisa, dificultando a concretização dos objetivos da mesma. Havendo necessidade, os riscos causados em decorrência da participação na pesquisa serão minimizados pela pesquisadora.

Esclarecemos, para os devidos fins, que os participantes não terão seus nomes divulgados, que os resultados são confidenciais e que serão utilizados unicamente para fins da pesquisa e que as informações aqui obtidas foram submetidas às normas éticas destinadas à pesquisa envolvendo seres humanos, do Comitê de Ética e Pesquisa (CEP)

Durante todo o período da pesquisa você tem o direito de tirar qualquer dúvida ou pedir qualquer outro esclarecimento, bastando para isso entrar em contato, com algum dos pesquisadores ou com o Conselho de Ética em Pesquisa. Você tem garantido o seu direito de não aceitar participar ou de retirar sua permissão, a qualquer momento, sem nenhum tipo de prejuizo ou retaliação, pela sua decisão.

As informações desta pesquisa serão confidenciais, e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas, não havendo identificação dos voluntários, a não ser entre os responsáveis pelo estudo, sendo assegurado o sigilo sobre sua participação.

**Autorização:**

Eu, após a leitura deste documento e ter tido a oportunidade de conversar com o pesquisador responsável, para esclarecer todas as minhas dúvidas, acredito estar suficientemente informado, ficando claro para mim que minha participação é voluntária e que posso retirar este consentimento a qualquer momento sem penalidades ou perda de qualquer benefício. Estou ciente também dos objetivos da pesquisa, dos procedimentos aos quais serei submetido, da garantia de confidencialidade e esclarecimentos sempre que desejar. Diante do exposto expresse minha concordância de espontânea vontade em participar deste estudo.

Assinatura do voluntário X Honorato Regis Fundady  
Assinatura de uma testemunha Rhuan de Menezes Costa

Declaro que obtive de forma apropriada e voluntária o Consentimento Livre e Esclarecido deste voluntário para a participação neste estudo.

Assinatura do responsável pela obtenção do TCLE [Assinatura]

Manaus, 16 de Jul de 2018

Dados do pesquisador responsável: Ignês Tereza Peixoto Paiva  
Endereço: Estrada Parintins/Macurany, n 1805, Bairro: Jacareacanga  
UF: AM Município: Parintins  
Telefone de contato e email: (92) 99126-5172 -ignestereza@hotmail.com  
Dados do CEP responsável pela autorização da pesquisa.  
Endereço: Rua Teófilo, 4260, Bairro: Adrianópolis

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM  
CAMPUS DO BAIXO AMAZONAS - PARINTINS

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Eu, Ignês Tereza Peixoto Paiva, responsável pela pesquisa "PROTAGONISMO INDÍGENA ENTRE OS SATERÉ-MAWÉ – Lutas e Direitos". Estamos solicitando a autorização para realizar entrevistas e observações do seu cotidiano, assim como a sua participação como voluntários (as) referente ao estudo em pauta.

Esta pesquisa tem como objeto de estudo abordar os deslocamentos dos Sateré-Mawé possuem determinantes significativos que estão "relacionados aos contatos cada vez mais intensos com a população não indígena" (Teixeira, 2009, pag5), que ocorre devido ao crescente acesso aos meios de informação e pela facilidade de locomoção. Tudo isso se vislumbra em novas demandas e necessidades que para serem sanadas dependerá de muitas vezes do seu protagonismo. É aí então que se verificam as lutas e resistências dos movimentos indígenas dos Sateré-Mawé da aldeia à cidade se revelando como um construto social, que se constrói e se reconstrói em meio às vicissitudes e em meio os obstáculos enfrentados em suas relações sociais na cidade.

Para sua realização será adotado o seguinte procedimento metodológico: observação participante que será realizada com os indígenas do povo Sateré-Mawé, na TI indígena do rio Andirá e na cidade de Parintins, e com técnicos de órgãos públicos que desenvolvem atendimento e ações as populações indígenas. Considerando que toda pesquisa envolvendo seres humanos implica riscos, assim, tal incomodo poderá ocasionar a suspensão da pesquisa, dificultando a concretização dos objetivos da mesma. Havendo necessidade, os riscos causados em decorrência da participação na pesquisa serão minimizados pela pesquisadora.

Esclarecemos, para os devidos fins, que os participantes não terão seus nomes divulgados, que os resultados são confidenciais e que serão utilizados unicamente para fins da pesquisa e que as informações aqui obtidas foram submetidas às normas éticas destinadas à pesquisa envolvendo seres humanos, do Comitê de Ética e Pesquisa (CEP)

Durante todo o período da pesquisa você tem o direito de tirar qualquer dúvida ou pedir qualquer outro esclarecimento, bastando para isso entrar em contato, com algum dos pesquisadores ou com o Conselho de Ética em Pesquisa. Você tem garantido o seu direito de não aceitar participar ou de retirar sua permissão, a qualquer momento, sem nenhum tipo de prejuizo ou retaliação, pela sua decisão.

As informações desta pesquisa serão confidenciais, e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas, não havendo identificação dos voluntários, a não ser entre os responsáveis pelo estudo, sendo assegurado o sigilo sobre sua participação.

**Autorização:**

Eu, após a leitura deste documento e ter tido a oportunidade de conversar com o pesquisador responsável, para esclarecer todas as minhas dúvidas, acredito estar suficientemente informado, ficando claro para mim que minha participação é voluntária e que posso retirar este consentimento a qualquer momento sem penalidades ou perda de qualquer benefício. Estou ciente também dos objetivos da pesquisa, dos procedimentos aos quais serei submetido, da garantia de confidencialidade e esclarecimentos sempre que desejar. Diante do exposto expresse minha concordância de espontânea vontade em participar deste estudo.

Assinatura do voluntário: \_\_\_\_\_

Assinatura de uma testemunha: \_\_\_\_\_

*Muandir Araújo Apolito*

Declaro que obtive de forma apropriada e voluntária o Consentimento Livre e Esclarecido deste voluntário para a participação neste estudo.

Assinatura do responsável pela obtenção do TCLE \_\_\_\_\_

Manaus, 16 de fev de 2018

Dados do pesquisador responsável: Ignês Tereza Peixoto Paiva

Endereço: Estrada Parintins/Macurany, n 1805, Bairro: Jacareacanga

UF: AM Município: Parintins

Telefone de contato e email: (92) 99126-5172 -ignestereza@hotmail.com

Dados do CEP responsável pela autorização da pesquisa.

Endereço: Rua Teresina, 4950, Bairro: Adrianópolis

UF: AM Município: Manaus

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM  
CAMPUS DO BAIXO AMAZONAS - PARINTINS

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Eu, Ignês Tereza Peixoto Paiva, responsável pela pesquisa "PROTAGONISMO INDÍGENA ENTRE OS SATERÉ-MAWÉ – Lutas e Direitos". Estamos solicitando a autorização para realizar entrevistas e observações do seu cotidiano, assim como a sua participação como voluntários (as) referente ao estudo em pauta.

Esta pesquisa tem como objeto de estudo abordar os deslocamentos dos Sateré-Mawé possuem determinantes significativos que estão "relacionados aos contatos cada vez mais intensos com a população não indígena" (Teixeira, 2009, pag5), que ocorre devido ao crescente acesso aos meios de informação e pela facilidade de locomoção. Tudo isso se vislumbra em novas demandas e necessidades que para serem sanadas dependerá de muitas vezes do seu protagonismo. É aí então que se verificam as lutas e resistências dos movimentos indígenas dos Sateré-Mawé da aldeia à cidade se revelando como um construto social, que se constrói e se reconstrói em meio às vicissitudes e em meio os obstáculos enfrentados em suas relações sociais na cidade.

Para sua realização será adotado o seguinte procedimento metodológico: observação participante que será realizada com os indígenas do povo Sateré-Mawé, na TI indígena do rio Andirá e na cidade de Parintins, e com técnicos de órgãos públicos que desenvolvem atendimento e ações as populações indígenas. Considerando que toda pesquisa envolvendo seres humanos implica riscos, assim, tal incomodo poderá ocasionar a suspensão da pesquisa, dificultando a concretização dos objetivos da mesma. Havendo necessidade, os riscos causados em decorrência da participação na pesquisa serão minimizados pela pesquisadora.

Esclarecemos, para os devidos fins, que os participantes não terão seus nomes divulgados, que os resultados são confidenciais e que serão utilizados unicamente para fins da pesquisa e que as informações aqui obtidas foram submetidas às normas éticas destinadas à pesquisa envolvendo seres humanos, do Comitê de Ética e Pesquisa (CEP)

Durante todo o período da pesquisa você tem o direito de tirar qualquer dúvida ou pedir qualquer outro esclarecimento, bastando para isso entrar em contato, com algum dos pesquisadores ou com o Conselho de Ética em Pesquisa. Você tem garantido o seu direito de não aceitar participar ou de retirar sua permissão, a qualquer momento, sem nenhum tipo de prejuízo ou retaliação, pela sua decisão.

As informações desta pesquisa serão confidenciais, e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas, não havendo identificação dos voluntários, a não ser entre os responsáveis pelo estudo, sendo assegurado o sigilo sobre sua participação.

**Autorização:**

Eu, após a leitura deste documento e ter tido a oportunidade de conversar com o pesquisador responsável, para esclarecer todas as minhas dúvidas, acredito estar suficientemente informado, ficando claro para mim que minha participação é voluntária e que posso retirar este consentimento a qualquer momento sem penalidades ou perda de qualquer benefício. Estou ciente também dos objetivos da pesquisa, dos procedimentos aos quais serei submetido, da garantia de confidencialidade e esclarecimentos sempre que desejar. Diante do exposto expresso minha concordância de espontânea vontade em participar deste estudo.

Assinatura do voluntário

Assinatura de uma testemunha

Declaro que obtive de forma apropriada e voluntária o Consentimento Livre e Esclarecido deste voluntário para a participação neste estudo.

Assinatura do responsável pela obtenção do TCLE

Manaus, 20 de abril de 2018

Dados do pesquisador responsável: Ignês Tereza Peixoto Paiva

Endereço: Estrada Parintins/Macurany, n 1805, Bairro: Jacareacanga

UF: AM Município: Parintins

Telefone de contato e email: (92) 99126-5172 -ignestereza@hotmail.com

Dados do CEP responsável pela autorização da pesquisa.

Endereço: Rua Teresina, 4950, Bairro: Adrianópolis

UF: AM Município: Manaus